SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XVI n. 2
2024

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XVI – 2024/2 (Luglio-Dicembre 2024)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico: Marco Martino

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Valentina Gaudiano, Benedetto Gui, Marco Martino, Declan O'Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé, Marco Sanchioni.

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo † (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper † (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philippe Hu (*Fu Jen Catholic University, Taiwan*), Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell (*Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano*), Francesco Tomatis (*Università degli Studi di Salerno*), Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak (*Università Palacký di Olomouc, Repubblica Ceca*), Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

Segreteria scientifica: Raul Buffo (coordinatore), Tommaso Bertolasi, Alessandro Borghesi
e.mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org / raul.buffo@sophiauniversity.org

Rivista Semestrale Open Access
journal.sophiauniversity.org

Direttore responsabile: Michele Zanzucchi

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2024* INDICE

EDITORIALE

219 Solo l'amore resta.
Prospettive interdisciplinari sull'amore di/in Dio
Valentina Gaudiano

SAGGI

223 Why Love Alone Endures. On the Eternal Value of True Interpersonal Love and its Triadic Dimension According to Søren Kierkegaard
Markus Enders

235 L'irriducibile resto dell'amore
Carla Canullo

247 Gratuità e gratitudine. Il movimento dell'amore nel pensiero di K. Hemmerle
Viviana De Marco

259 Logic, Dialectic and Love: Trinitarian Self-Giving Beyond and Within Thinking and Thought
Eduard Fiedler

273 Amore e verità: una via a doppio senso verso Dio. La conoscenza del vero Essere in Edith Stein
Nicoletta Ghigi

283 «L'amore non avrà mai fine». Il movimento dell'agape in *1Cor* 13
Philippe Van den Heede

293 L'amore nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene
Vito Limone

303 Dall'*eros* all'*epektasis*:
l'amore di Dio in Gregorio di Nissa
Ilaria Vigorelli

317 The Movement of Agape in Maximus the Confessor
Declan O'Byrne

331 Quel che resta dell'amore. Dalla personalità
all'impersonale
Francesco Valagussa

345 L'uno nell'altro. Comunità etica dell'amore
come luogo della manifestatività di Dio in E. Husserl
Tommaso Bertolasi

359 La circolarità dell'amore nel personalismo
di Maurice Nédoncelle
Cyril Dunaj

369 L'*intentio agapica* della volontà nell'antropologia
trascendentista di Maurice Blondel
Flavia Silli

379 Sull'amore. Breve riflessione fenomenologico-
pedagogica sui giovani
Anna Maria Pezzella

393 «Quel gioco superiore» nel dramma della parola:
Tzvetan Todorov lettore di Dostoevskij
Serena Meattini

RICERCHE

403 Amore incondizionato e giustizia sociale. Il debito
all'*agape* nel pensiero di Martha C. Nussbaum
Giulia Brunetti

415 Sfide e opportunità di una teologia degli animali.
Dialogo con von Balthasar e Hemmerle
Alessandro Anderle

423 Ontological Categorizations and Ontological Relativity
in Biomedical Sciences. A Case Study
Paolo Valore e David Witzel

445 «Les difficultés que soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger
Francesco Patrone

LABORATORIO

465 The Relationship between Love and Being. Against the background of Béla von Brandenstein's ontology and metaphysics
Boris Wandruszka

FORUM

477 Dialettica della storia e filosofia della pace in *Le Mystère de la Société* di Gaston Fessard
Alessandro Borghesi

485 Il dialogo come risorsa per l'essere umano: nuove prospettive per un nuovo umanesimo?
Francesco Patrone

INDICE ANNO 2024

493 Indice generale

497 Indice degli autori

EDITORIALE

Solo l'amore resta. Prospettive interdisciplinari sull'amore di/in Dio

Nella storia del pensiero filosofico occidentale ci sono state diverse modalità di approccio al tema dell'amore, che lo hanno considerato sotto un profilo etico-antropologico come fenomeno marginale, tendenzialmente negativo per la sua forza contraria alla purezza del pensiero razionale e quindi come sentimento da controllare e gestire; oppure, in una lettura più metafisica, lo hanno descritto come forza cosmica o principio di vita animatore del tutto e dei viventi. Forse per tale ambiguità o sfuggevolezza del fenomeno, il primo grande elogio ad esso dedicato – il *Simposio* di Platone – è rimasto per secoli uno dei pochi luoghi in cui l'amore ha trovato ampia possibilità di espressione filosofica, fino quasi ai nostri giorni – se si esclude il pensiero filosofico-teologico dei Padri della Chiesa che ne hanno parlato abbondantemente e alcuni pensatori del periodo Romantico.

Un fenomeno difficile da racchiudere in una riflessione teorica, troppo presente alla nostra vita per riuscire a coglierlo nella sua portata. Se guardiamo già solo alla tradizione linguistica che ci restituisce il pensiero greco al riguardo, ci troviamo di fronte ad una ricchezza di termini che indicano proprio quanto vario ed esteso sia l'amore.

Accanto al più noto e diffuso termine *Eros* – per nulla univoco e chiaro – che in Platone viene a significare l'attrazione che nasce dal bello carnale fino alla follia divina, o l'input all'osservazione filosofica del mondo e dell'esistenza e la forza dell'ascesa alla visione del bello divino, troviamo *Philia*, che esprime il sentimento di solidarietà con gli altri esseri umani e in un senso più ristretto e intimo ciò che noi chiamiamo amicizia. Alla *Philia* si affiancano la *Philautia*, ovvero l'amore per sé, l'amor proprio, inteso positivamente, non come egoismo, la *Philantropia* con la quale si intendeva sia la benevolenza in senso ampio che la relazione tra i sessi, o ancora la *Philadelphia* che primariamente indicava l'amore tra un uomo e una donna. L'amore per i familiari, poi, veniva indicato col termine *Storgè* che intendeva la simpatia nelle relazioni familiari, come cura e tenerezza. Anche l'amore per le cose

aveva un suo specifico termine: *Thelema*. Infine, il termine *Agape*, indicava un amore più sereno e dolce rispetto ad *Eros*, un amore spirituale e plurale, tanto che iniziò ad essere utilizzato e poi diffuso con il greco biblico, e quindi assunto dal Cristianesimo come vero amore o amore pieno.

Un tale ricco spettro terminologico si ritrova anche nella lingua latina, che qui non ripercorro. Cito solo i due corrispettivi di *Eros* e *Agape* che sono *Caritas* e *Amor* – l'uno usato prevalentemente con un significato esclusivamente religioso che ancora oggi contiene la stima per l'altro che può riferirsi agli uomini e a Dio; l'altro riferito all'amore intendendo, però, qualcosa di passionale o l'essere travolti emotivamente.

Proprio questa coppia di termini – *amor/caritas* e *eros/agape* – è diventata col tempo la sintesi con la quale si riassumevano tutte le espressioni di quell'unico fenomeno che genericamente chiamiamo amore; facendone due visioni antagoniste: *eros* è desiderio, *agape* è sacrificio; il primo si eleva, il secondo si abbassa; l'uno è amore egocentrico, l'altro è disinteressato. Di fatto, però, in un senso o nell'altro, si può dire che «L'amore trascende sempre, è l'agente di ogni trascendenza. Apre il futuro […] come apertura senza limite ad un'altra vita che ci appare come la vita in realtà»[1].

Klaus Hemmerle, intrecciando la riflessione filosofica a quella teologica, ci offre una visione più unitaria del fenomeno, legando in un piccolo testo intitolato *Tesi per un'ontologia trinitaria*[2] l'evento della Rivelazione del Dio cristiano con l'amore, e quindi *Agape* e *Eros*. La sua riflessione parte dalla costatazione che, cristianamente parlando, non c'è nulla di più radicale se non l'amore di Dio, quello che Lo ha indotto a darsi completamente al mondo mediante l'Incarnazione del Figlio. Se, infatti, consideriamo il dato della Rivelazione di un dio trinitario, ne rileviamo una caratteristica unica ed eminente: il fatto che la Trinità sia costituita da tre Persone in costante movimento relazionale, movimento che è principio di ognuna e di Dio nella sua unità. E in cosa consiste propriamente questo movimento? Nell'allontanarsi da sé che genera altro senza sminuire Dio, bensì esprimendone la massima pienezza. Ora, questo movimento in Dio è appunto la cosa apparentemente più semplice, ma al contempo ciò che di più radicale si possa pensare: l'amore. È, infatti, per amore che Dio si sbilancia, si allontana da sé verso il Figlio, per donarsi in e attraverso di Lui a tutta la creazione. Nel Dio fatto uomo abbiamo accesso a questo amore che si rivela essere donazione di sé, tale però da giungere fino al dono totale di sé.

---

1 - M. Zambrano, *Due frammenti sull'amore* (1982), in Ead. *Sentimenti per un'autobiografia. Nascita, amore, pietà*, Mimesis, Udine 2012, p. 55.

2 - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, in M.B. Curi - E. Prenga (a cura di), *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, vol. 2, Città Nuova, Roma 2022.

Il movimento del dare, del donarsi, si mostra quale movimento originario, perché proveniente da Dio, inizio o principio di tutto. Tal movimento d'amore del dar-si diventa, perciò, ritmo stesso dell'essere. Hemmerle afferma a proposito che non si tratta di «inserire il fenomeno amore, il fenomeno dar-si in una fenomenalità complessiva di ciò che è, ma al contrario, si tratta di leggere in modo nuovo e non riduzionistico la fenomenalità di tutto ciò che è a partire dall'amore, dal dar-si»[3].

L'approccio dall'amore che è dono di sé, richiede però che si contempli l'essere stesso in quanto dinamicità, per la quale vale che l'essere-l'uno-verso-l'altro dei poli in relazione implichi sempre contemporaneamente l'essere-l'uno-nell'altro e l'uno-dall'altro. In tal senso, il mistero del Dio cristiano che è amore, se pensato fino in fondo, sblocca per così dire la stessa dinamica d'essere di tutto, in primis del nostro essere personale con tutte le sue contraddizioni e ferite che lo stesso amore umano spesso porta con sé, e dunque di tutte quelle espressioni di apparente "non-essere". La chiave di comprensione di ciò – che è poi l'aspetto decisivo che mostra la radicalità dell'amore – è l'assunzione in se stesso della ferita, dello scacco, del "non": l'evento della *kenosi* divina ci dà la misura dell'amore. In definitiva, l'evento della croce, che ha un volto umano-divino, segna la proposta dell'unica logica d'essere del tutto, logica non del negativo, né della sconfitta o dell'interruzione, ma logica dell'amore che è tale proprio quando sa scendere fino all'estremo opposto di sé, nella massima lontananza da sé, nel dolore e nella ferita, nell'esperienza della lontananza o assenza di Dio, mutandola in Sua vicinanza e presenza, quindi nuovamente in amore che è e fa essere.

Questa proposta hemmerliana di lettura del fenomeno amore, ha ispirato e più o meno direttamente innervato le riflessioni raccolte in questo numero di Sophia, condivise durante il convegno "Il movimento dell'Agape: chiave di rinnovamento sociale" tenutosi nel giugno di questo anno presso l'Istituto Universitario Sophia. Si tratta di differenti articolazioni del tema, che spaziano da un approccio più schiettamente metafisico e ontologico ad uno più etico-antropologico, riportando il pensiero di tanti filosofi e teologi, dal mondo antico alla contemporaneità. Si evince come questo tema sia non solo ben presente nella storia del pensiero occidentale, come accennavo in apertura, ma abbia ancora oggi una rilevanza e richieda una forma di pensare più dialogico e interdisciplinare.

VALENTINA GAUDIANO
Docente straordinario di Antropologia filosofica presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
valentina.gaudiano@sophiauniversity.org

3 - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria...*, cit., p. 95.

SAGGI

Why Love Alone Endures. On the Eternal Value of True Interpersonal Love and its Triadic Dimension According to Søren Kierkegaard

di Markus Enders

In his treatise Works of Love*, published in 1847, Søren Kierkegaard (1813-1855) provides a detailed interpretation of what is meant by the "abiding of love" according to* 1Cor *13:13. Based on this interpretation, Kierkegaard's understanding of God as the "intermediate determination" in all true interpersonal love will be explained and his evaluation of both self-love as well as love for partners and friends will be reconstructed and assessed. Finally, Kierkegaard's understanding of which love endures for eternity is summarised.*

Keywords: God as Intermediate Determination of True Love, Triadic Character of True Love, Preferential Love, Selflessness/Self-Denial, Christian Charity

1. The natural abiding of divine love and the acquired abiding of human love

In the sixth chapter of his treatise *Works of Love*, published in 1847, the Christian existential philosopher Søren Kierkegaard (1813-1855) provides a detailed interpretation of what, according to the so-called hymn of love in *1Cor* 13, is to be understood by what its author Paul calls the "abiding of love" when he writes in *1Cor* 13:13:

> In a word, there are three things that last for ever: faith, hope, and love; but the greatest of them all is love[1].

Kierkegaard notes the following passage on the Pauline motif of the abiding of love at the beginning of chapter 6 of his work *Works of Love*:

> Whatever the world may take away from you, though it be the most cherished, then whatever may happen to you in life, however you may come to suffer in your striving for the good that you will, if people turn indifferently away from you or against you as enemies, if everyone disowns you or is ashamed to admit what he owed to you, if even your best friend were to deny you – yet if in any of your strivings, in any of your actions, in any of your words you truly have had love as your confidant, take comfort, because love abides[2].

Kierkegaard's speech of consolation and edification for the weary and afflicted, for those unhappy in their earthly life, goes even further than we can pursue here. He explains that it is God's love that abides, that abiding is therefore a characteristic of divine love, an essential characteristic, as we can add, in contrast to human love, which can indeed be in (divine) love, but cannot be (divine) love itself: whereas in the case of human love, the abiding of love expresses an action or an acquired quality, the abiding of divine love denotes a dormant quality[3]. According to Kierkegaard, human love can only remain unchanged if and insofar as true, unchanging

---

1 - Bible passages in this article are quoted from: *The New English Bible. The Gospel*, Oxford University Press - Cambridge University Press, Oxford - Cambridge 1970, p. 221.

2 - S. Kierkegaard, *Works of Love*, edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 300.

3 - Cf. *ibid.*, pp. 301-302: «Thus when with regard to human love we say that love abides, it is readily apparent that this is a work or that it is not an inactive characteristic that love has as such, but a characteristic that aquired at every moment, and also, at every moment it is aquired, is an active work. The one who loves abides, he abides in love, preserves himself in love; what he accomplishes by this is that his love for people abides. He becomes the one who loves by abiding in love; by abiding in love his love abides».

love, which is an essential characteristic of God himself, is present and effective in it[4].

2. God as the "intermediate determination" of true love and its triadic character – preferential love and thus self-love as the "intermediate determination" of natural partnership love and of love of friendship

Kierkegaard then takes this difference between the essential or natural abiding of divine love and the always only acquired abiding of human love as an opportunity to clarify a frequent misunderstanding of interpersonal love. For it is generally believed that interpersonal love is a relationship between two, i. e. between two human persons. In truth, however, interpersonal love is a relationship between three persons, namely between the loving human person, the human person loved by the loving person and (the divine) love itself, which is present wherever there is a loving person[5]. In other words, Kierkegaard understands personal love between two human persons not as a binary relation, but as a ternary relation involving the love that is God himself. But how exactly does he conceive of this ternary relationship?

In his collection of speeches *Works of Love*, Kierkegaard has introduced the concept of the intermediate determination in order to be able to specifically characterise and name the medium or mediation in interpersonal relationships as a factor that determines the religious quality of these interpersonal relationships. Accordingly, the in-between or the medium as the mediating connection between two persons should determine the religious quality of their relationship with each other[6]. However, the in-between can only fulfill this determining function if itself possesses a personal being. This is why Kierkegaard, in chapter II B of *Works of Love*,

4 - Cf. *ibid.*, p. 301: «But in this little work [sc. *Works of Love*] we are continually dealing only with the works of love, and therefore not with God's love but with human love. Naturally no human being is love; he is, if he is in love, one who loves. Yet love is everywhere present where there is one who loves».

5 - Cf. *ibid.*: «One would think, and probably most often does, that love between human beings is a relationship between two. This is indeed true, but untrue, inasmuch as this relationship is also among three. First there is the one who loves, next the one or the ones who are the object; but love itself is present as the third».

6 - H. Friemond, *Existenz in Liebe nach Sören Kierkegaard* (Salzburger Studien zur Philosophie, vol. 6), Salzburg - München 1965, p. 104, defines the religious as that sphere in which the prior, graciously bestowed ground of existence is not only unfolded in thought, as in the ethical, but also «is itself once again reflected upon and, in inner appropriation believingly grasped as God» (ibidem). In the following, Friemond attempts to explain the concept of love in *Works of Love* as a human "response" to God's prior love in revelation.

in which he explains the nature of true love of the other, speaks of God as the "intermediate determination" in true love of the other, while in natural love for partners and in natural love of friendship, preferential love and thus self-love represents the intermediate determination between the two persons involved in this love relationship:

> But the Christian commandment commands loving God above all else, and then loving the neighbor. In erotic love and friendship, preferential love is the middle term; in love for the neighbor, God is the middle term[7].

For while partnerships and friendships represent a preferential choice of persons over other persons[8] – with which Kierkegaard is undoubtedly right – in the case of the true love of the other commanded by Christianity – i. e. for Kierkegaard in the case of the completely selfless love of the other – this selfless love and thus God himself is the intermediate determination or the third party between the two sides of this personal love relationship:

> The God-relationship is the mark by which the love for people is recognized as genuine. As soon as a love-relationship does not lead me to God, and as soon as I in the love-relationship do not lead the other to God, then the love, even if it were the highest bliss and delight of affection, even if it were the supreme good of the lover's earthly life, is still not true love. This the world can never get into its head, that God in this way not only becomes the third party in every relationship of love but really becomes the sole object of love, so that it is not the husband who is the wife's beloved, but it is God, and it is the wife who is helped by the husband to love God, and conversely, and so on. The merely human view of love can never go beyond mutuality: the lover is the beloved, and the beloved is the lover. Christianity teaches that such a love has not yet found its true object – God. The love-relationship requires threeness: the lover, the beloved, the love – but the love is God. Therefore, to love another person is to help that person to love God, and to be loved is to be helped[9].

In other words: for Kierkegaard, the true love commanded by Christianity is the completely or radically selfless love which leads the other to God without asking for the other person's love in return. Strictly speaking, according to Kierkegaard, the only legitimate object of true love for another person is therefore God himself. In his dialectical positivism of revelation Kierkegaard erroneously attributes this radically selfless love to God himself. But why is Kierkegaard mistaken in his as-

7 - S. Kierkegaard, *Works of Love*, cit., pp. 57-58.

8 - Cf. *ibid.*, p. 52: «Erotic love and friendship are preferential love and the passion of preferential love».

9 - *Ibid.*, pp. 120-121.

sumption that self-denying, completely selfless love belongs to God himself and that it is therefore also the revealed essence of the true love of the other?

3 Is true (Christian and divine) love completely selfless and therefore a complete self-denial (as Kierkegaard assumes)?

Kierkegaard is initially right when he defines God himself as the essence of personal love in the understanding of Christianity, because according to *1John* 4:16, God himself is love. However, Kierkegaard is wrong when he understands this love, which is God himself, as a love that is completely selfless and therefore a complete self-denial[10], because according to the biblical findings, God cannot deny himself:

> If we [i. e. human beings are faithless, he [i. e. God] keeps faith, for he cannot deny himself *(2Tim* 2:13).

But what does this biblically formulated impossibility of God denying himself mean? Let us first ask what it means to deny oneself. We can find the following definition on *Wiktionary*: Self-denial is

> an act or attitude of renouncing the protection of one's own interests in favour of others[11].

In religious terms, this attitude of self-denial has the specific meaning

> to give up leading a life of one's own determination in order to be completely ready for the instructions of a higher being. The basic prerequisite for all this is, of course, that there is a connection with this higher being and that one receives very specific instructions from him[12].

Based on the validity of this definition of self-denial, it should now be clear why God cannot deny himself. For there can be nothing higher or better than God, whom God could and should obey in self-denial, i. e. by voluntarily giving up his self-de-

---

10 - Cf. *ibid.*, p. 52: «Christian love is self-denial's love, for which this 'shall' vouches». Cf. *ibid.*, p. 53: «But Christianity, which has made manifest what love is, divides otherwise: self-love and passionate preferential love are essentially the same, but love for the neighbor – that is love».

11 - Cf. Art. *Selbstverleugnung*, in *Wiktionary. Das freie Wörterbuch*. https://de.wiktionary.org/wiki/Selbstverleugnung#:~:text=H%C3%B6rbeispiele%3A-,Selbstverleugnung, der%20eigenen%20Interessen%20zu%20 (entry on 11.05.2024, translated by the author).

12 - This understanding of self-denial is taken from: R. Luther, *Selbstverleugnung*, in *Neutestamentliches Wörterbuch* (09.12.2009). https://www.jesus.ch/information/bibel/neutestamentliches_woerterbuch/146386-selbstverleugnung.html (entry on 11.05.2024).

termination. Christianity, however, believes in the incarnation of God in the person of Jesus Christ, which according to Christian understanding has a kenotic or self-denying character insofar as in the God-man Jesus Christ the Godhead has hidden itself from us human beings and in its assumed human nature has entered into a relationship of self-denial to itself, insofar as the incarnated Son voluntarily gave up his self-determination to the will of his divine Father and subordinated himself to him, e.g. the words of Jesus in the gospel according to *John* 6:38:

> I have come down from heaven, not to do my will, but the will of him who sent me.

According to Christian conviction, God entered into this voluntary, self-denying relationship of obedience of Jesus Christ as the incarnated Son of God to his divine Father in order to give us human beings a model and a standard so that we, in our love for God, should deny ourselves, i. e. renounce our free self-determination, our autonomy, in favour of our theonomy, i. e. our guidance and destination by God and his will. This is why Jesus says to his disciples in the gospel according *Matt* 16:24:

> If any wishes to be a follower of mine, he must leave self behind; he must take up his cross and come with me.

For it is precisely in this, in obedience to the will of the divine Father in following Jesus Christ, in which the happiness and salvation God wants for us lies according to Christian understanding. However, this indirect self-denial of God in the life of the incarnated Son of God only qualifies the relationship of the human nature to the divine nature in the one person of Jesus Christ and therefore does not represent a self-denial of the divine nature in its self-relationship and therefore does not contradict the biblical statement according to *2Tim* 2:13, that God cannot deny himself. For the God of Christianity also loves himself by nature, and according to Christian understanding in a trinitarian way. In the divine Trinity, each divine person always loves himself in his devotion to the other two divine persons, because God's unsurpassable love must necessarily – otherwise it would not be unsurpassable – also be directed towards the unsurpassable, i. e. towards himself. Therefore, in the inner-divine love between the three divine persons, there can be no opposition or contradiction between the love for another divine person and the self-love of each divine person and of all three divine persons for their common divine essence.

4. The true self-love as the measurement of the true love of the other in the understanding of Christianity – against Kierkegaard's pejorisation of self-love, love for partners and love of friendship

But could it perhaps be that human nature in Jesus Christ does not love itself, but only denies itself and only for this reason is the standard and model of the self-denial character and selflessness of the true love of the other according to Kierkegaard? No, because Jesus renewed and confirmed the double commandment of love already established in the Old Testament, namely to love God (with all one's heart, soul and strength) and to love one's neighbour as oneself (cf. *Matt* 22:37-39,; *Deut* 6:5; *Lev* 19:18). In other words, true self-love is, as it were, the measure of true love of the other as understood by Jesus Christ. Kierkegaard's definition of true Christian charity as a completely selfless, self-denying love therefore does not correspond to the biblical and at the same time Jesuan understanding of true charity. True Christian charity is therefore not completely selfless, but always maintains the balance between the self-love or self-perfection of man desired by God and his love for the other, i. e. for everyone else. Kierkegaard is right to assume that Christian love of the other must not include a preferential choice. However, he goes decidedly too far when he attributes to Christian charity a radically selfless, exclusively self-denying character[13]. And Kierkegaard is also not right when, in his exag-

13 - Cf. S. Kierkegaard, *Works of Love*, cit., p. 55: «To love the neighbor, however, is self-denial's love, and self-denial simply drives out all preferential love just as it drives out all self-love». Cf. *ibid.*, p. 56: «Wherever the essentially Christian is, there is also self-denial, which is Christianity's essential form. In order to relate oneself to the essentially Christian, one must first and foremost become sober; but self-denial is the very transformation by which a person becomes sober in the sense of eternity. On the other hand, wherever the essentially Christian is absent, the intoxication of self-esteem is at its peak, and this peak of intoxication is the admired. But erotic love and friendship are the very peak of self-esteem, the I intoxicated in the other I». In this sense, Theodor W. Adorno also accused Kierkegaard of a refraction of nature or a skipping of the natural dimension of interpersonal love; moreover he criticizes the propagated love as a form of a worldless inwardness that is not directed towards the concrete other, but on the abstract neighbour and therein recognises its inhuman objectlessness; Adorno believes that he can identify a hostility to nature of the commandment to love, culminating in the idea of self-sacrifice and yet falling back into mythology; he also sees a reflex of the reification of social reality in the theory of objectless inwardness. From this last point Adorno states the ambivalent failure of the project of *Works of Love*: Kierkegaard's concept of the abstract neighbour, whom powerless love cannot help, is inadequate, but reflects precisely the state of society (cf. T.W. Adorno, *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 3 (1951), pp. 23-38). K.E. Lögstrup (cf. K.E. Lögstrup, *Auseinandersetzung mit Kierkegaard*, Ch. R. Kaiser, München 1968, pp. 85-107) assumes that Kierkegaard's concept of love is central by the idea of sacrifice and the associated categorical difference of human and Christian love; however, this consequently leads to a dualism, which leads to the misunderstanding and rejection,

gerated positivism of revelation or in his radical aversion to everything natural, he only recognises charity, but not self-love and therefore not the love of friends and partners, as being real or true love. Because there is a sensible, healthy and moderate self-love which is not egotistic or selfish, and genuine or true love for a part-

i. e. the failure of love, as the decisive characteristics of Christian love. In this way Kierkegaard misses, according to him, the decisive statements of Christian theology, namely the creation-theological dimension of bodily-passionate love as a naturally given love and as a natural relationship of responsibility. Kierkegaard, on the other hand, played off the relationship with God against human love, ultimately his concept of neighbourly love is «an ingeniously conceived devised system of protection against the other person getting too close» (*ibid.*, p. 101). Lögstrup protests against Kierkegaard's exaggerations in the name of a philosophical ethics of relationship, but overlooks in his highly one-sided and distorted reading, the proximity of Kierkegaard's text could be to such a programme. The only German-language monograph that deals primarily with *Works of Love* has been written by Barbara Müller, (cf. B. Müller, *Objektlose Nächstenliebe. Kierkegaards Verständnis der Nächstenliebe* in *Der Liebe Tun*, Diss., Marburg 1985). For Müller, the love of neighbour represents an inwardness that has no theological means to overcome the qualitative distance to one's fellow man beings; for as religiosity of the immanence it has no relationship to the historical exterior, in which it encounters a concrete paradoxically contingent counterpart (cf. *ibid.*, p. 224). But according to Müller even the concept of religiosity B does not achieve this historical exteriority but is merely a further development of inwardness. Kierkegaard loses the historical concretion to inwardness, because he had no pneumatic concept of history, no understanding of the Word of God that comes objectively from outside, from which the relationship with God and with it the relationship of love as conformitas is only conceivable (cf. *ibid.*, pp. 254-256). With this result Müller can conclude with Adorno's thesis of the historical end of the love of neighbour in Kierkegaard's thinking and at the same time exclude theology from this thesis: Kierkegaard does indeed miss the love of neighbour, but only because he understood it not theologically but philosophically (cf. *ibid.*, p. 27. H. Deuser (cf. H. Deuser, *Die Taten der Liebe: Kierkegaards wirkliche Ethik*, in *Marburger Jahrbuch Theologie* V, ed. by Wilfried Härle/Rainer Preul, Marburg 1993, pp. 117-132), understands Kierkegaard's *Works of Love* as a "real" ethic, i. e. as an unconditional ethic of duty that also encompasses the concrete situation of action. Deuser shows how Kierkegaard's ethics in *Works of Love* is primarily interested in the category of the "ethical situation" and attempts to interpret the reality of this situation (cf. *ibid.*, pp. 121-122); this ethics is thus ontologically orientated. From this ontological-hermeneutical intention comes Kierkegaard's radical critique of all wordly relations, which only recognises human freedom in the sense of the Lutheran "sub contrario". From this point of view Deuser considers *Works of Love* as an appropriate phenomenological unfolding of the fundamentally religious dimension of the ethical situation (cf. *ibid.*, p. 129); cf. also A. Grøn, *Liebe und Anerkennung*, in «KuD» 40, (1994), pp. 101-114; Id., *Gegenseitigkeit in Der Liebe Tun?*, in *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning it*", ed. by N.J. Cappelørn and J. Stewart (Kierkegaard Studies. Monograph Series vol.1), Berlin/New York 1997, p. 221-237. Grøn interprets Kierkegaard in terms of theory of subjectivity and arrives from here to an impressive and decidedly close to the text perception of the intersubjectivity theme in *Works of Love*. Such intersubjectivity is analysed by Grøn, based on the paradigm of subjectivity, both described structurally and in terms of communication processes. In the first case, it is a question of the structure of reciprocity as a form of a subject's prior reference to another person, in the second case it is the process of mutual recognition between these two subjects. The prior-structural reciprocity is to be distinguished in *Works of Love* from another, negatively valued concept of reciprocity. Grøn develops the concept of recognition by an interpretation of the semantics of seeing, which he considers a central figure of thought in *Works of Love*.

ner or a friend is by no means just passionate self-love, which, according to Kierkegaard, is based on a purely natural or instinctive inclination and affection for a certain person[14] and would therefore spring from a self-centred interest or egoistic self-love on the part of the person making the choice[15].

Why isn't Kierkegaard right with this pejorative characterisation of partnership and friendship love? Because the good partner and the good friend must always also be concerned with the true well-being of the beloved partner or the beloved friend and thus with him or her and not only, as Kierkegaard wrongly assumes, with God.

5. Love of the other as the criterion of the selflessness in true self-love and in true partnership love and love of friendship

Kierkegaard is therefore not right in his pejorisation of true love of friendship and partnership; what he is right about, however, is the fact that true love of the other, which must apply to every needy other and thus in principle to all others, is more similar to the universal and uniform character of true divine love ad extra, i. e. to others, than love of friendship and partnership, because the latter involves a preferential choice and therefore cannot be universal. In his characteristic dialectical exaggeration of this comparison, Kierkegaard expresses this idea as follows:

> Insofar as you love the beloved, you are not like God, because for God there is no preference, […]. Insofar as you love your friend, you are not like God, because for God there is no distinction. But when you love the neighbor, then you are like God[16].

Because the neighbour or the other is every needy person who becomes my neighbour through his or her unconditional equality with me before God, love for the other is the eternal equality in love, which is why God is the intermediate destination in selfless love for the other[17]. For according to Kierkegaard love of the

---

14 - Cf. S. Kierkegaard, *Works of Love*, cit., p. 56: «At the peak of erotic love and friendship, the two actually do become one self, one I. This is explainable only because in preferential love there is a natural determinant (drive, inclination) and self-love, which selfishly can unite the two in a new selfish self».

15 - Cf. *ibid.*, p. 53: «Christianity has misgivings about erotic love and friendship simply because preferential love in passion or passionate preference is actually another form of self-love». *Ibid*, p. 54: «But how can devotion and unlimited giving of oneself be self-love? Indeed, when it is devotion to the other I, the other self». Cf. also note 13.

16 - *Ibid.*, p. 63.

17 - Cf. *ibid.*, p. 60: «The neighbor is every person […]. He is your neighbor on the basis of equality with you before God, but unconditionally every person has this equality and has it unconditionally». Cf. *ibid.*, p. 58:

other is pure spiritual love, in which the loving self is purely spiritually determined, because the other is a purely spiritual destination, while the friend is a soul-spiritual destination and the beloved is a sensual-soul-spiritual destination[18]. However, Kierkegaard at least suspects that a total rejection of partnership and friendship love would not be compatible with the Christian understanding of love. That is why he tries to make love of the other the criterion of the selflessness both in true self-love and in true love of partners and friends. That is why he also says:

> Just as this commandment [sc. the commandment to love one's neighbor] will teach everyone how to love oneself, so it also will teach erotic love and friendship genuine love: in loving yourself preserve love for the neighbor; in erotic love and friendship, preserve love for the neighbor[19].

And a little later he says:

> Love the beloved faithfully and tenderly, but let love for the neighbor be the sanctifying element in your union's covenant with God. Love your friend honestly and devotedly, but let love for the neighbor be what you learn from each other in your friendship's confidential relationship with God![20]

6. Conclusion: Which love is it that endures?

Let's come to the conclusions of our considerations: which love is it that endures? According to Kierkegaard, it is at first and foremost man's selfless love of God[21] and secondly our selfless love of our neighbour, which, as he says, possesses the perfections of eternity[22], which therefore endures in eternity for us. For Kierkegaard, love of God is the intermediate determination, i. e. the enabling reason, of the love of the other and, mediated by the love of the other, also the enabling reason for the selflessness in true love of the partner and friend, which, however, also has an intrinsic value that unfortunately remained hidden from Kierkegaard. Despite all the justified criticism of Kierkegaard's intellectual and verbal

«Love for the neighbor is therefore the eternal equality in loving, but the eternal equality is the opposite of preference».

18 - Cf. *ibid.*, pp. 56-57.

19 - *Ibid.*, pp. 61-62.

20 - *Ibid.*, p. 62.

21 - Cf. *ibid.*, pp. 57-58: «Ultimately, love for God is the decisive factor; from this originates love for the neighbor […]. But the Christian love commandment commands loving God above all else, and then loving the neighbor […]. Love God above all else; then you also love the neighbor and in the neighbor every human being. Only by loving God above all else can one love the neighbor in the other human being».

22 - Cf. *ibid.*, p. 65: «Love for the neighbor has, namely, the perfections of eternity».

exaltations and radicalisms, this result of his theory of interpersonal love seems to me to be essentially worthy of approval: that it is ultimately and actually the divine love which is both selfless and at the same time not selfless, that it is divine love alone which in itself and as acquired by us endures for us and that we endure in it for ever and ever, that means in eternity.

MARKUS ENDERS
Professor for Christian Philosophy of Religion at the Faculty of Theology at the University of Freiburg (Germany)
markus.enders@theol.uni-freiburg.de

L'irriducibile resto dell'amore

di Carla Canullo

After being relegated for so long to a subject that philosophy did not deal with or dealt with only marginally, the centrality of love has asserted itself as a way of grasping the core of thought. There are many reasons for this, as are the philosophical paths that have dealt with them. Among these reasons and paths, the contribution of the well-known crisis of the onto-theological concept of God cannot be ignored, a crisis that has led to a revival of love in philosophy as a way of renaming God. However, he revived it by emphasising the paradoxical nature of love itself. The essay, which questions the meaning of love as a paradox, starting from the paradoxes of the infinite, proposes to understand love itself as infinite in order to finally grasp love as a relation, showing, with Kierkegaard, its irreducibility.

Keywords: Paradox, Infinite, Rest, Derrida, Kierkegaard

1. *Status* di una questione che non ha smesso di ri-darsi

Anche il solo tentativo di ricostruire lo *status* della questione dell'amore, persino limitandosi alla sola filosofia, sarebbe legittimamente tacciato di essere presuntuoso e destinato al fallimento, trattandosi di una questione infinita. In che senso, tuttavia, la questione che concerne l'amore *lo è* – ossia è *infinita*?

In primo luogo, essa lo è perché non ha smesso di affacciarsi, come una sorta di filone carsico, nel corso della storia della filosofia – osservazione banale che, tuttavia, va sempre ridetta per tornare ogni volta a esserne consapevoli. In secondo luogo, essa si contraddistingue per il tratto infinito che è posseduto perlomeno da alcuni paradossi – i paradossi dell'infinito. Tratto che tuttavia sarà fatto apparire soltanto dopo che tale questione sarà stata individuata essa stessa come paradosso[1], secondo quanto Amleto dice a Ofelia in un noto passo della tragedia a lui dedicata[2].

Il testo è conosciuto: per smascherare l'assassino del padre Amleto finge di essere pazzo e, scegliendo di incarnare questo paradosso, rinuncia anche all'amore di e per Ofelia. Il dialogo tra i due amanti, anch'esso noto, si tesse attorno alla bellezza e all'onestà. Ad Amleto che le chiede se "è onesta", Ofelia, perplessa risponde: «Con chi potrebbe meglio accompagnarsi la bellezza, se non con l'onestà?». E Amleto: «La bellezza ha tal potere da far dell'onestà la sua ruffiana, più di quanto non possa l'onestà fare a sua somiglianza la bellezza». E conclude: «Questo un tempo pareva un paradosso, ma ora i tempi provano che è vero. Una volta vi amavo»[3]. Se allora per un verso il principe di Danimarca parla del paradosso dell'amore per Ofelia, per altro verso afferma che tale paradosso il tempo lo ha risolto mostrando che in realtà non era tale perché *ora* ha i tratti del "vero". Il lettore sa, invece, che tale verità è menzogna e che il paradosso dell'amore, lungi dall'essere stato risolto dalla verità, si è riversato in un altro paradosso, quello della pazzia. Com'è infatti possibile che un paradosso si risolva e soprattutto perché, *insieme*, bellezza e onestà sembravano un paradosso? Azzardo una risposta, non shakespeariana: onestà e bellezza, *insieme*, sono "ragioni insufficienti" dell'amore che, tut-

1 - Come Adriano Fabris ha messo in evidenza in *I paradossi dell'amore. Fra Grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000. Scrive Fabris per spiegare questi paradossi: «Fin dal mondo antico […] ben si sa che l'amore è ferita e guarigione al tempo stesso. E dunque che esso condivide con altri fenomeni la natura ambigua del *pharmakon*, di ciò che è veleno e medicina insieme» (*ibid.*, p. 9). E prosegue: «Può emergere così il vero e proprio carattere paradossale dell'amore: un carattere che solo la filosofia – e non quindi l'arte, la letteratura, la psicologia, l'esortazione religiosa, e neppure il sano buon senso di chi ormai si ritiene esperto delle cose della vita – è in grado di approfondire davvero» (*ibidem*).

2 - W. Shakespeare, *Amleto*, ed. it. G. Raponi, *Liberliber*, edizione elettronica, 2016, atto 3, scena 1.

3 - Sono stati riassunti passaggi di *ibidem*.

tavia, appare (e non può non apparire che) con esse *ma* 1) superandole entrambe e 2) dandosi come ragione a se stesso. Né la sola bellezza, cioè, né la sola onestà, né la loro somma è "amore". Eppure quest'ultimo si manifesta *nel* manifestarsi di bellezza e onestà che, tuttavia, al contempo eccede. Ecco perché l'amore un tempo pareva un paradosso, ossia perché i suoi *inaggirabili* dati ontici (bellezza e onestà, o altri che potrebbero essere aggiunti) non lo spiegano. Mentendo per vendicare la morte del padre, Amleto *deve* mentire anche a Ofelia e a se stesso, mentendo davanti a un paradosso che egli nega – il paradosso di un amore che, con ciò, attesta l'insufficienza di onestà e bellezza. Il che ci conduce a un terzo elemento di questo *status* della questione, ossia il mostrarsi, o l'apparire stesso, del paradosso *versus* la sua soluzione nella verità.

Quando Aristotele, in *Fisica* VI, 9, introduce quei paradossi noti come "i paradossi di Zenone", non utilizza il termine *paradoxon*, ma il verbo παραλογίζομαι che significa ragionare con falsità, oppure rovesciare il ragionamento. Un altro celebre paradosso, quello di Menone, lo conferma, ché Socrate afferma che tale ragionamento è in realtà un'aporia. L'amore, però, non è paradosso in questo senso, ossia ragionamento aporetico. Esso – almeno attenendoci a quanto fin qui appreso anche grazie alla libera interpretazione shakespeariana – è paradosso perché eccede ciò che il ragionamento riconosce e conosce (ossia la bellezza e l'onestà che possono associarsi e darsi *insieme*). L'amore appare come *eccesso del paradosso* o *eccesso paradossale* in quanto irriducibile all'insieme degli elementi o dati presenti – e dunque appare come eccesso irriducibile al ragionamento. Apparendo in tal modo, tuttavia, non lo fa come un *apax*, ché l'amore non è il solo paradosso *non* costruito dal ragionamento e che si produce, per così dire, a partire da se stesso. Un altro caso di paradosso che si manifesta a partire da sé e che finalmente conduce allo *status* infinito della questione dell'amore, sono i paradossi dell'infinito.

Lo ha mostrato Agustín Rayo in *On the Brink of Paradox: Highlights from the Intersection of Philosophy and Mathematics*[4], dove l'autore distingue tra "boring and interesting paradoxes". Se *boring* sono i paradossi che conducono a vicoli ciechi e il cui problema è la legittimità del ragionamento esposto (tra questi paradossi rientrano anche i suddetti "ragionamenti rovesciati"), *interesting* sono invece i paradossi che sorgono per "ciò di cui essi trattano" e che quindi sono capaci di aprire nuove questioni manifestando "novità". Tra tali paradossi vi sono, scrive Rayo, quelli riguardanti l'infinito, paradossi *interesting* perché generati dall'infinito stesso del quale fanno apparire «different sizes»[5]. Perciò in questo caso, è l'infinito

4 - Cfr. A. Rayo, *On the Brink of Paradox: Highlights from the Intersection of Philosophy and Mathematics*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2019.

5 - *Ibid.*, p. IX.

stesso a "venire alla mente" suscitando i "suoi" paradossi. Ma che cosa questi ultimi hanno a che fare con l'amore? Oppure: possono riguardare *anche* l'amore – questione infinita? Sì, sebbene ciò vada detto in modo indiretto.

Va detto in modo indiretto perché l'infinito non è, nel caso dell'amore, né un aggettivo (a dire che l'amore, "in sé", e non le singole forme in cui accade, è infinito perché sempre può rigenerarsi e rinnovarsi), né un sostantivo (come si direbbe nel caso dell'"Infinito in quanto amore", per nominare, ad esempio, Dio). L'infinito, invece, *giace* nell'amore, al punto che i due termini possono essere scritti insieme – infinito-amore. Con questo discutibile lemma, scelto in luogo di figure più chiare e note, come ad esempio il chiasmo che permetterebbe di pensare l'incrocio di amore e infinito, si vuole indicare che la questione dell'amore non ha cessato, nel corso della storia del pensiero, di ri-darsi perché esso non si limita a incrociarsi con l'infinito ma l'infinito stesso giace nell'amore facendo sì non soltanto che esso si ri-dia ma, anche, che esso origini il proprio paradosso. In altri termini: il paradosso dell'amore è paradosso istituito dall'infinito-amore, ovvero è il paradosso che non la logica crea ma che l'infinito-amore fa nascere e di cui soltanto esso – e, di nuovo, non il *Logos* (ragione o intelletto) – è l'orizzonte manifestativo. Il paradosso dell'amore perciò si manifesta a partire da sé e nel proprio orizzonte per l'infinito che giace in esso e che lo fa apparire ogni volta come "amore" riaprendo, per il pensiero, la sua questione. Quale infinito lo può, tuttavia? Ovvero: come intendere l'infinito che giace nell'amore, come vuol segnalare il lemma "infinito-amore"? Almeno un caso nella storia del pensiero autorizza tale grafia. Si tratta della riflessione svolta dai Padri Cappadoci sull'infinito e la relazione trinitaria.

Nel *Contro Eunomio*, Gregorio di Nissa parla della relazione tra le persone divine come unità relazionale nella quale identità e differenza divine s'integrano costituendo con ciò la vita stessa dell'unità divina. Quest'ultima è una relazione vivente di tre persone i cui tre nomi ci dicono che Dio è uno e non uno[6] e che quel Dio che con la ragione cogliamo come uno, dalla fede è rivelato come Padre, Figlio e Spirito Santo, inseparabili pur se distinti[7]. E quando il Dio Uno e Non-Uno è nominato Padre, non lo si pensa in sé solo, ma lo si pensa nella relazione che tale immagine implica[8]. Qui la comprensione dell'Uno accade come comprensione di tre legati da una relazione vivente che Gregorio chiama *agape*[9].

Questa relazione (divina) vivente è eterna e si dà da pensare, scrive ancora il Nisseno, al modo del circolo. Relazione circolare, tuttavia, non è "cerchio" ma mo-

6 - Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio*, PG 45, 469 A.

7 - *Ibid.*, PG 45, 469 B.

8 - Come possono essere intesi sia i passi in *ibid.*, PG 45, 469 B e 477 C.

9 - Cfr. in tal senso Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, PG 46 96C-97A.

vimento che procede rimanendo in sé e, in questo senso, è ἀόριστον, infinito. Un genere di infinito che già Basilio, riferendosi alla Trinità, distingueva dall'infinito espresso dal termine ἄπειρον[10], il quale indica l'infinito matematico indeterminato al contrario di ἀόριστον che, costruito come negazione del verbo ὁρίζω, «pongo limiti, orizzonti», è infinito in quanto si dà a partire dal proprio orizzonte, senza che altre condizioni lo precedano. Ora, tale concezione dell'infinito (non indeterminato), in Gregorio di Nissa è quanto permette di cogliere la relazione divina di amore vivente ed eterna; relazione che è *movimento* che procede rimanendo in sé e, in tal senso è ἀόριστον, *infinito*; infinito in quanto sovrabbondanza di vita e amore che non cessa di rigenerarsi.

Niente vieta di cogliere questo infinito, che nella vita della Trinità è relazione-movimento infinito di *agape*, come l'infinito che giace nell'amore. L'infinito-amore, allora, è una questione che si riapre e ri-dà non perché è razionalmente posta ma perché è originariamente data nell'infinita relazione divina. Essa, cioè, è data dal darsi del movimento di continua rigenerazione che l'infinito-ἀόριστον dà e non smette di dare come sovrabbondanza di relazione rigenerata. In questa rigenerazione la questione dell'amore si ridà rigenerandosi e facendo apparire quel "proprio" paradosso che, così come l'infinito-ἀόριστον, è orizzonte a se stesso e si dà soltanto a partire da sé. L'infinito-amore, dandosi come sovrabbondanza che rigenera sé nelle relazioni che istituisce e inaugura, si dà come paradosso il cui orizzonte manifestativo non è la logica ma che si dà soltanto a partire da sé[11].

2. Il resto e il paradosso

In modo indiretto, e dunque transitando attraverso un senso di infinito che la riflessione sulla relazione trinitaria ha inaugurato, si è arrivati al modo in cui si dà il paradosso dell'amore – ossia a partire da sé. Un paradosso irrisolvibile perché non è posto dalla logica che ne cerca soluzioni ma perché si pone a partire da sé. Ciò detto può, questo paradosso, essere quanto resta dell'amore, il suo irriducibile resto? Ancora una volta soltanto una via indiretta lo potrà confermare o smentire. Occorre una via indiretta perché di per sé l'amore non resta ma, al contrario, si riversa. Caratteristica del darsi e ri-darsi dell'infinito-amore è infatti il suo manifestarsi a partire da sé in quanto esso, dandosi, si manifesta nell'incessante rigenerarsi di relazioni. Manifestandosi, poi, si dà *come* amore senza resto – si dà cioè

10 - Cfr. Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium*, libro 1, 7, PG 31, coll 525.

11 - Nel linguaggio utilizzato e l'orizzonte manifestativo più volte annunciato si rifanno esplicitamente alla declinazione fenomenologica appresa da e con Jean-Luc Marion, del quale queste e altre pagine sono debitrici.

totalmente e in ciò si manifesta, si tratti di *agape* o *eros*. Si dà, ancora, senza resto perché dandosi come amore non riserva niente per sé ma si riversa nell'amato manifestandosi, con ciò, come "amore". Perché, allora, insistere sul "resto"? Perché a ben vedere esso riguarda la questione dell'infinito-amore e del paradosso fin qui detta. La riguarda perché dandosi sempre e di nuovo, tale questione si dà dando (ciò che) essa non ha – in quanto non dà un "bene possedibile". Un passaggio attraverso Derrida, passaggio la cui rapidità è giustificata dalla notorietà delle questioni che il filosofo francese ha svolto, lo conferma.

"Donner le temps", donare il tempo o il dono del tempo, è impossibile, per il filosofo francese, perché il tempo non lo si ha. Commentando la celebre lettera di Madame de Maintenon a Madame Brinon che dice «Le roi prend tout mon temps ; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner»[12], Derrida commenta che il tempo, così come Lacan ha detto proprio a proposito dell'amore, non lo si ha come si hanno gli oggetti e dunque non lo si può d(on)are. In *Feu la cendre*[13] il tema del resto, in *Donner le temps* decostruito per arrivare alla questione del dono oltre lo scambio, dispiega poi la decostruzione della presenza:

> Se un luogo medesimo si cinge di fuoco (e si riduce infine in cenere, è tomba come nome), quel luogo non è più. Resta (come resto) la cenere. Vi è là cenere, dovrai perciò tradurlo: la cenere non è, non è ciò che è. Essa resta *di* ciò che non è, al fine di richiamare al fondo friabile di sé nient'altro che non-essere o impresenza. L'essere senza presenza non è stato, e non sarà nemmeno là ove vi è la cenere e dove quest'altra memoria dovrebbe parlare. Là cenere vuol dire la differenza tra ciò che resta e ciò che è[14].

E poco dopo:

> La cenere non è niente che sia al mondo, niente che resti come essente. Essa è piuttosto l'essere che c'è – è un nome dell'essere che c'è, che è là, ma che, donandosi [...] non è nulla, un resto che resta al di là di tutto ciò che è, un resto che resta impronunciabile al fine di rendere possibile il dire in quanto non è nulla[15].

Derrida decostruisce la presenza per cogliere l'in-apparente *différance*, e il resto è questo scavarsi della *différance* per e grazie alla decostruzione. Allo stesso modo di questo resto, l'amore "non è" – ovvero si dà non perché "innanzitutto è" ma in quanto infinito-amore che rigenera relazioni in quell'infinito muoversi che lo manifesta e dà. In tal senso anche il paradosso dell'infinito-amore è *resto* in quan-

---

12 - J. Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, p. 11.

13 - Id., *Feu la cendre,* tr. it. *Ciò che resta del fuoco*, a cura di S. Agosti, SE, Milano 2000.

14 - *Ibid.*, p. 23.

15 - *Ibid.*, p. 65.

to, pur non essendo qualcosa, pur non potendosi ridurre o ricondurre a una sola delle sue figure (si tratti di *agape*, *eros*, *philia*), il suo paradosso *resta*, ossia si dà e con ciò, rigenera e "resta" dandosi. Ciò che resta dell'amore, nel trasformarsi delle sue figure, è quanto ne rende possibile il suo infinito ri-darsi – infinito-amore. Ma, anche, questo infinito è ciò che dà il suo paradosso e, dunque, si può aggiungere a quanto detto, ciò che resta è l'infinito-amore in quanto paradosso, o il paradosso dell'infinito-amore.

L'amore non è un resto in quanto «resta al di là di tutto ciò che è»[16] ma esso *resta* in quanto relazione qualitativamente infinita che non smette di rigenerarsi e rigenerare il suo paradosso. Questo paradosso perciò è resto che resta perché non si riduce né smette mai di inaugurarsi e, con ciò, di essere la propria dis-misura. Perciò l'infinito-amore, donandosi è "un resto che resta al di là di tutto ciò che è" ma che, anche, *resta come* possibilità del darsi, ri-darsi e ri-generarsi dell'amore in tutte le sue figure. Di conseguenza, il resto dell'amore è il suo paradosso, ossia quel paradosso che esso stesso *genera* e che lo manifesta come infinito-amore. Un paradosso con il quale l'infinito-amore accade e che è "il resto dell'amore" – o ciò che resta dell'amore.

Tale resto, così come la cenere, "non è" perché l'orizzonte che lo manifesta "non è" l'essere. A differenza della cenere, però, non è resto di ciò che non è più (ossia del fuoco). Questo scambio di essere/non essere non accade nell'infinito-amore perché esso, dandosi e manifestandosi *as such*, lo fa non a partire dall'essere ma *in* e *come* quel paradosso che gli offre la possibilità che di esso si parli. A differenza del resto della cenere, perciò, il paradosso come resto dà altro e di più, come Søren Kierkegaard, più di altri, permette di cogliere introducendo un elemento che non si dà nel derridiano "feu la cendre" ma che invece si dà nel resto/paradosso dell'amore, ossia la contraddizione. Di nuovo, tuttavia, così come il paradosso dell'infinito-amore non è discorso logico rovesciato ma si istituisce per il darsi stesso dell'amore, allo stesso modo la contraddizione kierkegaardiana non è logica o antitetica come quella hegeliana.

In *Esercizio del cristianesimo*[17], infatti, a proposito dell'Uomo-Dio Kierkegaard scrive che Egli è un segno di contraddizione, ossia è «un segno che contiene in sé una contraddizione»[18], ovvero «segno il quale, nella sua composizione, contiene una contraddizione»[19]. La contraddizione, tuttavia, è tale non per la logica che la

16 - *Ibidem*.

17 - S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, in Id. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di G. Reale, traduzioni di C. Fabro, Bompiani (Kindle Edition), Milano 2013.

18 - *Ibid.*, p. 1992.

19 - *Ibidem*.

analizza ma perché l'Uomo-Dio «doveva "rendere manifesti i pensieri dei cuori"»[20]. A differenza delle dottrine moderne che non vedono alcuna contraddizione tra il Dio pensato e l'uomo che lo pensa, e dunque a differenza di ogni onto-teo-logia più o meno consapevole dell'aver tolto la contraddizione tra Dio e il pensiero che lo concepisce, l'Uomo-Dio è segno di contraddizione perché, attirando verso di lui il nostro sguardo, «c'è qualcosa che ci obbliga a guardare: ed ecco che, quando si guarda, ci si vede come in uno specchio, si finisce per vedere se stessi oppure è colui che è il segno di contraddizione che vi guarda nel fondo del cuore mentre voi fissate gli occhi sulla contraddizione»[21]. Inoltre, «la contraddizione quando è presentata a un uomo – se si riesce a farlo guardar dentro – è uno specchio: quando quest'uomo giudica, bisogna che diventino manifesti i pensieri che abitano in lui»[22]. Infine, e soprattutto, la contraddizione «è un enigma; ma, mentre l'uomo cerca di risolverlo, diventano manifesti i pensieri che abitano in lui a seconda del modo col quale egli cerca di risolverlo. La contraddizione esige da lui una scelta e tanto nell'atto di scegliere come in ciò che sceglie l'uomo manifesta se stesso»[23].

Fin qui Kierkegaard, con il quale si può tornare ora al resto e al paradosso aggiungendo a quanto già visto il motivo della scelta, nella quale, «l'uomo manifesta se stesso»[24]. Una scelta che il paradosso e la contraddizione formulati dalla logica non richiedono e che invece si mostra quando essi sono sottratti alla logica e appaiono inaugurando il proprio orizzonte manifestativo – quell'orizzonte che fa sì che l'infinito-amore si manifesti.

3. L'irriducibile resto dell'amore

Dopo aver posto la possibilità di individuare l'amore come questione che si pone e ri-dà per l'infinito che in essa giace e che la fa apparire come paradosso, quest'ultimo è stato individuato come resto dell'amore; un resto che domanda che davanti a esso si scelga. Rimane tuttavia da vedere perché ciò accada e, soprattutto, se sia *soltanto* davanti alla contraddizione dell'Uomo-Dio che l'uomo deve scegliere oppure se ciò valga anche per il paradosso di cui qui si è trattato (il paradosso dell'infinito-amore) – un paradosso che è istituito dall'amore stesso e che non è l'esito di un ragionamento fallace.

---

20 - *Ibid.*, p. 1994.
21 - *Ibid.*, p. 1996.
22 - *Ibidem.*
23 - *Ibidem.*
24 - *Ibidem.*

Non essendo esito di un ragionamento, manifestandosi soltanto a partire da se stesso e dall'infinito che incessantemente ne rilancia la questione, tale paradosso è anche *irriducibile* in quanto non può essere eliminato e ridotto. Ridurlo o eliminarlo, infatti, implicherebbe prima che se ne possa disporre così come si dispone di un ragionamento logico. Invece, di questo paradosso non si dispone e sempre la sua questione incessantemente rinasce e potrà rinascere per consegnarsi alle legittime esigenze del pensiero. L'abbondanza delle figure che l'amore ha assunto e continua ad assumere anche in filosofia lo conferma. Il che, tuttavia, può essere detto anche del "resto" che è stato esemplificato con Derrida. Che cosa li differenzia, allora? Certamente lo fa la scelta che il paradosso e la contraddizione domandano e che è stata introdotta con Kierkegaard. Ma in che modo tale scelta può avere a che fare con l'irriducibile e, soprattutto, con l'irriducibile resto dell'amore? Forse, essa lo concerne se giace nell'irriducibile così come l'infinito giace nell'amore, il che tuttavia va ancora mostrato e, per farlo, se ne mostrerà a titolo esemplificativo un caso.

Tale irriducibilità è stata, infatti, portata a manifestazione dall'*ego amans* di Jean-Luc Marion. Questi coglie il senso dell'*ego* dopo aver messo tra parentesi la certezza teoretica e teorica che fa dell'*ego* un principio certo di sé. Lo fa esercitando la riduzione tramite la domanda "*cui prodest*? a che giova?", declinazione filosofica del "vanitas vanitatum" biblico, mostrando che mentre la certezza non dà alcuna assicurazione all'*ego* sul fatto di esistere, l'amare e l'essere amato da altrove lo fa[25]. Ciò che resta quando di tutto si è mostrato l'inanità è l'*assurance*/assicurazione di essere amati da altrove e di poter amare. Contro questo *ego amans* e amato, la vanità non può nulla: esso è irriducibile in quanto resiste a ogni riduzione perché la sua *assurance* non gli appartiene ma gli viene da altrove (ché si ama altri e si è amati da altri). Si dirà allora che ogni residuo o resto della messa tra parentesi universale o del dubbio in realtà sono irriducibili, il che è vero: l'*ego*, il mondo, l'essere, il vissuto di trascendenza e/o di immanenza, sono soltanto alcuni degli irriducibili che la sospensione di ogni realtà che ci circonda e il dubbio fanno manifestare senza poterli produrre. Tuttavia, tali irriducibili, a ben vedere, non sono altro che quelle condizioni *irrinunciabili* con le quali la vita si dà. L'*ego* (individuazione del vivente) è la condizione *irrinunciabile* per la quale ognuno vive in quanto è (più o meno) consapevole della vita; il mondo è il suolo *irrinunciabile* affinché la vita si svolga; i vissuti di trascendenza e immanenza caratterizzano ogni relazione con la realtà che il vivente esperimenta. L'irriducibile, o meglio, gli irriducibili sono in tal senso *irrinunciabili condizioni per essere* "*qui e ora*". Ciò non implica, tutta-

25 - Su questa riduzione si veda la Prima Meditazione di J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

via, che essi siano caratterizzati dalla necessità o che siano vincolanti. Al contrario, sappiamo quanto discussa sia, perlomeno in filosofia, la questione dell'*ego* e del soggetto, del quale da tempo è stata annunciata la crisi; lo stesso potrebbe essere detto degli altri irriducibili individuati, tutti *irrinunciabili* ma non per questo *irrifiutabili* (o non rifiutabili). Ogni irriducibile, cioè, pur se riconosciuto come tale, può comunque essere rifiutato, contestato, messo in discussione. Una scelta, perciò, è domandata davanti a ogni irriducibile, irrinunciabile ma non per questo irrifiutabile.

Ciò può essere detto anche del paradosso dell'infinito-amore. Esso è un resto irriducibile perché è indisponibile, come è stato detto. È irrinunciabile così come lo è ogni relazione vivente, ché in questo modo è stato individuato fin dall'inizio indicando l'infinito come ἀόριστον della relazione trinitaria. Ciononostante, tale paradosso può essere rifiutato e davanti a esso si sceglie, accogliendolo o rifiutandolo così come occorre fare accade davanti a ogni relazione possibile. L'irriducibile resto dell'infinito-amore è allora l'irrinunciabile paradosso che tuttavia domanda una scelta – si tratti del suo accoglimento o del suo rifiuto. Ma c'è anche altro che caratterizza tale paradosso, ed è il suo tratto di verità, il che ci riconduce al nostro inizio, dove Amleto, fingendo la pazzia, mente affermando la soluzione del paradosso *nella verità*[26]. Con una differenza, tuttavia: lì il vero era annunciato per solvere il paradosso, qui invece lo si introduce per cogliere se e come si accompagni a esso – come di nuovo Kierkegaard ci apprende.

Il filosofo danese, in *Briciole filosofiche*, nell'intermezzo in cui parla dello scandalo, scrive che «la sua scoperta è opera – se si può dir così – non dell'intelletto ma del paradosso, perché come la verità è *index sui et falsi*, così lo è anche il paradosso e il paradosso non comprende se stesso, ma è compreso da parte del paradosso. Mentre perciò lo scandalo, comunque si esprima, suona da un'altra parte, anche dalla parte opposta, è però il paradosso che risuona in esso, e questa è un'illusione acustica. Ma se il paradosso è *index sui et falsi*, allora il paradosso può essere considerato come la prova indiretta per la sua esattezza»[27].

Tanto la verità quanto il paradosso sono dunque *index sui et falsi*. Ma se questo è vero per il paradosso in generale (punto cui si arriva con Kierkegaard), niente vieta di estenderlo al paradosso fin qui seguito, il paradosso dell'infinito-amore. E se 1) questo paradosso è irriducibile resto, e, soprattutto, irriducibile resto dell'infinito-amore; e se 2) verità e paradosso si coestendono in quanto *index sui et falsi*,

---

26 - «Questo un tempo pareva un paradosso, ma ora i tempi provano che è vero. Una volta vi amavo» (W. Shakespeare, *Amleto*, cit., atto 3, scena 1.). In un certo senso H. Field, in *Saving Truth from the Paradox* (Oxford University Press New York 2008) direbbe la stessa cosa, opponendo nel suo libro verità e paradosso.

27 - S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 652.

allora 3) anche l'amore, avendo a che fare con il paradosso, avrà (o almeno potrebbe avere) a che fare con la verità. E così come l'irriducibile è irrinunciabile ma non irrifiutabile, avendo a che fare con l'irriducibile paradosso dell'infinito-amore, anche la verità sarà irrinunciabile ma non irrifiutabile. Di quale verità potrà trattarsi, tuttavia?

Forse, della verità della relazione, ché l'amore è stato inteso come l'infinita relazione il cui paradosso si manifesta a partire da sé. Irriducibile, allora, come lo è ogni relazione, anche la verità sarà irrinunciabile ma non irrifiutabile, così come l'amore lo è. Questo infatti, se inteso come infinita relazione, è irrinunciabile perché tutti siamo relazione senza che perciò tale relazione sia irrifiutabile e necessitante. Perché, tuttavia, parlare anche di verità della relazione e non soltanto di "relazione"? Che cosa vi aggiunge la verità? *Niente*, perché l'infinito-amore si manifesta di per sé, da sé e basta alla propria manifestazione. Eppure vi aggiunge *tutto*, perché essendo *index sui et falsi* investe di sé *tutto*, anche l'amore – o l'infinito-amore. Di fronte a questa verità, irriducibile per quanto detto, e all'infinito-amore da essa investito, sempre e di nuovo una scelta è e sarà domandata. La scelta che l'irriducibile amore domanda per continuare a ri-darsi al fine di continuare a rigenerarsi nelle relazioni in cui accade. Di inizio in inizio, secondo inizio che non avranno mai fine.

CARLA CANULLO
Professoressa ordinaria di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Macerata
carlacanullo13@gmail.com

Gratuità e gratitudine. Il movimento dell'amore nel pensiero di Klaus Hemmerle

di Viviana De Marco

Self-giving and thanks-giving could represent the two-ways movement of the dynamic of love in Klaus Hemmerle's thought, offering new suggestions on philosophical, theological and aesthetical level. The two terms are deeply interrelated, and build together the "circle of a permanent Easter", whose inner logic shows the dynamic of freedom in self-giving and the dynamic of gratefulness in receiving. Gratefulness as awareness and free answer in receiving the gift is no long a merely mood, but becomes the hermeneutic key which can highlight on the ontological level the lines of Trinitarian Ontology, on the theoretical level the perspective of verdankendes Denken *as gratefulness in the way of thinking, on anthropological level the mutual relationships and selfgiving as main basis for personal identity, on the aesthetical level the perspective of gratefulness for Art, artistic talent and beauty conceived as gifts*

Keywords: Self-giving, Thanksgiving, Dynamic of Love, Gratefulness, Gift

Gratuità e gratitudine. Un'endiadi che richiama in modo immediato ed intuitivo nelle lingue neolatine il termine grazia insieme al termine grazie e che fonde insieme la grazia come dono inaspettato e gratuito da parte di Dio e il grazie come risposta da parte dell'uomo. Ci siamo permessi già in prima battuta di definire endiadi il rapporto tra grazia e gratitudine, ma è fondamentale precisare che i due termini non sono congiunti da un legame di necessità, ma da un legame che passa per la libertà del riconoscere e accogliere il dono, nel movimento tra sentirsi in debito ed essere grato. Non sempre infatti gratuità e gratitudine sono percepite come un'endiadi: spesso si dà per scontato l'esistenza propria e di tutto ciò che esiste, mentre sin da Platone e Aristotele la filosofia nasce dalla meraviglia davanti all'essere, da uno sguardo di stupore capace di interrogarsi sulla gratuità di tutto ciò che esiste. Talvolta invece si potrebbe percepire la gratuità a livello ontologico ed esistenziale considerando il fatto di essere come un dono, ma dissociando di fatto la gratuità ricevuta dalla gratitudine come risposta. Si potrebbe quindi prendere atto della gratuità dell'esistenza umana e di ciò che esiste senza una metanoia dei fondamenti dell'essere e del pensiero, che potrebbero restare autocentrati ed autoreferenziali senza esprimere gratitudine, esattamente come nell'episodio evangelico dei dieci lebbrosi guariti dei quali uno solo torna indietro a ringraziare. Gratuità e gratitudine. Movimento dell'amore che prende liberamente l'iniziativa di donarsi in modo gratuito e non scontato, movimento dell'amore che accoglie il dono nella consapevolezza della non ovvietà, della non deducibilità, della gratuità. Dunque, un unico movimento dell'amore in cui c'è dialogo e risposta, c'è una direzione del donarsi e c'è una direzione dell'accogliere con gratitudine. È qualcosa che interpella il pensiero, che può collocarsi in un atteggiamento ri-conoscente[1] nel ridonarsi alla sorgente del dono originario. Certamente nella storia del pensiero troviamo in grandi autori cristiani come Agostino e Bonaventura una forte impronta di gratuità e gratitudine, ma nello specifico vorrei fare il focus sul tema gratuità e gratitudine nella riflessione di Klaus Hemmerle, dato che tutto il suo pensiero filosofico, teologico ed estetico ne risulta profondamente. Lo mostreremo attraverso una rapida analisi di alcuni tratti salienti dell'ontologia trinitaria e della prospettiva antropologica, speculativa ed estetica.

1 - Per una trattazione sistematica e approfondita sul pensiero ri-conoscente, cfr. K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, tr. it. e intr. a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018.

Gratuità e gratitudine. L'ontologia trinitaria

Nel confrontarsi con l'ontologia trinitaria riteniamo sia necessario partire da Klaus Hemmerle[2], colui che l'ha tematizzata *expliciter* per la prima volta nella storia della filosofia. Egli non offre un pensiero sistematico in forma di trattato, né un'esposizione coesa e sistematica, ma una prospettiva delineata nei tratti essenziali nelle *Thesen* e in altre opere[3]. Non si tratta di una ontologia di tipo deduttivo sistematico, né di una teologia che assume le categorie della metafisica classica, né di una ontologia precostituita che a posteriori venga definita trinitaria, ma di una prospettiva che si delinea grazie a brillanti intuizioni che si collocano nell'interfaccia tra filosofia e teologia. Nel profilarsi come una delle possibili risposte all'esigenza di un recupero del senso dell'essere auspicato da Heidegger e all'esigenza di una *philosophia christiana* nei fondamenti, l'ontologia trinitaria si fonda sul mistero trinitario di Dio come evento originario di grazia e gratuità. Si tratta di una ontologia fenomenologica[4] che tenta di interrogare *ex novo* la Rivelazione per coglierne la portata ontologica e speculativa: l'intento fenomenologico di "andare alle cose stesse" non si ferma agli enti finiti, ma diventa l'invito a cogliere nel Dio trinitario il manifestarsi del senso più profondo dell'essere e del pensare. Novità metodologica è l'*Ansatz von der Mitte*: non un approccio dal basso o dall'alto, ma dal Dio trinitario. Il compito del pensiero è pensare l'essere *ex novo* nel suo manifestarsi a partire da questo mistero, che precede, fonda e caratterizza l'essere come gratuità e dono:

---

2 - Klaus Hemmerle (1929-1994), filosofo, teologo, artista, vescovo di Aquisgrana, ha effettuato più di mille pubblicazioni solo in parte raccolte negli *Ausgewählte Schriften*, Herder 1996 (d'ora in poi, AS). Tra le opere: *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966; *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976; tr.it *Preludio alla teologia*, Città Nuova Roma 2003; *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976; tr.it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova Roma 1996; *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg 1995; tr.it. *Partire dall'unità*, Città Nuova Roma 1998. Tutte le citazioni contenute nel presente articolo si riferiscono al testo originale tedesco. Per una biografia dettagliata: W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2012. Per una panoramica sistematica del pensiero filosofico, teologico ed estetico di Hemmerle, rimando al mio *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di K. Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012.

3 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer Trinitarischen Ontologie*, in AS II, 124-161; *Das unterscheidend Eine*, in AS II, 333-353; *Leben aus der Einheit,* Herder, Freiburg 1995; *Das Neue ist älter. Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*, in AS II, 201-223.

4 - La fenomenologia, che Hemmerle conosce di "prima mano" alla scuola di Heidegger e Welte, lascia un'impronta decisiva nel suo pensiero filosofico, teologico, estetico. Le sue opere riflettono l'adesione alla fenomenologia in diverse fasi: in una prima fase il percorso va dalla fenomenologia del sacro in *Besinnung auf das Heilige* (1966) all'analisi fenomenologica del gioco come preludio alla teologia e alla reciprocità, come in *Vorspiel zur Theologie* (1976). Nella seconda fase, nelle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976) il Dio trinitario è fondamento del pensiero e dell'essere. L'ultima fase culmina nell'opera *Leben aus der Einheit* (1995), fatta di geniali intuizioni teologiche.

«Il mistero più profondo di tale mistero si chiama amore, si chiama darsi. A partire da questo fulcro si dischiude tutto l'Essere, tutto il pensiero, tutto l'accadere nella loro struttura»[5]. Si delinea una prospettiva ontologica che mette in luce il manifestarsi dell'amore come realtà dell'essere e degli enti, in un orizzonte in cui i fenomeni si danno sia in senso ontologico (ci sono, *es gibt*)[6], sia nel senso del loro donarsi. Il darsi non è un'azione che si riflette su di sé come in un verbo mediale o riflessivo, ma un'azione di gratuità che ha come oggetto il dono di sé. Ed è qui il contributo dell'ontologia trinitaria alla nostra indagine sulla gratuità: il dono è la cifra che contiene l'originario manifestarsi dell'essere e dell'ente e che permette allo sguardo di aprirsi verso una nuova fenomenalità che irrompe a livello ontico e ontologico, perché «l'amore, il reciproco essere uno, risplende come il più intimo segreto del Dio trinitario e con ciò vengono trasformati il nostro essere e l'essere in generale»[7]. L'ontologia trinitaria come gioco di gratuità e gratitudine in cui all'irrompere di Dio fa eco il rivelarsi degli enti come dono, si manifesta a chi si apre al linguaggio del dono: rilevare e fare spazio a ciò che viene letto nell'ottica del movimento dell'amore significa disporsi ad accogliere il manifestarsi dell'essere e lasciarsi trasformare nelle categorie ontologiche e speculative. È possibile andare "alle cose stesse" nella loro realtà originaria d'amore se ci si colloca nell'ottica di un pensiero orientato ad una cultura del dono e della gratitudine, un pensiero che sa riconoscere la gratuità del darsi, si lascia trasformare e sa esprimere gratitudine nell'atto stesso del pensare. Infatti «Non basta introdurre accenti nuovi, nuove combinazioni e legami in una comprensione ordinaria dell'essere ma è la stessa comprensione dell'essere che diventa nuova, se l'essere diventa nuovo»[8].

Nell'ontologia trinitaria il rapporto tra gratuità e gratitudine non riguarda solo la possibilità di risposta, ma la struttura intrinseca dell'essere che in se stesso è darsi, è amore, evento dinamico di gratuità e gratitudine. Guardando alle relazioni tra le Tre Divine Persone viene in luce una dinamica in cui il dono gratuito di sé costituisce il senso profondo dell'essere, un movimento dell'amore che può meglio essere chiarito attraverso i concetti di kenosi e pericoresi che la teologia trinitaria ha evidenziato sin dai primi secoli. La dimensione di kenosi e pericoresi, cioè dello svuotamento di sé per accogliere l'altro e donarsi in una realtà di reciprocità, rappresenta lo specifico della relazionalità cristiana e dona uno spessore verticale al piano della relazione orizzontale del rapporto io-tu, conferendo all'ontologia trini-

5 - K. Hemmerle, *Thesen*…, cit., p. 150.

6 - Il senso ontologico del darsi è chiaro nell'espressione tedesca *es gibt*, che significa «c'è, ci sono», ma letteralmente sarebbe «esso dà», o meglio, «si dà».

7 - K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*…, cit., p. 53.

8 - *Ibidem*.

taria una peculiarità che la contraddistingue da qualsiasi forma di *ontologia caritatis* o di filosofia dialogica. Nell'ontologia trinitaria troviamo quindi gratuità e gratitudine sia sul piano dell'eternità, poiché riguarda l'essere di Dio *ad intra*, sia sul piano della temporalità, poiché riguarda l'essere di Dio che si dona *ad extra* riversando negli enti le stesse caratteristiche del suo essere, come già Tommaso aveva messo in rilievo con la dottrina dei trascendentali. Nulla sussiste al di fuori dell'atto divino che dona l'essere e che contiene in sé come elemento costitutivo la relazionalità: si delinea così un circolo di gratuità, grazia e gratitudine, per cui l'essere degli enti diventa un evento di grazia, un dono gratuito con cui l'ente riceve insieme al suo essere la libera possibilità della gratitudine. Dunque, anche sul piano ontico l'essere di ogni cosa nasce dal dono ed è fatto per donarsi, dato che è l'atto divino a farlo esistere inserendolo nella correlazione che tutto abbraccia. Nel movimento dell'amore come gratuità e gratitudine, gli enti «sono realtà donate (*Gegebenheiten*) in cui l'origine, che è il dare, trova se stessa in maniera tale da entrare in relazione oltre sé, in una relazione che la dona oltre sé»[9]. Si profila una nuova comprensione della sostanza, per cui la permanenza dell'essere non si attua nell'autoconservazione, ma nella libertà del dono. «*Analogia entis* significa che l'essere è essere l'uno nell'altro e l'uno a partire dall'altro (*das Ineinander und Auseinander des Seins*), il cui significato profondo si rivela come essere l'uno per l'altro (*das Füreinander*)»[10]. Si delinea un movimento dell'amore in cui ogni soggetto ha una sussistenza relazionale e l'essere si delinea come «evento di partecipazione, è communio che non dissolve i poli ma li costituisce»[11]. Nella dinamica inesauribile del dono gli enti non sussistono prima in sé per poi porsi in relazione, ma sussistono grazie all'evento di dono che li fa essere: un movimento dell'amore in cui è inscritta la libera gratuità della risposta e la libera possibilità di attuare una relazionalità reciproca che si disvela nella sua valenza ontologica e nella dimensione di gratitudine. Non vengono in rilievo l'autoconservazione e la permanenza di sé come nella metafisica classica, ma piuttosto la gratuità della propria origine, cioè dell'essere donati a se stessi e la gratitudine nel potersi ridonare. Ecco perché Hemmerle afferma che «La sostanza esiste (*ist da*) per la transustanziazione, per la comunione»[12]. In una visione che potrebbe far pensare all'analogia con il campo gaussiano, la sostanza e l'identità si delineano in senso relazionale costituendo, per così dire,

9 - K. Hemmerle, *Thesen*…, cit., p. 147.

10 - *Ibid.*, p. 148. La relazione reciproca viene espressa con i termini *Ineinander*, *Auseinander*, *Füreinander* di difficile resa in italiano, ma tutti inerenti alla reciprocità come realtà in cui avviene il sussistere l'uno nell'altro *Ineinander*, sussistere a partire dall'altro Auseinander, sussistere uno per l'altro *Füreinander*

11 - K. Hemmerle, *Das Neue ist älter*…, cit., p. 210.

12 - Id., *Thesen*…, p. 147.

una sorta di concrezione ontologica del darsi. «Se ciò che rimane è l'amore, il baricentro si sposta dal sé verso l'altro e vengono posti al centro il movimento non più inteso in senso aristotelico, e la *relatio*, anch'essa non più intesa come categoria, il più debole accidente dell'essere [...]. Una sola cosa rimane: la compartecipazione a quel movimento che è l'agape stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere, è ritmo del donare che dona se stesso»[13]. Solo l'amore è in senso assoluto e costituisce il fondamento dell'essere. Infatti «Ogni cosa si compie ed attua la sua realtà specifica entrando nella relazionalità, nel trascendersi e andare oltre sé, nel possedersi attraverso il donarsi, nell'essere verso l'altro e per l'altro»[14]. In un'ottica in cui l'essere è amore, anche l'amore è essere: non nel senso di un predicato, ma in senso costitutivo. Hemmerle afferma che «L'essere è amore, è relazione. Il donarsi è dunque essere, ed è essere il perdersi in ogni altro per rinascere, per essere. La dinamica interiore dell'amore è la stabilità e la permanenza dell'essere»[15]. Proprio perché il senso profondo dell'essere si rivela come *communio* e l'individualità personale è conservata come mistero intangibile che si definisce nel dono, mi permetterei di definire l'ontologia trinitaria come ontologia eucaristica non solo per i riferimenti all'Eucaristia, ma per il fatto che si colloca totalmente nella prospettiva di gratuità e gratitudine espressa dal verbo *eucharistein*. Secondo Hemmerle l'Eucaristia apre un'illuminante prospettiva sul piano ontologico, sul piano ontico ed antropologico: «Tutte le linee dell'essere della creatura e della creazione si congiungono nell'Eucaristia. Solo partendo da essa si può leggere dove tendono tutte le cose, che cosa sono tutte le cose»[16]. L'Eucaristia esprime l'ontologia trinitaria e la rende visibile: egli afferma che «l'essere nella sua consistenza difficilmente si lascia esperire in altro luogo con altrettanta densità e spessore come nell'Eucaristia»[17]. Incentrata sul fondamento cristologico-trinitario, l'ontologia trinitaria risulta plausibile ed esplicativa riguardo ai dati dell'esperienza, poiché tutto ciò che esiste viene a trovarsi all'interno del movimento di «un amore che non si limita a riparare a posteriori ciò che esiste, ma è amore che sta al principio, al centro e alla fine, amore come senso dell'essere»[18]. Questa visione ontologica ha come radice la dimensione kenotica dell'essere che nella forza dinamica dell'amore si svuota e si dona, rendendo gli enti partecipi dell'*agape* trinitaria. In questo senso Hemmerle

13 - *Ibid.*, p. 141.
14 - *Ibid.*, p. 151.
15 - K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*…, cit., p. 53.
16 - *Ibid.*, p. 102.
17 - *Ibid.*, p. 103.
18 - K. Hemmerle, *Thesen*…, cit., p. 152.

afferma che la kenosi è il sorgere dell'essere[19]. Ed è intuizione singolare sostenere che il carattere kenotico sia fondato nell'essere stesso piuttosto che nella finitudine degli enti: «Questo significa vedere radicato il carattere kenotico all'interno dell'essere più profondamente, piuttosto che circoscriverlo alla finitudine del finito»[20].

Questa prospettiva in cui la kenosi è radice del movimento dell'amore e dell'essere, e l'essere amore è non essere se stessi per essere in modo più autentico, viene definita come il «circolo ontologico di una Pasqua permanente»[21], espressione che sintetizza efficacemente il movimento dell'amore, della gratuità e della gratitudine tipico dell'ontologia trinitaria. È il circolo in cui l'essere liberamente si dona scegliendo di non essere per amore, ed in tal modo si realizza come essere. Così Hemmerle vede realizzarsi nel mistero pasquale «la nuova ontologia trinitaria in cui scopro una logica davvero meravigliosa, un circolo mirabile che può essere descritto così: Dio è amore; amare è donare se stessi; donare se stessi significa perdere e diventare nulla; ma l'essere nulla è espressione dell'amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza e questa pienezza è di nuovo un donarsi»[22]. Essere e amore coincidono. Questa è la realtà di Dio che diviene *nomos* e *telos* degli enti, legge, attuazione, dimensione strutturale di tutto ciò che esiste. È un movimento dell'amore in cui l'essere stesso diventa Pasqua. Pasqua, realtà teologica che esprime al massimo grado la gratuità del dono e in cui si manifesta la realtà di «Dio che trascende se stesso e si dona a noi con un amore di cui non si può pensare nulla di più grande»[23]. Riguardo all'Essere di Dio, Hemmerle intuisce che la definizione proposta da Anselmo, *id quo maius cogitari nequit* debba essere trasposta dal piano dell'essere al piano dell'amore: Dio è amore di cui non si può pensare nulla di più grande. L'espressione tradizionale "Essere perfettissimo" va reinterpretata nel senso di Dio come mistero di amore che esprime la pienezza dell'essere nella pienezza del donarsi e del perdere se stesso, dunque nella radicalità della kenosi che interpella da parte umana la gratitudine della risposta.

---

19 - *Ibid.*, p. 154.

20 - K. Hemmerle, *Das unterscheidend Eine*, cit., p. 349.

21 - K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*…, cit., p. 153

22 - *Ibidem.*

23 - K. Hemmerle, *Wegmarken der Einheit*, in Id., *Wie Glauben im Leben geht*, Neue Stadt, München 1995, p. 224.

Gratuità e gratitudine. Alcuni aspetti antropologici

Dal punto di vista antropologico ed esistenziale si tratta di una prospettiva di vasta portata innovativa: infatti nell'ontologia trinitaria l'*analogia entis* diventa *analogia relationis* o per meglio dire, *analogia trinitatis*[24], riflettendo a livello ontico e ontologico la dinamica delle Tre divine Persone per cui tutto è gratuità del dono, tutto è gratitudine nell'accogliere e donarsi. Una prospettiva in cui gli enti sussistono e si attuano nell'essere-per-l'altro, essere-nell'altro, essere-a-partire-dall'altro (*das Ineinander und Auseinander des Seins*) che diventano i nuovi esistenziali anche sul piano specificamente antropologico. Possiamo accennare solo rapidamente ad alcune conseguenze sia in direzione dell'identità del soggetto, sia in direzione di una nuova comprensione dell'atto del pensare. Infatti «dal momento che Dio è trinitario e la sua storia avviene nella nostra storia, la nostra situazione di uomini, il pensare, il nostro essere, tutto l'essere fanno esperienza di una conversione»[25]. Riguardo al soggetto, superando il concetto di individuo *in se subsistens* che entra in relazione in modo accidentale, si potrebbe parlare di identità come dialogo, dove il fulcro dell'identità personale si sviluppa nell'aprirsi all'altro sul piano della libertà del dono. Se infatti il mio io «è uno in se stesso solo in quanto è inteso e attuato in relazione con l'altro, come unità con l'altro», dato che «nella comunione tra le persone si costituisce l'unità della persona in se stessa», si comprende che l'io, il tu e il noi fanno parte di un unico gioco in cui viene in luce «il sorgere della comunione dall'intimo fondamento dell'essenza della persona e della persona dall'intimo fondamento dell'essenza della comunione»[26]. Diventa quindi essenziale per Hemmerle «pensare la comprensione dell›io e del tu partendo dalla comprensione della relazione e del noi»[27], pur mantenendo salva l'individualità della persona. Il fatto che nell'io ci sia una presenza del noi non significa che «io sono tu e noi nello stesso senso in cui sono me stesso», ma significa che nella reciprocità «giungiamo a noi stessi oltre noi», per cui siamo individualità «in senso insostituibile e molto più che un io soltanto». In tale prospettiva le persone, in quanto *Analogia Trinitatis*, sono espressione di un dono e portano inscritto in sé la realtà del dono: la vera realtà della persona viene in luce «nell'interrelazione reciproca. La realtà non è solo in me o in te, ma è fra

---

24 - K. Hemmerle, *Thesen*…, cit., p. 151: «Se nella Trinità economica si dischiude la Trinità immanente con un intento economico, cioè il dono della partecipazione e della nostra assunzione nella realtà più intima di Dio, allora l'analogia dell'essere diventa analogia della Trinità».

25 - *Ibid.*, p. 139.

26 - K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*…, cit. p. 80.

27 - *Ibid.*, pp. 78-79.

noi»[28]. Per Hemmerle, personalità e comunione «si postulano e si originano reciprocamente, sono contenute una nell'altra: emerge una realtà nuova, la realtà della personalità come comunione»[29]. In un mio studio per un convegno di Sophia, ho cercato di mettere in rilievo come l'antropologia trinitaria possa essere definita antropologia del dono che si attua in tre direzioni: 1) antropologia del dono come gratuità e precedenza, e cioè antropologia del dono del sé, poichè una gratuità originaria mi precede e mi dona a me stesso. 2) antropologia del dono come gratuità e reciprocità, e cioè dono di sé all'altro, nell'altro e per l'altro, che permette di "riceversi donati" dall'altro; 3) antropologia del dono come gratitudine e comunione, e cioè come antropologia eucaristica, prospettiva del ricevere il dono del sé con gratitudine e dell'essere dono di sé nel relazionarsi e nel pensare. In questa visione antropologica viene in luce un nuovo esistenziale, *In-Christus-Sein*: «Essere-in-Cristo è la nuova modalità di esistenza in cui il credente colloca se stesso e il suo mondo. Il rapporto di Gesù col Padre, l'*Ethos* trinitario, diventa *ethos* dell'attuazione dell'identità cristiana e del mondo in quanto tale. L'essere-in-Cristo non si limita ad aprire a noi l'ingresso nella vita trinitaria, ma apre in mezzo a noi nei diversi ambiti dell'esistenza nel mondo, le relazioni trinitarie»[30]. Sul piano speculativo, prendendo spunto dalla correlazione tra mistero trinitario, ontologia e pensiero, si potrebbe parlare della prospettiva di Hemmerle come di un "pensiero eucaristico", intendendo non un pensiero rivolto all'Eucaristia come oggetto, ma come punto di partenza, come modalità di pensare e come prospettiva in cui collocarsi, nell'intersecarsi della facoltà speculativa umana con un dono di luce. Si tratta di un pensiero che non è autoreferenziale e non ha come esclusivo punto di partenza l'io come nel soggettivismo moderno, perché nasce dal dialogo e dalla contemplazione del mistero e si alimenta nel movimento dell'amore come gratuità e gratitudine. Si tratta di una sorta di metanoia del pensare, per cui il pensiero non si pone nell'atto di afferrare concettualmente una cosa (*fassendes Denken*), ma nell'atto di accogliere e ringraziare, sentendosi in debito per essere stato donato a se stesso. È il *verdankendes denken*, una prospettiva speculativa illuminata da un gioco di gratuità e gratitudine[31] che permette al pensiero di poter conoscere accogliendo in modo nuovo il manifestarsi delle cose. Nella gratitudine si spalancano orizzonti molto più vasti rispetto a quelli che si potrebbero cogliere con l'atteggiamento dello spettatore disinteressato, e l'atto del pensare non è mai ovvio e scontato, ma è dono; è

28 - *Ibid.*, pp. 112-113.

29 - *Ibid.*, p. 80.

30 - K. Hemmerle, *Thesen*…, cit., p. 154.

31 - Il termine "gioco", utilizzato da Hemmerle nelle *Thesen e* in *Vorspiel zur Theologie*, indica la libertà e l'impegno nell'interazione reciproca

un'esperienza di gratitudine, prima ancora che facoltà da attuare. Come afferma Heidegger, il pensiero può divenire *Ereignis*, evento dell'essere che si dona, e in questo senso il pensare non sarebbe un'attività che parte dall'uomo, ma che parte dall'essere che si lascia pensare dall'uomo. In Hemmerle, il *verdankendes Denken* è l'evento del pensiero che entra in dialogo con un Tu originario prendendo forma nell'incontro col mistero sacro. Esso si trova coinvolto «nell'essere donato e nell'essere in debito verso chi gli sta di fronte come mistero intangibile. Il pensiero riconosce di essere stato donato, si accoglie con gratitudine e speranza giungendo davanti al sorgere del sacro, dove l'ineffabile provenienza e la direzione si palesano dentro di lui. La sua evenienzialità è il sorgere del sacro»[32]. Il *verdankendes Denken* scopre la propria identità nel movimento di gratuità e gratitudine, per cui il pensare diventa una sorta di esperienza di «grazia che il pensiero accoglie con gratitudine, mistero intangibile che tutto tange, in virtù del quale il pensiero può e deve pensare»[33]. Dunque, un evento di grazia che accade laddove la dimensione speculativa si attua nell'incontro tra il darsi di Dio nel pensiero e il darsi del pensiero come risposta. Proprio perché si colloca nella dimensione della gratitudine e dell'azione di grazie, questo pensiero è definito da Hemmerle come «eucarestia del sorgere del sacro»[34]. Fa parte della prospettiva del pensiero eucaristico la possibilità di una potenzialità speculativa che potrebbe fiorire nell'amore reciproco. Si tratta di una prospettiva che in questo contesto non possiamo approfondire, ma che sarebbe interessante scoprire poichè aprirebbe a quella comprensione intellettiva comunionale che Hemmerle chiama «pensare alla rovescia», intendendo la possibilità di pensare non a partire da sé, ma a partire dalla grazia di Dio e a partire dall'esperienza di reciprocità. In tal senso, secondo Hemmerle il pensiero «diviene comunione, pensare comunitario, cena eucaristica. Il pensiero come eucaristia del sorgere del sacro è il presupposto per la comprensione dell'eucaristia cristiana»[35]. Una prospettiva definita da Hemmerle come *Unitas quaerens intellectum*, in cui la riflessione non verrebbe a fondarsi esclusivamente sullo speculativo del singolo, ma potrebbe svilupparsi dall'esperienza di comunione in cui Cristo è presente come maestro di un nuovo pensare e di un nuovo soggetto pensante.

32 - B. Casper - K. Hemmerle - P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Frieburg - Basel - Wien 1966, p. 59.

33 - *Ibidem*.

34 - *Ibidem*.

35 - *Ibid.*, p. 61.

Gratuità e gratitudine. Alcune linee sul piano estetico. La Bellezza donata

L'ultimo aspetto che vorremmo mettere in luce riguardo al rapporto tra gratuità e gratitudine nel pensiero di Hemmerle riguarda l'estetica. Facendo riferimento al *verdankendes Denken*, ho coniato l'espressione *Verdankende Schönheit* per parlare della bellezza donata, una particolare dimensione della bellezza e dell'esperienza artistica i cui tratti essenziali si delineano nella fondazione ontologica in base a una metafisica del donarsi dell'Essere, nella relazionalità costitutiva, nella consapevolezza del dono e nella gratitudine nell'accogliere e continuare a donare. La forma incoativa del gerundio *verdankend* evidenzia che la bellezza non è un dato di fatto, ma qualcosa che continua a darsi e a poter essere accolto: *Ereignis*, evento che accade. Bellezza donata significa considerare la bellezza non come qualcosa che si autofonda, né come una proprietà che inerisce alle cose, né solo come il prodotto della genialità dell'artista, ma qualcosa che nel suo stesso esserci (*es gibt*) si dà a uno sguardo capace di accogliere. Infatti non c'è bellezza donata senza una metafisica dell'Essere che si dona: la bellezza donata rinvia in modo imprescindibile al mistero dell'Essere che la rende possibile e che si manifesta in essa in quanto bellezza e dono. Vengono in mente le parole del secondo Heidegger[36], secondo cui la verità come *aletheia* è un mistero che si dona e che noi possiamo custodire. E sono proprio i poeti e gli artisti a cogliere la verità come *aletheia* anche nel "tempo della povertà", tempo della morte di Dio in cui non si avverte nemmeno la mancanza. Ed è proprio nel tempo della povertà che gli artisti manifestano attraverso la bellezza della loro arte la bellezza della verità che si disvela e si dona. Ma nella prospettiva di Hemmerle tutto questo si colloca nel movimento di gratuità e gratitudine: infatti sul piano artistico scoprire il piano della bellezza donata implica che il soggetto non è l'artista che dona bellezza, ma è la bellezza che si dona a lui. Dunque nell'esperienza artistica l'atteggiamento fenomenologico del creare uno spazio di libertà e di accoglienza nei confronti di ciò che si manifesta, può prendere la sfumatura della gratitudine: gratitudine nel ricevere bellezza, nella consapevolezza di chi non si sente in diritto ma piuttosto si sente in debito nei confronti del dono da custodire e da continuare a donare. Questo atteggiamento di gratitudine dell'artista potrebbe essere espresso in lingua tedesca da due verbi, *verdanken* e *weitergeben*, dove il continuare a donare bellezza con la propria arte (*weitergeben*) è frutto della consapevolezza di essere in debito per il dono ricevuto (*verdanken*). E se si volesse parlare della bellezza donata attraverso l'immagine delle assi carte-

36 - Alcune intuizioni heideggeriane offrono a nostro avviso suggestioni chiarificanti nel contribuire a delineare la bellezza donata.

siane, sull'asse verticale verrebbe in luce l'Essere che si dona donando bellezza, sull'asse orizzontale la libertà nell'accogliere il dono e nel ridonarlo ulteriormente, sull'asse della profondità il rapporto dell'artista con la sorgente originaria dell'arte e della bellezza che è sempre oltre lui. Sul piano artistico la relazionalità che caratterizza la bellezza donata sembra suggerire che pur nascendo dalla genialità dell'ispirazione individuale, l'arte potrebbe scoprire in una realtà di reciprocità una nuova forza creatrice nella realizzazione e nell'interpretazione. Il momento creativo e il momento interpretativo troverebbero nuova vita in una esperienza in cui il bello nasce dall'essere *unum*, dalla reciprocità in cui l'apporto individuale si arricchisce non solo nel fare arte con altri come fa ogni orchestra o compagnia teatrale, ma nel fare arte attraverso l'altro. L'interpretazione musicale o drammatica è a servizio non solo del testo e dello spartito, ma dell'altro che esprime la sua arte di più attraverso di me così come esprimo la mia arte di più grazie all'altro e attraverso l'altro[37]. Dunque nel suo stesso farsi, l'arte potrebbe alimentarsi nella reciprocità: si tratterebbe di fare arte l'uno per l'altro, l'uno a partire dall'altro, l'uno attraverso l'altro. E il fatto che nel pubblico e nell'artista possa accendersi un'emozione, una scintilla di bellezza, un volo d'ali dell'anima, non è mai qualcosa di scontato, né qualcosa che può essere prodotto *ad hoc* da un rapporto causa-effetto, ma è sempre un dono, è il miracolo dell'arte che avviene attraverso l'artista, la sua opera, la sua musica, e oltre tutto questo. L'origine della bellezza donata e la meta sono oltre l'artista e la sua finitudine, ma l'artista resta protagonista nell'accogliere il dono e ridonarlo in modo creativo. Ed è fondamentale il rapporto con la contemplazione del Mistero, che nasce dalla consapevolezza che nulla è dovuto ma tutto è donato, e la bellezza è un dono da chiedere e da accogliere. Probabilmente una metafisica fondata sull'Essere come darsi, come gratuità e gratitudine può mettere in luce che nell'opera d'arte può rendersi presente qualcosa di infinitamente grande. Ci chiediamo quindi se ancora oggi la bellezza donata possa aprire ancora una volta l'orizzonte della meraviglia non solo per un nuovo interrogare, ma per un pensare con gratitudine. E per un'esperienza artistica come gratuità e gratitudine.

VIVIANA DE MARCO
Docente stabile di Teologia dogmatica e Filosofia teoretica presso l'Istituto Teologico Marchigiano aggregato alla Pontificia Università Lateranense
vivianadem537@gmail.com

37 - Cfr. K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, in AS II, p.19: «Se suono bene Mozart, per mezzo di me Mozart diventa più Mozart ed io divento più io per mezzo di lui».

Logic, Dialectic and Love: Trinitarian Self-Giving Beyond and Within Thinking and Thought

di Eduard Fiedler

Hemmerle's transformation of the question "What remains?" by pointing to love is paradoxical. How is it possible for love to remain when it is that which does not insist on itself, but rather gives itself completely? How are we to think of the remaining of that which does not remain? And yet the recent development of philosophy shows that truth and thought are entangled in just such self-referential "paradoxes of the infinite". This paper will follow Heidegger, Przywara and Hemmerle in studying how Trinitarian self-giving or love is a transformative rhythm of being beyond logic and dialectic. Does it move away from the impasses of modern philosophy and renew the tradition of Trinitarian metaphysics, so that it becomes clear why neither logic nor dialectic but only love completes the emendatory task of thought?

Keywords: Logic, Dialectic, Analogy, Love, Trinitarian Ontology

Introduction: The Mystery of Love[1]

Václav Havel's famous words, "truth and love must prevail over lies and hatred", resonated through the streets of Prague during the 1989 Velvet revolution[2]. These words echoed not only the eschatological hope that in the end love will remain, but also the depths of ancient conundrums, because it is indeed love which ultimately remains but it remains from within the structures of struggle and conflict. Love is entangled in labyrinths and mysteries when understood as a principle of historical or cosmic dynamics as well as when considered as such. Empedocles expressed the cosmic and historical dynamics of love ("Φιλότης") through its polar opposition to hate ("Νεῖκος"), so that love emerges from the midst of the vortex ("ἐν δὲ μέσηι στροφάλιγγι") as that in which all things are unified not by chance but by will[3]. This coming together into union through will happens due to the intrinsic nature of love, yet even in this context we cannot avoid perplexing ambivalence. Following Plato, and later Christian Platonism, the unitive nature of love must be spoken of in the dialectic of self-acquiring eros, or self-giving agape[4].

That thinking of love as such, as well as a principle of cosmic or historical renewal, is thinking of something ambivalent or paradoxical, also applies to every subsequent Trinitarian metaphysics. In his *General Consultation on the Improvement of Human Affairs*, the early modern Czech and Moravian philosopher and theologian Jan Amos Komenský, or Comenius (1592-1670), observes that the resolution of our scientific, political and religious crises does not take place by a simple (logical) identification of the perfect essences of things, or by a (dialectical) negation of what is negative about things[5]. When a negation is negated from outside, it

1 - This publication was funded by the project "Trinitarian Ontologies: A New Philosophical Investigation into Trinitarian Relationality" (JG_2024_002) implemented within the Palacký University Young Researcher Grant.

2 - See the visual documentation "*Truth and love must prevail over lies and hatred!" Wenceslas Square, December 10, 1989* in M. Žantovský, *Havel: A Life*, Grove Press, New York 2014. Havel did not mean these words merely as a slogan or political motto. The fragility of love in the face of hatred was also very consistently reflected in his V. Havel, *The Anatomy of Hate*, in «Diogenes», 44 (1996), pp. 19-24. Havel's discourse on love and hatred is clearly political, historical, but also metaphysical or even theological.

3 - DK B 35 (H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannschen Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, p. 327).

4 - The strict division between love in the sense of eros and love in the sense of agape was emphasized in the 20th century by A. Nygren, *Agape and Eros*, The Westminster Press, Philadelphia 1953. Nygren's thesis is problematic not only regarding the relationship between Christianity and Platonism, but also in relation to Platonism as such, which may not necessarily be interpreted as resolutely dualistic.

5 - In the preface to the entire monumental *Consultatio Catholica*, Comenius notes the failure of earlier emendational programmes that, while identifying a good idea, failed to consider the whole of ideas in all

leads only to another negation, unless negation is inwardly converted through love to its original positivity, so that negation has been a relational difference of love from all eternity. This is why Comenius needed to develop a Trinitarian metaphysics articulating the meaning of relations on the basis of an analogy with the Trinitarian love, but this analogy is realized through a constant search for the wisdom transcending the divisions of logical affirmations and dialectical negations, activity and passivity, being and nothingness[6]. This means that Trinitarian metaphysics also circles around love in thinking it as an elusive reality expressed in the form of a paradox.

In what follows, I will explore how these paradoxes of thinking of love are discussed in Klaus Hemmerle's Trinitarian ontology and what future philosophical possibilities could be opened by integrating it into a broader tradition of Trinitarian metaphysics, such as that of Comenius. For this purpose, I will first recapitulate how thinking itself in the form of either logic or dialectic is problematic, following Martin Heidegger and Erich Przywara. Next, I will show how Hemmerle goes beyond the orders of logic and dialectic through his dialogical analogy culminating in a transformation of the question "What remains?" by paradoxically pointing to the love that only remains. Does Trinitarian ontology, in thinking how love is a transformative reality beyond the orders of logic and dialectic, move away from the impasses of modern philosophy trapped in its "paradoxes of the infinite"? Can we advance the programme proposed by Comenius in early modernity by means of Hemmerle's Trinitarian ontology so that political renewal is possible not by programmatic affirmation or negation, but in relation to the eschatological reality of love? The point is to observe how love initiates the task of thinking even where the

their relational contexts and aspects. This reductive partiality led to the fact that the programmes of emendation could not be fully realized. Instead, they contributed to further controversy because their partialness caused them to be opposed to another partial truth, so that they were programmes of confrontation and conflict, the negation of a negation, rather than programmes of emendation: «Experience has certainly taught us that it is useless to contradict one another, to quarrel, to reproach one another for errors of opinion [...]. Sects, born, grown and strengthened by strife, must be dissolved and transformed by the gentle heat of love, because otherwise it is impossible. For the darkness cannot be dispelled by darkness, opinion will not give way before opinion, nor sect before sect, nor hatred before hatred. Rather, they harden and strengthen one against the other, for the same things, inasmuch as they are the same, always lead to the same effects, opposite to opposite» (J.A. Komenský, *De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica: Editio Princeps*, Tom. I, Academia, Praha 1966, p. 38). Although Comenius himself does not explicitly use the terms "logic" and "dialectic" in this context, we can summarize his vision by saying that hope is neither the logical identification of an idea nor its dialectical development in the struggle of opposites, but the real transformation by the "the gentle heat of love" ("charitatis blando calore").

6 - J.A. Komenský, *Janua Rerum* (1681), VIII, Ad censores (J. A. Komenský, *Spisy o první filosofii*, Oikoymenh, Praha 2017, pp. 307-309). Cf. E. Fiedler - D. *Ševčík, Komenského trinitární metafyzika a Nové trinitární ontologie*, in «Studia comeniana et historica», 103-104 (2020), pp. 133-151.

task of thinking seemed impossible, or how love poetically continues the task of thinking even where the task of thinking in logic and dialectic seemed to end.

Critique of Logic and Dialectic in Heidegger and Przywara

The inadequacy of logic and dialectic as philosophical forms of thinking was famously pointed out in the the 20th century by two influential German philosophers, Martin Heidegger and Erich Przywara[7]. A comparison of their approaches to this problem is essential in order to understand the way in which Klaus Hemmerle's Trinitarian ontology of love transforms logical and dialectical forms of philosophical thought, because it is much more a response to the problematic nature of the modern philosophy of German idealism, phenomenology, or structural ontology than simply a direct continuation of the earlier premodern Trinitarian metaphysics of Comenius, Cusa, Bonaventure, Augustine, or Gregory of Nyssa, although the inadequacy of mere logic and dialectic in the face of the Trinitarian mystery or Christological dogmatic formulations was already evident to them all.

Without a direct link to this explicitly theological context and its tradition, Martin Heidegger's critique of logic and dialectic was perhaps most explicitly developed in his Freiburg Lectures on *Grundsätze des Denkens*, delivered in 1957[8]. Although the self-understanding of existence or Dasein was already carefully addressed in *Sein und Zeit*[9], the concept of thinking ("Denken") still played a rather subordinate role there. It was only after the so called "Kehre" that the topic of

7 - At first glance, their lives and work are in many ways different, but on closer inspection, according to John Betz, Przywara might even be spoken of as «Heidegger's Jesuit alter ego» (J. Betz, *After Heidegger and Marion: The task of Christian metaphysics today*, in «Modern Theology», 34, 4 [2018], pp. 565-597, here p. 592). The comparative analysis of the thought of Martin Heidegger and Erich Przywara was the subject of K. Metzl, *Phenomenological hermeneutics and analogia entis: Martin Heidegger - with Erich Przywara further thought - modern case of an understanding theology*, Edition Tre Fiume, Passau 2007. Metzl focuses mainly on the mere reproduction of Heidegger's and Przywara's central ideas and does not provide a critical comparison. Recently, John Betz also dealt with this topic in J. Betz, T*he Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology*, in «Modern Theology», 35, 1 (2019), pp. 81-102, here pp. 99-102. Przywara's reception of Heidegger's philosophy is discussed by J. Wolfe, *Heidegger and Theology*, Bloomsbury, London 2014, pp. 174-176.

8 - M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens: Freiburger Vorträge 1957*, in M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, edited by P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994 (Gesamtausgabe, Band 79), pp. 79-167.

9 - «Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, §12, pp. 52-53).

fundamental thinking emerged in Heidegger[10]. In the Freiburg Lectures on *Grundsätze des Denkens*, Heidegger speaks of fundamental thinking within the context of an eventful necessity of the leap into the abyssal togetherness of thinking and being. But why and from what should one leap ("Ab-Sprung")? According to Heidegger, merely logical and calculating thinking regulated by the laws of thought (the law of identity, the law of contradiction and the law of the excluded middle) obscures the path to the place of their origin, and thus prepares the way for the so called "Ge-Stell"[11], the technological fall away from the original saying of "λογος": «Today's huge march of calculation in technology, industry, economics and politics testifies to the power of thinking possessed by the λογος of logic in a form almost bordering on madness»[12]. But even dialectical thinking (Fichte, Schelling, Hegel) does not help. Although dialectic exposes the illusion of universal all-embracing logical thinking[13], at the same time it remains trapped in its reflexive activity within the process of looking for reasons. «Both calculative and dialectical thinking are essentially the same thing»[14]. They look for reasons or grounds. And by looking for reasons or grounds as if everything has a reason or ground ("principium rationis sufficientis"), they overlook the difference that grounds the ground without being just another ground. In Heidegger's view, neither merely calculating logic (proceeding linear from the ground) nor reflective dialectics (proceeding reflexive back to the ground) represent the fundamental thinking of being. The only thing that remains is the radical departure from the Western metaphysical tradition: only such

10 - F.J. Wetz, "*Was heißt Denken?*", "*Grundsätze des Denkens*" *und kleinere Schriften aus dem Umkreis: Denken zwischen Forschen und Hören*, in *Heidegger Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, edited by D. Thomä, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar 2013, pp. 240-247, here p. 240.

11 - «Das Er-eignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen. Ein erstes, uns heute bedrängendes Scheinen des Ereignisses erblicken wir im Ge-Stell. Das Ge-Stell aber macht das Wesen der modernen technischen Welt aus. Das Ge-Stell geht uns überall unmittelbar an. Das Ge-Stell ist, falls wir jetzt noch so sprechen dürfen, seiender als alle Atomenergien und alles Maschinenwesen, seiender als jede Form der Organisation, Information und Automatisierung. Im Ge-Stell erblicken wir ein Zusammengehören von Mensch und Sein, worin das Gehörenlassen erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmet. Das Ge-Stell fordert den Menschen zur Berechnung des Sein heraus, das selber in die Berechenbarkeit eingefordert ist. Das Ge-Stell stellt beide, Mensch und Sein, darauf hin, einander herauszufordern in das Bestellen des Seienden als eines bestellbaren Bestandes» (M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, cit., pp. 126-127). The concept of "Ge-Stell" implies the entire breadth of Heidegger's critique of technology. Cf. above all M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, edited by F.-W. v. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000 (Gesamtausgabe, Band 7), pp. 5-36.

12 - M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, cit., p. 156.

13 - *Ibid.*, pp. 94-95.

14 - *Ibid.*, p. 133.

a departure could make possible the kind of thinking that emerges from the abyss of its original relation ("Zusammengehörigkeit") to being[15].

It could be argued that Erich Przywara explores nothing else in his *Analogia entis* than this original relation of thought and being in the "λογος". Przywara does it by distinguishing three "ordering" orders of thought: logic, dialectic and analogy[16]. Pure logic ("λογίζεσθαι") grasps the fullness of reality directly from its perfect idea. However, this unfolding of "λογος" is opposed by the problems inherent in λογος itself, namely the relation between idea and thing[17]. Dialectic ("διαλογίζεσθαι") builds on this, and thinks the very contrast of different possibilities, it represents «standing in-between of possibilities»[18]. This means that dialectic is a realism, but in the delirium of irresolution between an aporetic night of opposites and a desire to merge into one. With this, the contradiction of opposites ends again as the collapsed identity, and points beyond itself to the order of analogy ("ἀνα-λογίζεσθαι"). Analogy unfolds the λογος as the principle of the inner balance between identity (which is otherwise unsuccessful in logic) and contradiction (which is otherwise equally unsuccessful in dialectic)[19]. Thus, the analogy for Przywara is already a form of thinking that thinks Trinitarian love[20].

Despite the great similarity of their critique of logic and dialectic, Heidegger does not know this "analogical" solution, although he was of course aware of the doctrine of "analogia entis". His early reception of Brentano[21], his habilitation essay on Duns Scotus[22] or even *Sein und Zeit*[23] itself testify to how seriously he thought about it. However, in contrast to the orders of logic and dialectic, the anal-

---

15 - *Ibid.*, pp. 97-114; 118-129. The deep flaw in this Heideggerian solution is that, while it does indeed give an admirable voice to the poetic origin of speech and thought in the eschatological context of future expectation, it does not allow the stammering everyday speech of natural language to be heard in the ordinary gestures (merely ontic gifts and signs) of mutual solidarity and love. Cf. E. Fiedler, *Revelations from the Underground: Trinitarian Metaphysics and the Underground Church*, in «Religions», 14, 7 (2023).

16 - E. Przywara, *Analogia entis: Metaphysik*, Kösel und Pustet, München 1932, §5, pp. 65-66.

17 - *Ibid.*, p. 66-67.

18 - *Ibid.*, p. 67-68.

19 - *Ibid.*, pp. 68-69.

20 - *Ibid.*, p. 55. Therefore, according to Przywara, theological metaphysics must strive to bring metaphysical themes to ever greater depths of God, i.e., to the inner-personal life of God in the Holy Trinity. For more primary and secondary sources on analogy as a form of Trinitarian thinking, cf. E. Schadel (ed.), *Bibliotheca Trinitariorum*, Bd. 2, K. G. Saur, München - New York - London - Paris 1988, pp. 35-47.

21 - L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Bd. 1., Herder, Freiburg - Basel - Wien 1969, p. 456.

22 - *Ibid.*, p. 458.

23 - «Sein ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein transcendens. Die Einheit dieses transzendental Allgemeinen gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die Einheit der Analogie erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller

ogy is no longer addressed in his Freiburg Lectures on *Grundsätze des Denkens* at all. Here, only fundamental thinking as a leap from predicative thinking towards listening to the unspeakable events of self-revelatory being mediates the meaning of being. But the unity-in-difference structuring the meaning of being presents the actual problematic of the "analogia entis", so that in Heidegger's neglect of analogy it is his prejudices against theological metaphysics rather than his otherwise great theoretical sensibility that are decisive.

Hemmerle's Dialogical Analogy and Thinking of Love

Now, just like Heidegger or Przywara, Klaus Hemmerle also sought a new form of thinking beyond mere logic and dialectic in conversation with the philosophies of German idealism and phenomenology. I will not explore the direct connections between Hemmerle and Heidegger or Przywara at this point, but it could be pointed out that the influence of the late Heidegger reaches Hemmerle through his teacher Bernhard Welte[24] and the influence of Przywara's *Analogia entis* through the work of Hans Urs von Balthasar[25]. However, Hemmerle also thinks of this problem quite originally, as he had demonstrated already in his dissertation on Franz von Baader

Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., §1, p. 3).

24 - Hemmerle describes Welte's reception of Heidegger's thought as follows: «W. begegnete Heidegger nicht in rascher christlicher Vereinnahmung, sondern im Eingehen auf die äußere Fremdheit und Ferne zwischen seinem Gedanken und den Inhalten und Formen christlicher Überlieferung» (K. Hemmerle, *Art. Welte, Bernhard, Religionsphilosoph und Theologe, in Baden-Württembergische Biographien*, edited by B. Ottnad, Bd. I, Stuttgart 1994, pp. 378-380, here p. 379). Cf. V. Gaudiano, *Einleitung*, in K. Hemmerle, V*erdankendes Denken: Schriften zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, edited by V. Gaudiano, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau 2023, pp. 15-60, here pp. 24-29.

25 - John Betz suggests that «Hemmerle builds (implicitly) on what Przywara showed us and passed on to Balthasar, showing how the analogia entis is perfected as an analogia Trinitatis» (J. Betz, *What's New in the New Trinitarian Ontology? A Commentary on Klaus Hemmerle's Theses Towards a Trinitarian Ontology*, in «Modern Theology», 39, 1 [2023], pp. 131-158, here p. 157). The relationship between Hemmerle's Trinitarian ontology and Przywara's "analogia entis", however, remains unclear. While Betz does not find much new in Hemmerle's conception of analogy compared to Przywara's (apart from a more radical emphasis on the origin at the descent of analogy from above Trinitarian relations), I try to show in this paper that Hemmerle's dialogical conception of analogy culminates in his conception of thinking as love, so that the analogy between creation and Creator is not conceivable in terms of the individual relationship between creation and Creator, but only through the analogy between created relationality and Trinitarian relationality, which corresponds to the "analogia proportionalitatis", but unlike in Przywara, it plays here not only the apophatic role of greater dissimilarity, but also of ever greater similarity, though not with the individual subject, but with interpersonal love in Christ, and thus beyond the very opposition of the dissimilarity and similarity.

and his habilitation on Schelling. Hemmerle observes that Franz von Baader integrates an idealistic system of absolute thought with an emphasis on the dialogical interactions between Creator and creation[26]. Creation is a free act of the Triune Love, and as such constitutes the original trust that makes possible human thought as that which finds itself in quiet movement towards the other, and the other is not reduced to my thinking through affirmation or negation, but my thinking becomes more itself in relation to the other, and the other becomes more himself in relation to my thinking. Triune Love creates a spiritual dialogue of love, «for what is love other than the embraced identity of self-confinement with openness beyond oneself?»[27].

Franz von Baader's dialogical idealism of Triune Love led Hemmerle to Schelling's late philosophy which attempts to think the absolute where the common language of revealed religion ("allgemeiner Sprachgebrauch") points to, that is where "God is God" because people let themselves be addressed by God through invocation, confession, or celebration[28]. Schelling may still not fully analogically derive logical and dialectical forms of thought from the reality of these dialogical, spiritual and liturgical relations or interactions associated with revealed religion, but Hemmerle, inspired by this emphasis, develops a new conception of analogy. He calls it a «dialogical analogy» ("dia-logische Ana-logie")[29]. «You [the other] are like me – yet God is not like me, but like you [the other]»[30]. Whereas Schelling finds the divine God through the reflexive return to the original positivity that thinking does not give itself but receives, Hemmerle suggests that the way to the divine God is through dialogical thinking ("διᾰ"), which, by participating in the consubstantiality of God, analogizes and elevates ("ἀνᾰ") itself to the Triune God[31]. As with Heidegger, thinking here is not simply a logical deduction of reality from an idea or a dialectical negation, but unlike in Heidegger, the futural and eschatological gesture involved in thankful receptivity of thinking is made real through the relations of reciprocal sign and gift-exchange within particular forms of religious life including any obstacles and failures. This is also something that distinguishes Hemmerle's "dialogical analogy" from Przywara's "analogia entis", which is an ascending "analogia attributionis" crossed by a cloud of shining darkness of "analogia proportion-

26 - K. Hemmerle, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Alber Verlag, Freiburg im Breisgau 1963, p. 10.

27 - *Ibid.*, p. 144.

28 - Id., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1968, p. 322.

29 - *Ibid.*, pp. 323-331.

30 - *Ibid.*, pp. 325; 331.

31 - *Ibidem.*

alitatis", through which space is given to the "wholly other and dissimilar" that descends in finite forms in the inverted "analogia attributionis", especially the humanity of Christ[32]. Thus, whereas in Przywara analogy is theoretically possible as an individual relation of the thinking soul and the Trinity mediated by Christ, in Hemmerle there is nothing like an individual relation, but only a shared relationality, which can be thought dialogically by "thinking together" ("mit-denken"), so that the ascending and descending "analogia attributionis" is not only crossed by the cloud of the "analogia proportionalitatis" in the peak of its ascent, but also in the descent through the historical embodiment of concrete forms of being, thought and speech among us ("die Gewähr des Empor im Zwischen")[33]. Other people are not hell, but the shining darkness or mystery of God's revelation in history. The other is like me, but that does not mean that God is radically unlike us because of our common fallen likeness, and the only likeness to God would come as if in spite of our shared likeness. For Hemmerle, rather surprisingly, the other is like me, but God is like the other, not like me, so that any similarity of the descending "analogia entis" is also a shared and relational similarity in-between us, and thus thinkable only in a dialogical and relational way of thinking together ("mit-denken")[34].

Not only are logic and dialectic improper forms of thinking, thinking would not be thinking at all if it were only "thinking" and not also always already "not-thinking" in relation to oneself and thinking itself. But such a unity of "thinking" and "not-thinking", of being and non-being, is only possible in the analogy that is mediated by dialogical thinking together, so that non-being implied in the inward non-persistence on the enduring self-subsistence or in the inner negation of self-orient-

32 - Hans Urs von Balthasar, following Przywara, speaks of Jesus Christ as a "concrete analogia entis". Cf. N.J. Healy, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 93-118. This Christocentric conception of analogy is not unfamiliar to Hemmerle either, since his entire Trinitarian ontology is related to his Trinitarian Christology, which speaks of Trinitarian self-giving in relation to the Creator and the creation or divine and human natures of Jesus Christ. But even here Hemmerle is unique in how he explicitly explores the Trinitarian meaning of Christ's humanity without conflating his humanity (including all created relationality within historical interactions) and divinity. Cf. E. Fiedler, *Sebedarování Kristovo: Christologický základ trinitární ontologie Klause Hemmerleho*, Mervart, Červený Kostelec 2022. Significantly, it is perhaps this Christocentrism that can best serve to conceptually link the various historical forms of orthodox Trinitarian metaphysics, for Cusan and Comenius' pansophical Trinitarian metaphysics is also distinctly Christocentric, so that where the pure logic of identity or dialectic of irreconcilable contradiction fail, all is united in the centre that is love, or the Spirit of Jesus Christ. Cf. J.A. Komenský, *Consultatio Catholica*, cit., Pansophiae pars ultima, X., p. 775.

33 - K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, cit., p. 331.

34 - This is why Valentina Gaudiano notes that Hemmerle's analogy differs from the Thomistic "analogia entis" precisely in its dialogical nature. «Die Analogie, die Hemmerle entwickelt, ist eine analogia relationis» (V. Gaudiano, *Einleitung*, cit., p. 40).

ed intentionality is surprisingly linked to being by the relationality that is involved in dialogical thinking together. We can discover in ourselves a pre-reflexive relational trust that is a gift from the other and therefore allows us not to insist on ourselves and to think in such a way that we are not thinking of ourselves and thinking itself, but of the other, and thus we are both more ourselves and more attentive to all spiritual realities. Here, the embraced identity of self-confinement with openness beyond oneself paradoxically coincides in thinking together in love beyond the opposites of being and non-being, "thinking" and "not-thinking", logic and dialectic. This way, the paradox of Hemmerle's dialogical analogy immediately brings us to the central §18 of Hemmerle's *Theses Towards a Trinitarian Ontology* where Hemmerle proposes a radical transformation of the metaphysical question "What remains?" by pointing to the love that alone remains:

> For an ontology which starts from what is distinctively Christian, the basic question cannot any longer be what endures, and what changes. As little as this question can be permitted to drop away, it can just as little be the unquestioned starting-point. For whoever thinks starting out only from what remains, begins his thinking from a lonely starting-point, from enduring to the last [Sich-Durchhalten], from self-intentionality [Selbstintentionalität]. The revolutionizing force of the unadorned expression that love alone remains can hardly be overestimated[35].

Neither the logic of the metaphysics of substance nor the dialectic of the metaphysics of the subject corresponds to thinking that comes from what is distinctively Christian[36]. Substance does indeed remain to the last, but because it insists on itself and wants to endure ("Sich-Durchhalten"), it does not welcome and integrate the last eschatological meaning of the accidental categories of being articulating suffering and non-being in history, and so it remains but in the splendid motionless solitude of pure logic. Subjective self-intentionality ("Selbstintentionalität"), though it never ceases to relate dialectically to itself, never finds a gift of pre-reflexive grace and trust in which it can also relate to the other, so that it remains but in the restless solitude of pure dialectics of self-reference. Both the remaining substance and the self-relating subject fade into nothingness. What seemed to last

---

35 - K. Hemmerle, *Theses Towards a Trinitarian Ontology*, trans. S. Churchyard, Angelico Press, New York 2020, p. 35.

36 - Cf. K. Hemmerle, *Theses*, cit., p. 33. Unfortunately, a key sentence is missing from this new English translation: «Ein Seinsverständnis, dem das Letzte die Substanz, das Stehen-in-Sich, die Widerständigkeit und Selbständigkeit ist, aber auch eines, dem die reditio in se completa, der Kreislauf von Selbstentäußerung und Selbstrückkehr, das Selbstbewußtsein also, führendes Modell ist, sind zu schmal dimensioniert, um die trinitarische Vorgabe christlichen Seinsverständnisses voll einzulösen» (K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, pp. 36-37).

and remain does not remain. Love alone remains. But how can love remain, as Hemmerle suggests, if it is precisely that which does not insist on itself but gives itself completely? How are we to think of the ultimate remaining of that which does not seem to remain at all?

Love remains a mystery. As we have seen, this is true of love in its cosmic or historical relation to hate, and also of the intrinsic nature of love in tension between desire or eros and agape. But it is also true when we overcome this last contradiction within love in Christ through the Trinitarian love that is complete self-giving beyond the contrast of self-acquiring eros and self-giving agape. Love understood as Trinitarian self-giving is still a mystery. Hemmerle recognized that this last mystery of love corresponds to the last mystery of thinking. The paradox of dialogical analogy and the paradox of self-giving love have the same structure, as they mediate the paradoxical reality beyond the opposites of being and non-being, identity and difference, unity and plurality, activity and passivity, rest and motion, affirmation and negation, or receiving and giving. When the Father gives Himself, He gives Himself in relational difference, not self-affirming identity or self-denying negation. When He thus gives the substantial maximum of Himself, He simultaneously withdraws from his gift to the maximum, so that He becomes in His gift both the substantial minimum and the maximum of Himself for the Other. Only in this way can the Son be the Son and not a second Father or Non- or Anti-Father. At the same time, only in this Spirit of self-giving Love is the Father also the Father of His Son, who is truly the Son. So the relational difference of self-giving love is the origin in the Father as the Father of His Son, it is the origin in the Son as the Son of His Father, and it is also the origin in itself as in the Holy Spirit, who is the Spirit of both the Father and the Son. The trinitarian process of self-giving is spiritual self-relationality and self-reference, but paradoxical self-reference-from-the-other and self-reference-to-the-other. In Hemmerle's *Theses Towards a Trinitarian Ontology*, this is the very reason why

> thinking learns how to think anew in this "phenomenology"; it is transformed by becoming a going-along with the way of self-giving, the way of love. Thinking discovers, in this, that just this originality and immediacy of thinking is its own[37].

Conclusion: Remaining of What Does Not Remain

As we have seen, Hemmerle's dialogical conception of the analogical order of thinking complements the critique of the orders of logic and dialectic in Heidegger

37 - K. Hemmerle, *Theses*, cit., p. 50.

and Przywara, and, in contrast to Przywara, he additionally rethinks all the relations involved in analogical ascent and descent, so that there are no individual relations, but only shared relations of love, just as thinking must be thinking together in the self-giving way of Trinitarian love which does not insist on itself and gives itself completely.

The problems and contradictions associated with logic and dialectics are thus translated into the paradox of self-giving love. Surprisingly, this is not so far removed from the development of modern philosophy as it may seem. For although it did first attempt, directly or indirectly following Bernardo Bolzano's definition of a "proposition in itself" ("Satz an sich") in his *Wissenschaftslehre*[38], to construct a pure eidetic order of logic outside of the pre-modern or early modern metaphysics of thinking soul and spirit, this anti-psychologic programme in the continental and analytic traditions[39] was very soon confronted with the "paradoxes of the infinite"[40] associated with self-centred subjectivity, self-relationality or self-referential propositions. The paradoxes involved in infinite self-referential loops penetrate modern set theory, quantum physics, complexity, self-organization or consciousness research[41]. Hemmerle's *Theses Towards a Trinitarian Ontology* had already been written with the awareness that a mere dialectical resolution of these paradoxes in

38 - In Bolzano's *Wissenschaftslehre*, a "proposition in itself" is defined as «any statement that something is or is not, regardless of whether it is true or false, whether or not somebody has put it into words, and even whether or not it has been thought» (B. Bolzano, *Theory of science*, vol. 1, edited by R. George and P. Rusnock, Oxford University Press, Oxford 2014, §19, pp. 58-59).

39 - The aim was to create a third realm of truth beyond the life of soul and things, which would guarantee objective truth independent of whether a mind or soul thinks it or not, or whether a real thing is expressed relationally through it or not. See on this C. Pickstock, T*he Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, p. 92. The independence of "propositions in themselves" both on the soul and on things is essential for this "Bolzanian project". Therefore, in connection with the anti-psychologism of phenomenology and analytic philosophy, one should always speak also of their original anti-metaphysical character. This connection is usually not emphasized enough. It is only when we realize this that the requirement that the new metaphysics in 21st century must have a "psychological" dimension becomes understandable. But if it must be psychological or spiritual, it must also be theological if it is to distinguish legitimate forms of panpsychism from its problematic forms.

40 - Bolzano believed that his new conception of the foundations of science and mathematics of infinitely small and infinitely large quantities would overcome the paradoxes connected with infinity. «Certainly most of the paradoxical statements encountered in the mathematical domain […] are propositions which either immediately contain the idea of the infinite, or at least in some way or other depend upon that idea for their attempted proof. Still less is it open to dispute that this category of mathematical paradoxes includes precisely those which merit our closest scrutiny, inasmuch as a satisfactory refutation of their apparent contradictions is requisite for the solution of very important problems in such other sciences as physics and metaphysics» (B. Bolzano, *Paradoxes of the Infinite*, Routledge, New York 2014, §1, p. 75).

41 - Cf. D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1999.

German idealism or some late modern forms of non-substantial thought that absolutize the self-referential relation as a new beginning from which everything can be deduced does not correspond to the mystery of the Holy Trinity as lived from within the real relations involved in concrete forms of Christian communities[42].

This spiritual and metaphysical experience of the reality of Trinitarian love articulated in Hemmerle's *Theses* may indeed be the key to continuing the programme of Trinitarian metaphysics proposed as a remedy at the beginning of modernity. Comenius clearly saw that when love prevails over lies and hatred, it is never by a simple positive affirmation of perfect essences or by an external dialectical negation of what is negative. The programme of political renewal will not be realized by a logical deduction from the ideal, nor by a dialectical critique of everything dysfunctional and negative, because when affirmation is externally affirmed, it produces no change but resentment, and when negation is negated from the outside, it begets negation and conflict again. Comenius may have already noticed that when thinking seems impossible or rather ends here, the gentle heat of love ("charitatis blando calore") makes it real anew and continues in it, but perhaps only the Trinitarian ontology of the 20th century at the end of modernity, as in Hemmerle, can show more concretely how the paradox of love or self-giving is an inner spiritual movement of thought in the order of analogy, reaching all areas of being and thinking even where we would least expect it, and where everything is entangled in vicious circles and self-enclosed labyrinths. After all, we are sent out into the world to others to learn from the non-being of their suffering how to love and think being in new, surprising ways.

EDUARD FIEDLER
Assistant Professor of Philosophy at the Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University in Olomouc (Czech Republic)
eduard.fiedler@upol.cz

42 - This is why it is crucial to note that while Hemmerle emphasizes the centrality of relation in his *Theses*, he also strictly rejects its immanent absolutization (as developed by relational and structural ontologies in continental and analytic philosophy in 20th and 21st century). Cf. K. Hemmerle, *Theses*, cit., §18, p. 35: «But relationship and movement are not instituted as some new Principle from which everything would once again be inferred in a lonely deduction».

Amore e verità: una via a doppio senso verso Dio. La conoscenza del vero Essere in Edith Stein

di Nicoletta Ghigi

The aim of this paper is to highlight how in Edith Stein the love of knowledge, driven by the rational demonstrative faculty, leads to the truth of its only foundation, God. Similarly, God-infused love, relying on faith freed from the rational, reaches the same Truth, through a particular form of sensitivity, called by Stein, "spiritual perception". Thus, a "two-way street" is trainee that moves from the human being striving to grasp the truth with his own strength and, at the same time, from the divine love that is ignited in the human soul.

Keywords: Love, Knowledge, God, Soul, Truth

Il presente lavoro intende approfondire il rapporto tra amore per la conoscenza e amore per la verità in Edith Stein, con la finalità di mostrare come sia la conoscenza che la verità, avendo un fattore in comune (l'amore), giungono entrambe allo stesso risultato. Per la fenomenologa Edith Stein, l'amore per la conoscenza spinto dalla ragione e dalla facoltà dimostrativa conduce, in ultima analisi, all'intuizione eidetica[1] dell'essenza e, dunque, al suo fondamento, la cui verità è Dio. Allo stesso modo, l'amore per la verità affidandosi alla fede liberata dalle dimostrazioni della ragione, crede nella verità più alta e più originaria e, pur senza essere apodittica, può a ragione essere detta conoscenza intuitiva del vero Essere, della Verità. È allora mediante l'intuizione che si presenta una via a doppio senso che muove dall'essere umano che vuole cogliere la verità con le sue forze, per giungere a Dio che torna ad afferrare la sua anima mediante la Grazia. Il legame "circolare" d'amore che vivifica questo processo rende dunque possibile la conoscenza del Vero Essere in una sorta di via "a doppio senso", ossia da Dio alla creatura e dalla creatura a Dio e viceversa. «Dio stesso, scrive la fenomenologa, accorda il suo linguaggio alla misura dell'uomo, al fine di permetterci di cogliere l'inafferrabile»[2].

1. La verità assoluta della fenomenologia di Husserl

«È merito storico delle *Ricerche logiche* di Husserl», scrive Edith Stein, «di aver elaborato *l'idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva*, ad essa corrispondente, in tutta la sua purezza, e di aver regolato fino in fondo i conti con tutti i relativismi della filosofia moderna, con il naturalismo, con lo psicologismo e con lo storicismo. Lo spirito *trova* la verità non la produce. Ed essa è eterna»[3].

Con queste parole, Edith Stein inizia una accurata analisi del significato della parola verità cercando di conciliare il concetto husserliano di vero irrelato e assoluto, con quello tomasiano metafisico e trascendentale di vero, come attributo divino.

> Se la natura umana, se l'organismo psichico, se lo spirito del tempo si trasformano, allora anche le opinioni degli uomini si trasformano, ma la verità non cambia[4].

---

1 - Stein intende per intuizione quella "evidenza intuitiva" ossia, «ciò che si oppone al pensiero concettuale che presuppone qualcosa di dato» (E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio. La teologia simbolica dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, tr. it., EDB, Bologna 2003, p. 44).

2 - Ead., *Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr.it., Città Nuova, Roma 1988, p. 98.

3 - Ead., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, tr.it., Città Nuova, Roma 1993, p. 58.

4 - *Ibidem.*

La "visione d'essenza" a cui alludono le *Ricerche logiche* di Husserl ha come obiettivo proprio quello di raggiungere questa essenzialità "che non cambia", questo fondamento rigoroso da cui poter osservare con sicurezza un vero immutabile ed offrire una «delucidazione universale del senso»[5]. È vero ciò che è valido sempre, per tutti a prescindere dalle competenze, dalle culture e dalle epoche storiche. Qui la filosofia e la scienza debbono trovare le regole per conoscere e spiegare i fenomeni della realtà. Qui la conoscenza può dirsi apodittica, solo e soltanto quando una coscienza assoluta, trascendentale, si sostiene in *Idee I*, potrà fare da fondamento inconcusso e da garanzia per una teoria della conoscenza che abbia di mira la il vero essere o verità "che non cambia", ossia «il metodo per afferrare le essenze in maniera perfettamente chiara»[6]. Ciò vale anche quando, nel lavoro husserliano di ricognizione storica sul fraintendimento di ciò che è vero e delle sue finalità nel pensiero scientifico, ossia *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, quel "vero essere"[7], fin dalle origini, ha funzionato come idea propulsiva che guida lo sviluppo dell'umanità e illumina la ragione dall'interno. È questo stesso "vero" a guidare le idee e la formazione dell'atteggiamento teoretico da cui sgorgano le scienze e la conoscenza filosofica. Persino in etica, la guida è tale "ideale" che Husserl chiama anche "idea di Dio"[8]. Una simile idea è l'ideale assoluto per un comportamento corretto secondo ragione, un comportamento cioè che risulta oggettivamente valido proprio perché risponde ai canoni di un'assiologia, di un riconoscimento universale di ciò che in assoluto è corretto in sé, per tutti e in ogni tempo.

Il medesimo obiettivo della conoscenza, il vero assoluto o l'essere vero, è presente anche in Edith Stein. Tuttavia, pur riprendendo l'aspetto ideale del vero in sé e le possibilità di una sua conoscenza mediante ragione, ella afferma che due sono le vie per giungere alla verità: L'una è quella della filosofia che, come ha insegnato Husserl, partendo dal mondo concreto dell'esperienza umana, conduce ad una conoscenza assoluta, trascendentale. L'altra, invece, è «la via della fede quando Dio si rivela come l'*Essente, il Creatore* e il *Conservatore*»[9]. Mentre nella prima forma di conoscenza ogni sforzo è finalizzato alla comprensione intellettuale che "provie-

---

5 - E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, tr.it, Il Melangolo, Genova 1999, p. 200.

6 - Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol I. I*ntroduzione generale alla fenomenologia pura*, tr.it, Einaudi, Torino 2002, p. 166.

7 - Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr.it., Il Saggiatore, Milano 1987, p. 42.

8 - Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in "Husserliana" XXVIII, a cura di U. Melle, Kluwer, Den Haag 1988, p. 226.

9 - E. Stein, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 96.

ne dal mondo", nella via della fede sia la ragione come i sensi sono tutti rivolti verso "l'alto", intesi a potenziare la ragione per elevarla ad una conoscenza propria della realtà spirituale.

2. La conoscenza della verità attraverso la ragione: la liberazione dai sensi

La prima forma di conoscenza, scrive Stein, quella mediante la ragione «è la risposta data all'interrogativo posto da essa, ma proveniente da un altro mondo»[10]. Essa mira alla verità, al fondamento, ma preferisce pervenirvi attraverso "il pensiero argomentativo". Il suo obiettivo è dunque dare una giustificazione valida dell'essere vero e dar corpo ad una teoria della conoscenza che possa fondare una apodittica "dimostrazione dell'esistenza di Dio"[11].

Per far questo, in primo luogo, la ragione deve liberarsi dalla conoscenza sensibile, inaffidabile e relativistica. Quando lo spirito viene "liberato" dal conoscere mediante i sensi «sentiamo in noi, scrive Stein, la forza dello spirito, che vorrebbe rendersi indipendente da simili influssi corporei, e possiamo pensare questa libertà accresciuta fino al limite in cui saremmo completamente liberi dai legami col corpo. Ora, tale nostro "pensarci innalzati", il processo dello spirito che si eleva al di sopra della esperienza in liberi pensieri di possibilità, è un esempio dei modi di conoscenza che superano i limiti di quanto è colto mediante i sensi e può essere sensibilmente compreso. Si ha di nuovo la possibilità di una conoscenza, che non richiede più lo strumento dei sensi»[12].

Tale nuova forma di conoscenza non ha più bisogno degli "occhi della carne" né proviene dal mondo esterno o da quanto si svolge dentro di noi. Essa non riguarda neppure più la capacità razionale che ci permette di comprendere le cose del mondo o ciò che è vero in un contesto di finitezza. Piuttosto suo obiettivo è quello di pervenire all'Essere infinito o Verità somma con la sola forza del raziocinio. Questa nuova forma di conoscenza riguarda dunque un "innalzarsi" verso un Vero "più alto", un andare oltre il nostro approccio spirituale del mondo, per lasciar parlare lo spirito "elevato" che si libera da tutto ciò che lo lega alla realtà corporea. Anche la motivazione, legge più profonda dello spirito, che ci richiama ad assumere un comportamento secondo coscienza e ci spinge a considerare le cose del mondo guardando all'ideale assoluto, ora resta in silenzio.

---

10 - Ibidem. Cf. M. Börsig-Hover, *Zur Ontologie und Metaphysik der Wahrheit*, Lang, Frankfurt am Main 2006.

11 - E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 96.

12 - *Ibid.*, p. 412.

Così, liberata dal vincolo del corpo e elevata alla parte più alta dello spirito, per l'essenza personale si può immaginare una nuova esperienza gnoseologica e un nuovo orizzonte di senso a cui essa ora può ambire. «L'assenza di corpo, spiega Stein, ci porta già ad ammettere la possibilità di una spiritualità superiore alla nostra. Noi ci sentiamo legati al corpo come da una catena che impedisce allo spirito di liberarsi. Libero da questo legame lo spirito avrà una capacità superiore a quella dello spirito umano»[13].

3. La conoscenza della Verità attraverso la fede. La verità senza ragione

A questa verità raggiunta da una ragione liberata dai sensi, si contrappone un'altra via che potremmo definire "priva di ragione". Si tratta della conoscenza della verità per fede. Scrive Stein: «ci sono due strade che portano alla verità, e se la ragione naturale non può arrivare alla verità ultima e somma, può però arrivare ad un gradino, sul quale diviene possibile escludere certi errori e provare che v'è un accordo tra ciò che si può naturalmente dimostrare e le verità di fede»[14].

Se l'obiettivo della filosofia è la conoscenza della verità e la sua via preferenziale è quella della dimostrazione, la conoscenza per fede ha come obiettivo non più la dimostrazione, ma l'accogliere[15] la verità, il credere nella verità, a prescindere dalla ragione. Accanto alla via della ragione naturale, che già Husserl aveva delineato come infinita e asintotica via della filosofia verso l'assoluto[16], esiste secondo Stein un'altra strada che conduce alla stessa meta: quella della fede. La fede ottiene la stessa "scienza", ma secondo un diverso modo. Certamente oggettivo, vero e assoluto, ma su un altro piano. Benché entrambe le forme di conoscenza conducano allo stesso assoluto, sebbene l'una attraverso dimostrazioni e l'altra per il semplice fatto di credere nell'assoluto Essere divino, «tanto ciò che conosciamo "in via", quanto ciò che crediamo "in via" sarà compreso, quando saremo giunti alla meta, in un'altra maniera»[17].

---

13 - *Ibidem*.

14 - E. Stein, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 50.

15 - La parola "fede", spiega Stein, non va intesa «nel senso lato di *belief*, bensì nel senso stretto di fides, dell'accogliere (*Annehmen*) e del restare fedeli alla rivelazione soprannaturale» (Ead., *Vie della conoscenza di Dio*, cit., p. 48). Traduzione mia.

16 - Scrive precisamente Husserl: «Quale oggetto, nella storia del mondo, può suscitare lo stupore filosofico se non la scoperta di verità-totalità infinite realizzabili puramente (nella matematica pura) o approssimativamente (nelle scienze naturali induttive) attraverso un progresso infinito?» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 95).

17 - E. Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 65.

Entrambe le vie pervengono dunque allo stesso risultato, anche se con modalità di spiegazione diversa. I loro percorsi sono differenti e diversi sono gli strumenti su cui fanno conto. Ma infine, come sosteneva Husserl, la comprensione perfetta e il possesso definitivo della Verità, per entrambe le vie resterà un compito infinito che si realizzerà solo «quando saremo giunti alla meta»[18]. La guida verso tale meta è invece per entrambe le vie la medesima. È Dio o, come diceva Husserl, l'"idea di Dio" a infondere in noi l'esigenza di giungere ad una conoscenza del suo volere, della sua creazione e delle finalità del nostro vivere "in via". Però, mentre la via della ragione si affatica a offrire dimostrazioni di aspetti che spesso sfuggono alla comprensione oggettiva oppure soluzioni incerte alle questioni che la metafisica pone ad essa, la via della fede raggiunge senza difficoltà e con una visione più chiara quegli stessi risultati, senza sforzo e senza dubbi. Per il solo fatto di puntare sulla scelta di credere con fiducia alla Parola di Dio, alla Verità contenuta nelle Sacre Scritture e alla luce di Dio Creatore che si riverbera nella verità interiore di ogni creatura la quale, come sosteneva Agostino, porta con sé, nell'anima, l'impronta di Dio, «la via della fede ci dà di più della via della conoscenza filosofica; il Dio vicino come persona, che ama ed è misericordioso, ci dà una certezza che non è propria di alcuna conoscenza naturale»[19].

Il dono di Dio che è presenza personale, in noi, a cui la fede spinge a credere con forza, ci dà una possibilità ulteriore rispetto alla via della ragione: seguendo la linea del modello interiore che Dio ci ha donato, il nostro nucleo personale o "anima dell'anima"[20], perveniamo alla certezza di possedere in noi già la verità. È Dio stesso ad avercela donata insieme all'esistenza. Guardare dentro di noi con attenzione, ci consente pertanto un'intuizione del vero Essere già senza bisogno di far ricorso all'intelletto. Essa si offre in noi, nella nostra anima, senza alcun dubbio. Considerarla come "imago Dei" già ci pone sulla via del riconoscimento della verità anche se, alla luce della ragione, questa verità non possiede una «certezza apoditticamente evidente»[21].

La mancanza di apoditticità è solo mancanza di un limite, in quanto la richiesta di una certezza definitiva è propria di una ragione finita, limitata. Il farne a meno, piuttosto, significa affidarsi ad un altro Essere, in cui appunto il limite, la tempo-

---

18 - *Ibidem*.

19 - Ead., *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 98.

20 - «L'"anima dell'anima", precisa Stein, è un che di spirituale e l'anima come totalità un che di spirituale la cui caratteristica è quella di avere un'interiorità, nel centro, da cui essa deve uscire per incontrare gli oggetti e al quale essa riporta quanto riceve dall'esterno, un centro da cui, anche, essa stessa può dare verso l'esterno. Qui è il centro dell'esistenza umana» (Ead., *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, tr.it., Città Nuova, Roma 2013, p. 178).

21 - Ead., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 67.

ralità, la definizione spaziale, non hanno più alcuna ragione d'essere. Ecco perché l'intuizione del mondo interiore è già una forma di conoscenza che ci eleva rispetto alla conoscenza naturale e ci avvicina ulteriormente al vero Essere. È Dio a consentirci di entrare in relazione con la Verità. È Dio che ci dà la possibilità di dare seguito a questa intuizione. Ecco perché per Stein, se «credere equivale ad un afferrare Dio», «l'afferrare presuppone un venire afferrati»[22].

4. La conoscenza della Verità mediante amore. La via a doppio senso.

Afferrare la Verità significa dunque essere afferrati dalla Verità. È Dio a donarci questa possibilità. Anche la conoscenza filosofica, come possibilità in noi voluta da Dio, come Suo dono, arriva alla Verità ultima e somma. Tuttavia, la sua profondità non è sufficiente per cogliere nella sua essenza il vero come amore, ossia la reciprocità che ci chiama a credere "a prescindere" senza aver bisogno del supporto delle dimostrazioni.

Il dono della fede ci permette di affinare i sensi e di conoscere la verità in maniera immediata. Tale "dono", tuttavia, richiede in primo luogo un'accoglienza senza condizioni e contemporaneamente una accettazione della mancanza di quei supporti che la luce della ragione potrebbe invece offrire. «Accogliamo la fede sulla testimonianza di Dio e conseguiamo in tal modo conoscenze che non posseggono evidenza intellettiva; non possiamo accogliere le verità di fede come evidenti per se stesse; come verità necessarie di ragione o anche come fatti della percezione sensibile; non possiamo nemmeno dedurle secondo leggi logiche da verità immediatamente evidenti. Questo è il primo motivo per cui la fede è detta "luce oscura"»[23].

L'oscurità, l'essere «"tenebre per l'intelletto"», come ricorda Stein richiamandosi a san Giovanni della Croce[24], significa che la conoscenza mediante ragione approda al suo scopo. Ma da qui, se vogliamo davvero conoscere l'essere vero, il fondamento, dobbiamo rivolgerci direttamente a questa Verità e lasciarci illuminare non più dalla ragione e dalle sue dimostrazioni finite e limitate, come lo è l'essere umano, ma dalla fonte originaria del vero che, per Stein, è amore, "amore puro", «dono di sé ad un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé –, è un essere-uno»[25].

---

22 - *Ibid.*, p. 65.

23 - Ead., *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 65.

24 - *Ibid.*, p. 66.

25 - *Ibid.*, p. 373.

Il dono della Verità diventa allora un dono di amore, amore esso stesso e, proprio perché coinvolge un altro essere che fruisce del dono è di per sé dono dell'amore. L'essere finito che, mediante la fede, afferra e recepisce questo dono, ne è "affettato", "colpito", "impressionato" a tal punto da provare su di sé la profondità di questo amore. Ma la sua libertà, anche essa dono di Dio, gli consente di scegliere se aderire o meno a tale amore. L'adesione della creatura ripropone, nuovamente, una via a doppio senso che da Dio arriva alla creatura e dalla creatura torna a Dio, infondendo nella creatura medesima, appena la tocca, l'apprensione della Verità e una quasi-cognizione, "in via" – una scintilla dell'eternità – di tale amore.

«L'amore supremo è amore reciproco, eterno; Dio ama la creatura dall'eternità [...] la vita intima di Dio è l'amore eterno»[26]. Pur tuttavia, data la finitezza dell'essere umano, non è possibile dire che l'essere umano ami allo stesso modo di Dio. L'essere umano è cioè chiamato, mediante la Volontà di Dio, a ricevere il dono dell'amore. Ma il suo amore resta comunque finito, temporale. Mediante un altro dono, quello della grazia, l'essere umano può essere trasportato ad un livello superiore: «non potremmo credere senza la grazia»[27]. La grazia è partecipazione alla vita divina. Pur tuttavia, il livello di conoscenza e di apprensione del Vero resta ancora imperfetto fino alla *visio beatifica* di cui, "in via", è possibile soltanto nella visione mistica avere un minimo assaggio.

«La grazia mistica concede come esperienza ciò che la fede insegna; che Dio abita nell'anima. Colui che, guidato dalla fede, cerca Dio, si incamminerà liberamente verso il medesimo luogo in cui altri sono attirati dalla grazia, dove si spogliano dei sensi e delle "immagini" della memoria, dell'attività pratica naturale dell'intelletto e della volontà per ritirarsi nella deserta solitudine interiore, e rimanervi nella fede oscura, in un semplice sguardo amoroso dello spirito verso il Dio nascosto, che momentaneamente è velato. Egli sosterà qui in una profonda pace – perché ivi è la sede della sua quiete – finché piacerà al Signore di trasformare la fede in visione»[28].

Mediante la grazia «che unisce Dio e la creatura in un tutt'uno»[29] l'essere umano è chiamato a partecipare dell'amore divino e, anche se non lo possiede come lo possiede l'Essere eterno, la creatura vive direttamente la Verità "partecipandovi" nell'amore. «Se consideriamo come è in Dio, [dobbiamo dire che] è l'amore divino

---

26 - *Ibid.*, p. 374.

27 - Ead., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, cit., p. 65. A riguardo, cfr. A. Bejas, *Edith Stein, von der Phänomenologie zur Mystik: eine Biographie der Gnade*, Lang, Frankfurt am Main-New York 1987.

28 - Ead., *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 457.

29 - *Ibid.*, p. 418.

o l'essere divino in quanto *bonum effusivum sui*, bontà che fluisce da sé e si comunica (senza però subire diminuzione alcuna). Se la consideriamo così com'è nella creatura, [diremo che] è ciò che la creatura riceve in sé quanto partecipe dell'Essere divino [...]»[30].

La partecipazione della creatura alla vita dell'Essere, vale a dire la comprensione che, mediante la grazia della fede, la porta a "credere" più che a dimostrare la verità, è una capacità che include la creatura nella verità stessa[31]. «La grazia, scrive Stein, è innalzamento dell'essere creato per l'unione con Dio e partecipazione all'Essere divino»[32]. Accogliere il dono della grazia significa dunque, per l'essere finito pervenire mediante una doppia via nei pressi della Verità: da un lato, attraverso la chiamata che viene dall'interno dell'anima propria (nucleo della persona), illuminato dalla grazia e, dall'altro, dal dono della grazia stessa che è fiducia in un Senso più alto, assolutamente Vero. Qui sta all'essere individuale scegliere se seguire la strada del proprio sé e ripercorrere la via della fede a ritroso. Ma solo se la creatura accetta di compiere questo percorso, senza il supporto della ragione o dei sensi, ella perverrà ad un coglimento, seppur ancora imperfetto, della Verità. Per questa ragione, tale Verità potrà dirsi anche amore, perché la spinta propulsiva da cui ha avuto avvio l'intero processo e il cammino della grazia è proprio l'Amore eterno di Dio.

«Le due vie, della conoscenza filosofica mediante i sensi e la ragione e della conoscenza per fede e "comunicazione della vita divina" mediante la grazia, si integrano dunque a vicenda in quanto la prima funge da sopporto per l'accoglimento della verità che avviene soltanto attraverso la seconda»[33]. È questo il senso di una "filosofia cristiana"[34] il cui obbiettivo è quello di raggiungere la Verità mediante lo slancio della ragione e, insieme, con il riconoscimento dell'anima ad *imago Dei* e con il dono d'amore della grazia. La "filosofia cristiana", secondo Stein, è dunque la possibilità "in via" che conduce la creatura ad intraprendere la via a doppio senso verso l'amore-verità divina. Essa «rende accessibile il raggiungere ciò per cui un essere naturale umano è stato creato: partecipare alla vita divina nel libero dono personale»[35].

---

30 - *Ibidem*.

31 - La grazia «è vita divina partecipata» (*ibid.*, p. 430).

32 - *Ibid.*, p. 423.

33 - N. Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mimesis, Milano 2011, p. 214.

34 - E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 61. La filosofia cristiana è «l'ideale di un *perfectum opus rationis*, che sia riuscito a raccogliere in unità tutto quello che ci è reso accessibile dalla ragione naturale e dalla Rivelazione» (*ibid.*, p. 63).

35 - *Ibid.*, p. 535.

Entra qui in gioco l'anima che liberamente si apre a Dio e «si abbandona a quella unione possibile solo tra esseri spirituali. È unione di *amore*: Dio è amore, e la partecipazione al suo Essere divino nell'unione significa partecipare al suo amore. Dio è la pienezza dell'amore»[36].

NICOLETTA GHIGI
Professoressa associata di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia
nicoletta.ghigi@unipg.it

36 - *Ibid.*, p. 515.

«L'amore non avrà mai fine». Il movimento dell'agape in *1Cor* 13

di Philippe Van den Heede

"Love never fails." This statement by Paul in the so-called Hymn of Charity (1 Cor 13:8) must be understood in the everyday context of the Church of Corinth and the crises it was facing. To avoid any competition between the charisms, Paul proposes to show the Corinthians an excellent way: agape. This is neither a feeling nor a virtue; it is the very love of God that the Spirit pours into our hearts. The Spirit enables the believer to respond to God's love with the gift received, that is, with agape. To grasp this dynamic of agape – between the love given and the love received that is given in turn – it is necessary to understand the movement of agape between God and human persons, as Paul presents it in his letters.

Keywords: Charisms, Love, Movement of Agape, Spirit, Saint Paul

Nella prima lettera ai Corinzi Paolo afferma che «l'amore non avrà mai fine», oppure letteralmente «non cade mai» (*1Cor* 13,8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει) e, poco più avanti, aggiunge che l'amore rimane (v. 13: μένει) insieme alla fede e alla speranza.

Questi due versetti si trovano nel cosiddetto "Inno alla carità"[1] del capitolo 13. È un testo ben conosciuto che viene letto spesso durante le celebrazioni religiose, in particolare nei matrimoni. «L'amore sostiene tutto, crede tutto, spera tutto» (v. 7); la lettura si conclude spesso al v. 8: «l'amore non avrà mai fine»[2]. Sicuramente è quello che l'assemblea ecclesiale augura agli sposi. Tuttavia, quando Paolo dice che «l'amore non cade mai», non si tratta di un augurio ma di un'affermazione (di uno stato di fatto) che si indirizza poi attraverso la Chiesa di Corinto a tutti i credenti. Per comprendere il messaggio di Paolo sull'amore, bisogna capire cosa intende con la parola "agape". Per questo, è necessario considerare l'Inno all'agape (*1Cor* 13) nel contesto in cui Paolo lo propone: dal capitolo 12 al capitolo 14, si affronta un problema specifico della comunità di Corinto.

1. La glossolalia (il parlare in lingue)

Molti Corinzi erano rimasti eccessivamente entusiasti di alcune manifestazioni estatiche dello Spirito, in particolare la glossolalia, il parlare in lingue. Certamente Paolo vi riconosceva un carisma e quindi un segno dell'effusione escatologica dello Spirito. Paolo stesso parlava in lingue e più ancora di loro (cfr. *1Cor* 14,18). Tuttavia, alcuni eccessi in questo campo hanno avuto come conseguenza di mettere in pericolo l'unità della Chiesa (*1Cor* 12,25): coloro che erano dotati di tale carisma,

1 - Il genere letterario del cap. 13 è oggetto di dibattito tra gli esegeti. Non si tratta di un inno in senso stretto (è difficile trovarci i criteri di un'opera poetica). Tuttavia, poiché il termine "inno" si è imposto nella storia della ricezione di questo testo, lo usiamo per comodità. Sul genere letterario di *1Cor* 13, si veda tra gli altri: O. Wischmeyer, *Der Höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*, (StNT 13), Gütersloh 1981, p. 205; J. Smit, T*he Genre of 1 Corinthians 13 in the Light of Classical Rhetoric*, in «Novum Testamentum», 33 (1991), pp. 193-216; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1995, pp. 692-693.

2 - Una questione discussa tra gli esegeti è se il v. 8a (ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει) appartenga alla sezione precedente (vv. 1-7) come conclusione della caratterizzazione dell'amore che l'uomo è chiamato a vivere (così J.F. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, 32 [The Anchor Yale Bible], Yale University Press, New Haven and London 2008, p. 497; M. Quesnel, *La première épître aux Corinthiens*, [CNT 7], Cerf, Paris 2018, *in loco*) o se appartenga all'inizio della sezione successiva sull'amore come potenza escatologica (vv. 8-13). Questa seconda possibilità è accettata dalla maggioranza degli autori: il versetto 8a introduce la temporalità con l'avverbio οὐδέποτε, che viene abbondantemente ripreso nei versetti successivi. Inoltre, il verbo μένει al v. 13 fa inclusione con il verbo πίπτει del v. 8a. Su questo punto vedi W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (*1Kor* 11,17-14,40), EKK VII/3, Neukirchener Theologie / Patmos Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, pp. 304-305.

abbastanza spettacolare, tendevano a formare un gruppo separato nella comunità ecclesiale (cfr. *1 Cor* 12,21-26). D'altra parte, chi era privo di tale dono poteva sentirsi svantaggiato rispetto a loro. Per questo motivo, Paolo vuole ristabilire l'ordine nella comunità chiarendo da un lato il significato teologico dei carismi e dall'altro dando istruzioni pratiche su come viverli[3].

A livello teologico, Paolo ricorda innanzitutto che tutti i carismi provengono dallo stesso Spirito: la loro diversità esprime quindi *l'uguale* origine dei carismi in Dio. Inoltre, i carismi non sono separati gli uni dagli altri, ma sono strettamente legati tra loro, come attesta l'immagine del corpo che è uno ma ha molte membra (cfr. *1Cor* 12,12-30). Paolo spiega che questa unità nella diversità è resa possibile dall'unico Spirito che i cristiani hanno ricevuto nel loro battesimo (cfr. *1Cor* 12,13). Il riferimento al battesimo, mediante il quale il battezzato viene introdotto nella comunità ecclesiale, esprime *l'uguaglianza* fondamentale e permanente di tutti i membri della Chiesa. Tutti sono stati battezzati in un solo e medesimo Spirito, che continua la sua opera in ogni battezzato, «attribuendo a ciascuno il suo dono particolare, come egli vuole» (*1Cor* 12,11), per cui un sentimento di superiorità o di inferiorità è fuori luogo[4].

A livello pratico, Paolo afferma che la diversità dei carismi deve essere al servizio della comunione ecclesiale: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (*1Cor* 12,7). Ogni carisma si realizza quindi *nell'edificazione della Chiesa* (οἰκοδομή [*1Cor* 14,3]). Un carisma senza comunità e senza l'obiettivo di edificare la comunità non ha una reale consistenza (cfr. *1Cor* 13,1-3). Sulla base di questo criterio – l'edificazione della Chiesa – Paolo può affermare che a livello pratico esiste una gerarchia dei carismi (cfr. *1Cor* 12,28).

Il primo carisma per l'edificazione della Chiesa è ovviamente quello dell'apostolo, in quanto fondatore della comunità ecclesiale. Può agire con autorità per respingere o correggere alcuni comportamenti nella Chiesa (cfr. *1Cor* 11,17-34).

Al secondo posto ci sono i profeti, «che edificano, esortano e consolano» (*1Cor* 14,3) attraverso discorsi ispirati ma *comprensibili* a tutti (cfr. *1Cor* 14,24-25). Paolo attribuisce alla profezia una grande importanza, per contrabbilanciare le esagerazioni del parlare in lingue (cfr. *1Cor* 14).

Dopo aver menzionato altri carismi, Paolo conclude il suo elenco mettendo in ultima posizione la glossolalia. Poiché i Corinzi davano ad essa grande importanza, Paolo stabilisce con precisione i limiti del parlare in lingue: il dono più spettacolare

3 - Cfr. Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus: die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, 26, Aschendorff Münster, Münster 1995, p. 126.

4 - *Ibidem*.

non è necessariamente il più grande. Infatti, sarebbe inutile per l'edificazione della Chiesa se nessuno potesse interpretare il parlare in lingue (cfr. *1Cor* 14,4-9).

Attraverso il suo «discorso ragionevole e ragionato»[5], Paolo vuole certamente aiutare i credenti di Corinto a superare un problema concreto emerso nella vita quotidiana della comunità. Allo stesso tempo, vuole anche andare al di là e aggiungere un elemento nuovo, essenziale per far progredire la chiarezza teologica dei carismi. Infatti, esiste una via che trascende tutti i doni carismatici. Per l'edificazione della Chiesa, «vi mostrerò una via, che è la via per eccellenza» dice Paolo (*1Cor* 12,31). E scrive l'Inno all'agape.

2. L'io «che non ha amore»

L'Inno all'agape inizia con tre frasi condizionali in cui domina la figura retorica dell'iperbole, che consiste nell'esagerare un'espressione o un'immagine per mettere in risalto un'idea.

> [1] Se parlo le lingue degli uomini e degli angeli, ma non ho amore [ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω], sono ridotto a bronzo echeggiante o a cembalo risonante[6].
> [2] E se ho profezia e conosco tutti i misteri e tutta la conoscenza, e se ho tutta la fede così da trasportare monti, ma non ho amore [ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω], un nulla sono [οὐθέν εἰμι].
> [3] E se impegnassi tutti i miei averi per nutrire i bisognosi e se consegnassi il mio corpo perché io sia bruciato, ma non ho amore [ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω], a nulla mi giova.

Due osservazioni iniziali: in primo luogo, il soggetto di questi tre versetti è l'io (un "io" retorico), e in secondo luogo la struttura delle tre frasi è identica:

a. una protasi in cui è menzionato uno o più carismi
b. una clausola avversativa rigorosamente identica: ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω («se non ho amore»)
c. un'apodosi concisa.

La prima frase affronta il carisma della glossolalia, di cui abbiamo visto il problema che suscitava all'interno della comunità. Paolo porta la glossolalia al suo parossismo: immagina un io capace di parlare le lingue degli uomini e degli angeli. L'espressione "uomini e angeli" può esprimere il concetto di totalità e quindi signi-

---

5 - E. Cuvillier, *Entre théologie de la croix et l'éthique de l'excès : une lecture de 1 Corinthiens 13*, in «Etudes Théologiques et Religieuses», 75 (2003), p. 353.

6 - La traduzione di *1Cor* 13 è ripresa (con alcune modifiche) a G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, cit., pp. 686-687.

ficare «ogni genere di linguaggio glossolalico»[7]. Tuttavia, per quanto impressionante possa essere questo dono, chi lo possedesse a questa altezza, ma senza avere amore, sarebbe ridotto a far rumore senza ripercussione e senza utilità alcuna.

La seconda frase tratta di tre temi: il carisma della profezia, che Paolo tiene in alta considerazione perché utile per l'edificazione della Chiesa; poi la conoscenza: un tema problematico a Corinto perché «la conoscenza gonfia, ma l'amore edifica» (cfr. *1Cor* 8,1); e infine la fede che sposta le montagne[8], cioè una fede che può compiere miracoli. Anche con un carisma così alto come la profezia, il profeta sarebbe un nulla se non avesse l'amore nell'esercizio del dono ricevuto: egli perderebbe la sua identità. E lo stesso vale per chi ha la conoscenza o compie miracoli: la forte negazione οὐθέν εἰμι («sono nulla») utilizzata da Paolo nega l'essere del cristiano come cristiano, significa la perdita della sua identità e autenticità cristiana. Letto invece in termini positivi significa che è l'amore che conferisce al credente la sua identità.

La terza frase riguarda diverse forme di zelo religioso spinte all'estremo. Sono atti che potremmo definire di "carità" e persino di "carità radicale", come dare tutti i propri beni (ai poveri) oppure il sacrificio di sé fino al martirio. Ma ancora una volta: per quanto siano eroici questi atti, se vissuti senza amore, sono privi di valore, inutili: a nulla servirebbero (οὐδὲν ὠφελοῦμαι) (*1Cor* 13,3).

In questi tre versetti, Paolo non critica i carismi in sé, che provengono dallo Spirito, ma mostra che non è la "grandezza" del carisma che conta: sono tutti ordinati all'edificazione della Chiesa. La via d'eccellenza che Paolo propone in questo brano consiste in questo: qualunque sia il carisma, l'importante è "avere l'agape". La via superiore non è quella verso le altezze teologiche né quella verso la dimensione spettacolare; la via per eccellenza è l'agape che deve impregnare tutti i carismi così come deve impregnare tutte le attività umane. È quindi un cammino che permea la realtà quotidiana, specialmente nell'ambito intracomunitario, pertanto, nella seconda sezione del capitolo 13 (vv. 4-7), Paolo mostra quale sia il cammino dell'agape nel quale tutta la comunità è chiamata ad impegnarsi (Διώκετε τὴν ἀγάπην, «Aspirate alla carità!» [*1Cor* 14,1]).

7 - Cfr. *ibid.*, p. 702. G.D. Fee fa questa distinzione: «"Tongues of men" would then refer to human speech, inspired by the Spirit but unknown to the speaker; "tongues of angels" would reflect an understanding that the tongues-speaker was communicating in the dialect(s) of heaven» (G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, [NIC], Eerdmans, Grand Rapids 1987, p. 630).

8 - Questa espressione può essere un'allusione alle parole di Gesù in *Mt* 11,23.

3. L'agire dell'agape (vv. 4-7)

4 L'amore è longanime (μακροθυμεῖ),
è benevolo (χρηστεύεται) l'amore,
non è invidioso,
non è borioso,
non si gonfia d'orgoglio,
5 non si comporta in modo sconveniente,
non ricerca il proprio interesse,
non si adira,
non tiene conto del male,
6 non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità.

Nei vv. 4-6 e 7, l'"io" della sezione precedente è scomparso: il soggetto delle proposizioni è ora *l'agape stessa*. Paolo non fornisce in questo brano una definizione dell'agape, ma la descrive attraverso il suo agire: nella versione originale greca quindici verbi, al presente durativo, sono utilizzati per esprimere caratteristiche dell'agape, senza pretendere di essere esaustivi.

I primi due verbi del v. 4 μακροθυμεῖ e χρηστεύεται possono suggerire l'operare stesso di Dio: la sua fedeltà misericordiosa e paziente verso l'umanità e la sua bontà.

Le sette negazioni successive (vv. 5-6) dicono ciò che l'agape non è. Alcune di esse: «non è invidiosa», «non si vanta», ecc., richiamano particolarmente il contesto corinzio: la ricerca della performance religiosa che rischia di portare all'egocentrismo, contrario all'edificazione della Chiesa. Tuttavia, la caratterizzazione dell'amore può anche riferirsi a Cristo stesso. Il verso 5 dice che l'amore non tiene conto del male ricevuto, come Gesù ha fatto. Oppure: l'amore non cerca il proprio interesse, come Cristo ha dimostrato. «Non cercò di piacere a se stesso» (*Rm* 15,3), ma, pur essendo di natura divina, si è umiliato, spogliato, abbassato fino alla morte in croce (cfr. *Fil* 2,6-11). Perciò Paolo esorta i suoi destinatari a vivere l'imitazione di Cristo: «Ciascuno non cerchi il proprio interesse, ma anche quello degli altri» (*Fil* 2,4), come egli stesso lo fa: «mi sforzo di piacere a tutti in tutto, senza cercare il mio interesse ma quello di molti» (*1Cor* 10,33).

Con il versetto 7, la seconda sezione raggiunge il suo culmine nella sua descrizione dell'amore:

πάντα στέγει,	tutto sostiene
πάντα πιστεύει,	tutto crede
πάντα ἐλπίζει,	tutto spera
πάντα ὑπομένει	tutto sopporta

Con quattro verbi il v. 7 riassume l'ethos dell'agape nel rapporto con gli altri.

Tutto sostiene. In *1Cor* 9,12, Paolo applica questa espressione a se stesso e ai suoi compagni alle prese con le avversità, le tensioni, le privazioni nella loro attività missionaria: ἀλλὰ πάντα στέγομεν («tutto sopportiamo»). Nel contesto di *1Cor* 13, l'amore significa concretamente saper sopportare incondizionatamente (πάντα) i vincoli dell'altro ma anche sopportare per l'altro o con l'altro i vincoli inevitabili della vita nella comunità ecclesiale[9].

Tutto crede e tutto spera. I due verbi (credere e sperare) devono essere intesi nell'azione che essi significano, e non secondo il concetto teologico del sostantivo (fede e speranza) a cui sono correlati. Così il verbo credere in questo versetto non si riferisce alla dottrina della salvezza per la fede, ma esprime un atteggiamento fondamentale dell'agape nel modo di approcciare gli altri: con la "Bona Fides"[10], cioè con una fiducia incondizionata, costante e ferma.

Tutto spera. Questa espressione è legata alla precedente: anche se l'altro si smarrisce, o non è all'altezza della fiducia riposta in lui, l'amore spera, non chiude mai la porta, ma spera e lascia aperto il futuro.

Tutto sopporta. Quest'ultima espressione fa un'inclusione con la prima (i due verbi στέγει e ὑπομένει sono quasi sinonimi). L'agape si vive nella perseveranza di fronte alle prove causate dagli altri: «Perché l'amore sopporta tutto e resiste a tutto, non fugge dall'altro anche quando diventa un peso»[11].

Questa dell'agape è la via per eccellenza che Paolo propone ai credenti di Corinto. Tutte le istruzioni dei capitoli 12-14 per l'edificazione della chiesa sono da porre sotto il segno dell'agape[12].

Ma sorge inevitabilmente una domanda: è un cammino fattibile per l'uomo? È possibile vivere l'agape in tutta la sua totalità? Eppure, questa è la misura dell'amore a cui Paolo esorta i Corinzi: «aspirate all'agape» (*1Cor* 14,1). Chiede l'impossibile? Bisogna approfondire il significato della parola "agape" per Paolo.

4. Il movimento dell'agape in Paolo

Per Paolo, l'agape non è un sentimento, né una virtù (nel senso greco dell'ἀρετή) che l'uomo acquisisce da solo a forza di ascesi e sacrifici. L'agape è fondamental-

9 - Cfr. W. Schrage, *Der erste Brief*, cit., p. 302.

10 - *Ibidem*.

11 - *Ibidem*.

12 - Cfr. Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus*, cit., p. 129.

mente l'amore stesso di Dio manifestato in Gesù crocifisso e risorto: un amore pro-esistente, gratuito, generoso, universale e comunionale. Perciò l'agape può solo essere un dono divino, il «frutto» dello Spirito (cfr. *Gal* 5,22), che permette al credente di rispondere all'amore di Dio con il dono ricevuto, cioè con l'agape. Per afferrare questa dinamica dell'agape – tra l'amore dato e l'amore ricevuto e ridato – occorre cogliere il movimento dell'agape tra Dio e l'uomo così come Paolo lo presenta nelle sue lettere.

«Dio dimostra il suo amore [ἀγάπην] verso di noi, scrive Paolo, nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (*Rm* 5,8). Dio salva l'uomo per puro amore, senza alcun merito da parte sua, gratuitamente. E la risposta dell'uomo all'azione soteriologica di Dio è la fede, cioè credere nell'amore/agape che lo salva gratuitamente.

Questa fede, però, non è solo l'adesione ad una nuova conoscenza su Dio, ma è immediatamente «operante per mezzo dell'agape» (*Gal* 5,6). Ora l'agape, che è il modo di essere di Dio rivelatosi nel Crocifisso, è stata messa nel cuore del credente, quando è giunto alla fede, mediante lo Spirito Santo. Per Paolo il ruolo dello Spirito Santo è fondamentale:

> L'amore di Dio (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ) è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (*Rm* 5,5).

Nella Scrittura, il cuore si riferisce sempre al centro della persona ed è proprio nel cuore del credente che lo Spirito Santo agisce per riversarvi *l'agape di Dio*.

Lo Spirito interiorizza l'amore nel cuore del credente e fa sì che l'agape diventi la sua legge interiore. Ed è così che «l'agape attua nel comportamento del credente *il modo di essere di Dio* nei confronti dell'umanità», cioè il modo di essere di Dio (l'agape) che è stato reso visibile «nell'insegnamento, la vita e la morte di Gesù»[13]. Di conseguenza, se nei vv. 4-7 – come l'abbiamo visto brevemente – l'agape è il soggetto di tutti i verbi, bisogna in realtà riconoscere "dietro" la parola "agape" il soggetto reale e primario che è Gesù Cristo stesso. È Cristo che dà la misura totalizzante dell'amore che l'uomo è chiamato ad "avere" (ἔχω [cfr. *1Cor* 13,1-3]), e che realmente riceve nel suo cuore per l'azione dello Spirito.

Avendo fatto proprio questo amore sotto l'azione dello Spirito, il credente può agire nel mondo alla maniera di Cristo: liberamente, concretamente, universalmente, ma anche con lo sforzo e «la fatica» che richiede l'amore (cfr. *1Ts* 1,3: τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης), cioè «non cercando il proprio interesse», «non tenendo conto del male ricevuto», ma «sostenendo tutto, credendo tutto, sperando tutto, sopportando tutto».

---

13 - G. Rossé, *Paolo. Profilo biografico e teologico*, EDB, Bologna 2019, p. 228.

5. L'agape, dono escatologico

L'agape donata dallo Spirito è un dono escatologico perché presuppone il dono di sé di Gesù sulla croce e l'intervento di Dio nella sua morte, che lo risuscita attraverso lo Spirito. Con la risurrezione Dio inaugura *l'eschaton* atteso alla fine della storia. E con il dono dello Spirito ha già introdotto nella vita presente le caratteristiche della vita futura, come la comunione con Dio, la filiazione o l'agape.

L'agape, quindi, può già essere sperimentata e vissuta in anticipo dal credente nell'eone presente. Di conseguenza, è perché l'agape viene da Dio ed è una potenza escatologica – al contrario dei carismi come la glossolalia o la profezia che, pur essendo doni dello Spirito, sono provisori e limatati a questo tempo – che Paolo può affermare al v. 8 che l'agape non avrà mai fine, non viene mai meno («non cade mai»), ma rimane, nel presente e nel futuro, cioè nel *eschaton* (v. 13):

> [8] L'amore non avrà mai fine [non cade mai]. Invece sia le profezie saranno abolite sia le lingue cesseranno, sia la conoscenza sarà eliminata. [9] Parzialmente, infatti, conosciamo e parzialmente profetizziamo. [10] Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è parziale sarà eliminato. […] Ora poi resta fede, speranza, amore, queste tre grandezze, ma più grande di queste è l'amore.

L'amore resta ed è il più grande perché per Paolo «vivere è Cristo» (*Fil* 1,20). E Cristo è colui che lo ha amato (τοῦ ἀγαπήσαντός) e ha dato sé stesso per lui (cfr. *Gal* 2,20). È l'amore personale e primario di Cristo che lo ha trasformato in un uomo nuovo. Per questo può dire: «per grazia di Dio sono quello che sono» (*1Cor* 15,10). Per Paolo, tutto ormai, nel presente e nel futuro, sta in rapporto con la realtà divina dell'amore di Cristo[14] che lo spinge a «vivere per Dio» (*Gal* 2,19) in una intensa comunione d'amore con gli altri.

PHILIPPE VAN DEN HEEDE
Professore di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
philippe.vandenheede@sophiauniversity.org

14 - Cfr. W. Schrage, *Der erste Brief*, cit., p. 319.

L'amore nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene

di Vito Limone

This survey intends to reassess the well known view of Anders Nygren who believes that the difference between eros *and* agape *is key in the early Christian literature, and in this respect it considers the case of Origen of Alexandria (185-254) who, in the original Greek fragments of his* Commentary on the Song of Songs*, passed down to us also in the partial Latin translation of Rufinus of Aquileia, though he is aware of the original semantic difference between them, employs them as synonyms and applies them to supersensible and spiritual entities.*

Keywords: Origene, eros, agape, Cantico dei Cantici, amore

1. Premessa: eros *versus* agape

Nel 1930 Anders Nygren ha pubblicato uno studio, Eros e agape[1], che ha avuto molta fortuna, nel quale propone la distinzione fra questi due termini ricorrenti nell'antichità sia nel lessico classico sia in quello cristiano, e sostiene che agape, di rado adoperato nel greco classico[2], si rintracci a partire dalla seconda metà del I secolo[3], denotando l'amore spirituale ed incorporeo, ad es. quello di Dio per gli uomini o viceversa degli uomini per Dio, e che al contrario eros, documentato estesamente nella letteratura classica, designi il desiderio di appropriazione[4]. Inoltre, Nygren reputa che gli antichi scrittori cristiani, nel tentativo di armonizzare il linguaggio della rivelazione biblica con il vocabolario greco-romano, abbiano confuso eros e agape, neutralizzandone l'originaria differenza di significato.

Personalmente sospetto che questa proposta interpretativa sia una generalizzazione, e che i primi cristiani non abbiano confuso i due termini, ma, consapevoli della originaria distinzione semantica fra i due, li abbiano identificati in modo originale[5], incorporando nell'uno la ricchezza di significato dell'altro. L'utilizzo che Origene di Alessandria (185-254) fa di *eros* e *agape* è un caso esemplificativo di questa pratica di ibridazione di due termini semanticamente indipendenti, che si arricchiscono l'uno dell'altro. L'obiettivo principale di questa indagine è di dimostrare che Origene, pur essendo consapevole dei diversi significati di *eros* e *agape*, li sovrappone secondo una prospettiva che rinnova il lessico tradizionale. Per fare ciò, mi concentrerò su un'opera specifica dell'Alessandrino, che è il *Commento al Cantico dei Cantici* (= *CCt.*), nel quale egli ricorre ad *eros* e *agape* con maggiore

1 - A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. di N. Gay, EDB, Bologna 1990.

2 - Cfr. anche: C. Spicq, Agape. *Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Brill, Leiden 1955, in particolare pp. 38-40.

3 - A. Nygren, *Eros e agape*, cit., pp. 91-134; cfr. anche: C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, vol. I: *Analyse des textes*, Gabalda, Paris 1958, p. 179.

4 - A. Nygren, *Eros e agape*, cit., pp. 150-155.

5 - Faccio seguito a quanto ho provato a mettere in evidenza a proposito, ad es., dei casi di Origene e di Gregorio di Nissa, cfr. V. Limone, *I nomi dell'amore: Un'indagine sulla traduzione latina del "Commento al Cantico dei Cantici" di Origene*, in «Zeitschrift für Antikes Christentum», XIX, (2015/3), pp. 407-428; Id., *Amore e bellezza in Origene. Una ricerca sui lessici erotico ed estetico nella traduzione latina del "Commento al Cantico dei Cantici"*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», LVIII, (2016/1), pp. 123-142; Id., *Il Commento al "Cantico dei Cantici" di Origene. Aspetti esegetici e letterari*, in: Origene - Gregorio di Nissa, *Sul Cantico dei Cantici*, a cura di V. Limone e C. Moreschini, Bompiani, Milano 2016, pp. 11-86; Id., *The Use of Eros in Gregory of Nyssa's "Homilies on the Song of Songs"*, in: *Progress in Origen and the Origenian Tradition*, a cura di G. Lettieri, M. Fallica e A.-C. Jacobsen, Peter Lang, Oxford-New York 2023, pp. 113-126.

frequenza rispetto agli altri scritti che di lui sono sorpavvissuti. Prima di procedere, però, occorre premettere due osservazioni introduttive: il *CCt.*, originariamente composto da Origene in un prologo e dieci libri, di cui i primi cinque redatti ad Atene e gli altri cinque a Cesarea di Palestina, fra il 240 e il 245[6], è sopravvissuto solo nella parziale traduzione latina di Rufino di Aquileia, risalente all'incirca al 410-411[7], e in ottantotto frammenti greci, provenienti da un'epitome attribuita a Procopio di Gaza e risalente ai secoli V-VI, recentemente rieditati da Maria Antonietta Barbàra, la quale ha affiancato ad essi anche ulteriori sei frammenti greci (= *FrCCt.*), e secondo la cui edizione essi saranno citati nel prosieguo[8]. Grazie alla disponibilità di questi escerti greci è possibile una comparazione fra il testo originale del *CCt.*, per quanto incompleto, e la versione latina di Rufino, che evidenzia, per altro, che il traduttore, allo scopo di rendere i contenuti origeniani quanto più possibile intellegibili alla sensibilità dei suoi destinatari, tende talvolta a complicare il vocabolario origeniano, ad es. proprio nel caso dei termini *eros* e *agape*, traduce il primo con *amor* e *cupido*, il secondo con *caritas* e *dilectio*[9]. Inoltre, nella traduzione latina del *CCt.* la parola *amor* ricorre con una tale frequenza che si può ipotizzare che Rufino con questo termine traduca non solo *eros*, ma anche *agape*[10]. Per queste ragioni, cioè per il fatto che la versione latina del *CCt.* complica il lessico origeniano relativo all'amore, e per il fatto che il termine *amor* sembrerebbe tradurre *eros* e *agape*, in questa sede circoscrivo l'analisi ai testi greci. Menzionerò solo un brano della traduzione latina di Rufino, nel quale viene citato un passaggio

6 - Per questa proposta di datazione rimando a: V. Limone, *Origen on the Song of Songs. A Reassessment and Proposal of Dating of his Writings on the Song*, in: *Studia Patristica*, vol. XCIV, a cura di M. Vinzent, Peeters, Leuven 2017, pp. 195-204.

7 - Cfr. C.P. Hammond, *The last ten years of Rufinus' life and the date of his move south from Aquileia*, in «Journal of Theological Studies», XXVIII, (1977), pp. 372-429, qui pp. 393-394.

8 - Origene*, Commentario al Cantico dei Cantici*, a cura di M.A. Barbàra, EDB, Bologna 2005. Questa edizione critica è stata preceduta da alcuni studi preparatori, in particolare: Ead., *Progetto di edizione critica dei frammenti di Origene sul "Cantico". Spoglio delle catene e stato delle ricerche*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», X, (1993/2), pp. 439-450; Ead., *Su un frammento catenario di Origene dalle "homiliae in Canticum Canticorum"*, in: *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV sec.)*, a cura di M. Girardi e M. Marin, Edipuglia, Bari 2002, pp. 45-47. Per la traduzione latina di Rufino sarà seguìta questa edizione: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 2 voll., a cura di L. Brésard, H. Crouzel e M. Borret, Cerf, Paris 1991-1992 (Sources Chrétiennes = SCh, 375 e 376). Sia i frammenti greci sia la traduzione latina di Rufino del *CCt.* sono stati di recente pubblicati in edizione italiana e in edizione tedesca, cfr. Origene - Gregorio di Nissa*, Sul Cantico dei Cantici*, cit., pp. 140-749, e: Origenes*, Der Kommentar zum Hohelied*, a cura di A. Fürst e H. Strutwolf, De Gruyter/Herder, Berlin-Boston/Göttingen 2016 (che include, però, solo la versione latina di Rufino).

9 - Origene, *CCt.*, *prol.*, 2,20 (SCh 375, pp. 104-106).

10 - Cfr. H. Pietras, *De charitate ecclesia: il termine "agape" in Origene*, in «Rassegna di teologia», XXVI, (1985), pp. 179-182.

della *Lettera ai Romani* di Ignazio di Antiochia, dove in modo inequivocabile *amor* traduce la parola greca *eros* con un significato nuovo rispetto a quello consolidato nella terminologia filosofica antica[11].

Inoltre, come è noto, il *Cantico*, che è attribuito dalla tradizione giudaico-cristiana al re Salomone insieme ai libri dei *Proverbi* e dell'*Ecclesiaste*, o *Qoelet*, benché in verità la sua composizione risalga all'età ellenistica, è un canto d'amore che uno sposo ed una sposa si rivolgono vicendevolmente. L'esegesi origeniana del *Cantico* segue tre direttrici fondamentali: in primo luogo, egli interpreta il testo, appunto, letteralmente come un canto d'amore che uno sposo e una sposa si scambiano reciprocamente; quindi, allegoricamente, ritiene che lo sposo e la sposa rappresentino rispettivamente Cristo e la Chiesa; infine, spiega lo sposo e la sposa anche come allegorie di Cristo e dell'anima individuale.

Fatte queste premesse, la presente indagine intende offrire una panoramica sulle diverse occorrenze nei frammenti greci del *CCt*. in cui si rintracciano i termini *eros* e *agape*, allo scopo di rilevare l'interpretazione che l'Alessandrino di essi delinea: la prima sezione prenderà in considerazione gli usi di *eros*, mentre la seconda si occuperà dei riferimenti ad *agape*; infine, formulerò delle osservazioni finali.

2. Eros

Per quanto riguarda *eros*, innanzitutto occorre menzionare che, come è stato già provato da Henryk Pietras[12], nel corso della sua ampia produzione letteraria Origene adopera questo lemma in prevalenza con riferimento ad un sentimento di smisurata passione fisica, o di incontrollata affezione dei sensi, conferendogli un'accezione negativa. In verità, questo termine ricorre per cinque volte nei frammenti greci del *CCt*. sempre a significare una realtà sovrasensibile.

Anzitutto, il *FrCCt*. 10 restituisce la lettura origeniana di *Ct* 1,8 ("Se non avrai conosciuto te stessa, o bella fra le donne, esci sulle tracce dei greggi e fai pascolare i tuoi capretti"), in cui Cristo, ovvero lo sposo che minaccia l'anima-sposa di mandarla a pascolare i capretti se non lo seguisse, è definito "amante" (*erastés*)[13]. In questo caso l'eros evocato da *erastés*, attribuito a Cristo, indica quell'amore sovrasensibile che il Figlio rivolge all'anima/Chiesa. Questo significato di *eros* è corroborato ulteriormente dal fatto che, a proposito della formula: "bella fra le don-

11 - Su questo brano cfr. A. Nygren, *Eros e agape*, cit., pp. 388-389; H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1963, pp. 66-70; J. Rist, *Eros e Psyche. Studi su Platone, Plotino e Origene*, tr. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 255.

12 - H. Pietras, *L'amore in Origene*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1988, pp. 35-36.

13 - Origene, *FrCCt*. 10 (ed. Barbàra, p. 162).

ne", Origene spiega che l'anima-sposa, che segue Cristo-sposo, è più bella delle altre donne, cioè delle anime pagane, che invece seguono i dèmoni, detti loro "amanti" (*erastai*)[14].

Quindi, nel *FrCCt*. 23 Origene spiega *Ct* 2,8 ("Ecco la voce del mio amato; ecco, egli viene balzando sui monti, saltando sui colli") ed intende Cristo come un cerbiatto che a balzi si avvicina alla casa della sposa e la scruta attraverso le finestre, sporgendosi verso di lei "amorevolmente" (*erotikôs*)[15]. L'avverbio che designa la protensione del Figlio di Dio verso l'anima-sposa ha un significato evidentemente immateriale ed incorporeo.

Un'altra occorrenza di *eros* si trova nel *FrCCt*. 25 là dove, nell'ambito della esegesi di *Ct* 2,9 ("Ecco, egli si è fermato dietro il nostro muro, sporgendosi attraverso le finestre, facendosi vedere attraverso le reti"), Origene commenta che, come prima a proposito di *Ct* 2,8 era Cristo-sposo a protendersi amorevolmente verso l'anima-sposa, così adesso è l'anima-sposa che "amorevolmente" (*erotikôs*) si protende verso di lui[16]. Dunque, l'avverbio *erotikôs* esprime l'amore che l'anima nutre per il Logos, dunque ancora una volta una realtà immateriale ed incorporea.

Eros si rintraccia anche nel *FrCCt*. 32[17], in cui Origene sta interpretando *Ct* 3,1-4 e spiega che, quanto più Cristo si ritrae e si allontana dall'anima-sposa, tanto più in lei si accresce e si intensifica l'amore che ha per lui – la perifrasi da lui utilizzata è: *epiteínas tòn érota*[18] –, fintantoché all'apice di questo amore di lei egli le si mostra. Anche in questo contesto il termine *eros* sta a significare l'amore della sposa per lo sposo che è aumentato dall'attesa e dall'assenza di lui, e dunque è dotato di un senso immateriale ed incorporeo.

La perifrasi *epiteînai tòn érota* si attesta anche nel *FrCCt*. 44, in particolare all'interno della spiegazione origeniana di *Ct* 5,4-6 ("Il mio amato ha introdotto la

---

14 - Origene, *FrCCt.*, 10 (ed. Barbàra, p. 164). Sulla nozione origeniana del dèmone cfr. A.M. Castagno, *Dèmone*, in: *Origene. Dizionario*, a cura di A.M. Castagno, Città Nuova, Roma 2000, pp. 114-118.

15 - Origene, *FrCCt*. 23 (ed. Barbàra, p. 186).

16 - Origene, *FrCCt*. 25 (ed. Barbàra, pp. 190-192).

17 - Origene, *FrCCt*. 32 (ed. Barbàra, p. 208).

18 - Questa formulazione origeniana è ripresa da Gregorio di Nissa nella sua esegesi del *Cantico*, cfr. Gregorio di Nissa, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, XIII (a cura di H. Langerbeck, Brill, Leiden 1960 = Gregorii Nysseni Opera, VI, p. 383.3-14). Sul rapporto fra Origene e Gregorio relativamente alla interpretazione del *Cantico* cfr.: F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Mohr, Tübingen 1993, in particolare pp. 369-379; A. Meis, *Orígenes y Gregorio de Nisa, «In Canticum»*, in: *Origeniana Sexta*, a cura di G. Dorival e A. Le Boulluec, Peeters, Leuven 1995, pp. 599-616; Ead., *Das Paradox des Menschen im "Canticum-Kommentar" Gregors von Nyssa und bei Origenes,* in: *Origeniana Septima*, a cura di W.A. Bienert e U. Kühneweg, Peeters, Leuven 1999, pp. 469-496; G. Lettieri, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino,* in: *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, a cura di R.E. Guglielmetti, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008, pp. 3-90, qui pp. 69-80.

sua mano dall'apertura"), in cui l'amore dell'anima-sposa per Cristo-sposo si intensifica grazie al ritrarsi di Cristo-sposo stesso, che si rivela all'anima-sposa solo in modo progressivo[19]. Ancora una volta, *eros* ha un significato immateriale.

In sostanza, da questi cinque frammenti del *CCt*. risulta che Origene intende l'*eros* come l'amore, tutto incorporeo ed immateriale, che Cristo-sposo rivolge nei confronti della sua sposa, cioè l'anima o la Chiesa, o viceversa l'amore che la sposa, appunto l'anima o la Chiesa, nutre nei confronti di Cristo-sposo, amore che è intensificato dal fatto che Cristo-sposo non si manifesta alla sua amata in modo totale e definitivo, ma sempre in modo parziale e progressivo.

Questa definizione origeniana di *eros* è confermata anche da un passaggio, molto noto e molto studiato[20], della versione latina del *CCt*. in cui Origene riprende una affermazione di Ignazio di Antiochia che, nella *Lettera ai Romani* (7,2)[21], dichiara: "Il mio *eros* è stato crocifisso", e l'Alessandrino intende *eros*, in questo caso, come sinonimo di Cristo, per cui sarebbe appropriato riferire a lui sia l'amore in senso fisico sia l'amore in senso spirituale, che Rufino in questa circostanza esprime attraverso i termini *amor* e *dilectio*.

In sostanza, come risulta dai *FrCCt.*, Origene conferisce ad *eros* il significato di amore spirituale o sovrasensibile, per quanto dotato di una sua dimensione appetitiva e desiderativa, ovvero di desiderio rivolto verso realtà spirituali, che sono appunto identificate come Cristo, o l'anima, o la Chiesa.

3. Agape

Quanto ad *agape*, questa parola ricorre con significativa frequenza nei *FrCCt.*, in particolare per ben dieci volte, sempre a rappresentare l'amore spirituale.

Anzitutto, nel *FrCCt*. 6, nell'ambito della esegesi di *Ct* 1,4 ("Ameremo le tue mammelle più del vino")[22] Origene intende il vino come allegoria della legge, le mammelle come allegoria della perfezione spirituale che proviene dalla rivelazione di Cristo, e di conseguenza egli considera l'amore delle mammelle come l'amore spirituale ed incorporeo, appunto *agape*.

Un'altra occorrenza di *agape* si rileva nel *FrCCt*. 22 relativo a *Ct* 2,7 ("Vi scongiurai, o figlie di Gerusalemme, per le virtù e le forze del campo: vogliamo sollevare e ridestare l'amore, finché egli vorrà"), di cui però Origene commenta una variante che si attesta nelle edizioni di Aquila, Simmaco e Teodozione ("Vi scongiurai,

19 - Origene, *FrCCt*. 44 (ed. Barbàra, p. 224).

20 - Origene, *CCt.*, prol., 2,36 (SCh 375, p. 116).

21 - Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani*, 7,2 (SCh 10, p. 134).

22 - Origene, *FrCCt*. 6 (ed. Barbàra, p. 156); cfr. *CCt.*, 2,6,2-5 (SCh 375, pp. 250-252).

o figlie di Gerusalemme, per i caprioli e i cervi di questa terra"), e spiega che i caprioli sono allegoria di coloro la cui vista è acuta, mentre i cervi sono allegoria di coloro che respingono il male, rappresentato dai serpenti, contro il quale l'amore (*agape*) è risvegliato dal risuonare della voce di Cristo-sposo[23].

Agape si riscontra anche nel *FrCCt*. 31, nel quale Origene commenta *Ct* 2,17 ("Torna, mio amato, e sii simile al daino ovvero al cerbiatto sui monti intorno alle valli"): egli precisa che Cristo è giudice, come il daino che scruta, e salvatore, come il cerbiatto che tiene lontani i serpenti[24], mettendo in relazione quest'opera salvifica di Cristo con la sua kenosi, in particolare con *Fil* 2,6. L'*agape*, l'amore spirituale di Cristo-sposo per l'anima-sposa, è la ragione della incarnazione di Cristo.

Nel *FrCCt*. 32 Origene esamina *Ct* 3,1-4 ("Nel mio letto di notte ho cercato colui che l'anima mia ha amato etc."), e spiega che il letto rappresenta la finale comunione dell'anima-sposa con gli ineffabili misteri di Cristo, suo sposo, la notte quel tempo di pace in cui sono possibili queste nozze mistiche, e avverte che, perché l'anima acceda a queste nozze, è necessario che prima sia ferita dall'amore (*agape*)[25].

Un altro passaggio nel quale ricorre *agape* è nel *FrCCt*. 65. Qui Origene sta considerando *Ct* 7,7 ("Come ti sei fatta bella e deliziosa, amore, con le tue gioie!"), e commenta che lo sposo, cioè Cristo, intenderebbe dire che la sposa gioisce non della bellezza e della dolcezza che le provengono dall'amore, ma dell'amore in sé, appunto dell'*agape*, che è al di sopra di ogni frutto dello Spirito (*Gal* 5,22) e che consente di sopportare tutto (*1Cor* 13,7)[26].

Agape occorre per la sesta volta nel *FrCCt*. 75, in particolare nell'ambito della spiegazione di *Ct* 8,6 ("Vi scongiurai, o figlie di Gerusalemme, per le virtù e le forze del campo: sollevate e ridestate l'amore, finché egli vorrà"). Origene commenta che la sposa, che è allegoria dell'anima perfetta, invita le "figlie di Gerusalemme", cioè quelle anime che non sono ancora pervenute alla intelligenza piena di Cristo, ma sono progredienti, a ridestare l'amore, ricordando un richiamo ad esse già formulato, nello specifico in *Ct* 2,7 e *Ct* 3,5[27].

La settima ricorrenza del termine *agape* è nel *FrCCt*. 79, nello specifico all'interno della esegesi di *Ct* 8,6 ("Ponimi come sigillo sul tuo cuore, come un sigillo sul

---

23 - Origene, *FrCCt*. 22 (ed. Barbàra, p. 182); cfr. *CCt*. 3,10,1-9 (SCh 376, pp. 590-594).

24 - Origene, *FrCCt*. 31 (ed. Barbàra, p. 204); cfr. *CCt*. 3,13,40 (SCh 376, p. 646).

25 - Origene, *FrCCt*. 32 (ed. Barbàra, pp. 206-208). Questa espressione, "ferita d'amore", ripresa da *Ct* 2,5, è tradotta da Rufino sia con *vulnus caritatis* sia con *vulnus amoris*, cfr. Origene, *CCt*., prol., 2,17 (SCh 375, pp. 102-104); *CCt*. 3,8,2 (SCh 376, p. 568); *CCt*. 3,8,13-14 (SCh 376, p. 574);

26 - Origene, *FrCCt*. 65 (ed. Barbàra, p. 258).

27 - Origene, *FrCCt*. 75 (ed. Barbàra, p. 268).

tuo braccio, perché forte come la morte è l'amore etc."), in cui Origene menziona *1Cor* 13,7 e commenta che l'amore vince finanche la morte[28].

Ancora, questo lemma si rintraccia anche nel *FrCCt*. 80, in cui l'Alessandrino interpreta *Ct* 8,6 ("Le sue ali sono di fuoco, le sue ali sono fiamme ardenti"): dopo aver messo insieme *Eb* 1,7 ("Egli fa dei suoi angeli degli spiriti e dei suoi servitori una fiamma di fuoco") ed *Es* 3,2 ("Egli apparve a Mosè dal roveto nella fiamma di fuoco"), Origene spiega che l'*agape*, appunto l'amore di Cristo-sposo per l'anima-sposa, rende il volto di lei una "fiamma di fuoco", ossia la rende esattamente come gli angeli sono illuminati da Cristo o come egli stesso si è mostrato a Mosè sul Sinai[29].

Il nono uso di Origene della parola *agape* si attesta nel *FrCCt*. 81: Origene qui concentra la sua attenzione su *Ct* 8,7 ("Una massa d'acqua non potrà spegnere l'amore né i fiumi inabissarlo"), combina *Deut* 4,24 ("Dio è fuoco divorante") e *1Gv* 4,8.16 ("Dio è amore"), e precisa che l'amore, appunto l'*agape*, è un "fuoco divorante"[30].

Il decimo ed ultimo brano nel quale Origene utilizza *agape* nei frammenti del suo commento al *Cantico* è nel *FrCCt*. 82, dove interpreta *Ct* 8,7 ("Se un uomo mettesse tutti i suoi mezzi di sussistenza nell'amore, lo riterrebbero una nullità"). Qui Origene si riferisce anzitutto a tre passaggi di Paolo, cioè *1Cor* 4,12-13, *Fil* 3,8, e *1Cor* 13,11, e rileva che, nonostante l'uomo possa perdere o rinunciare a tutto, egli con l'amore guadagna tutto, e con amore, appunto *agape*, intende Cristo stesso[31].

Come emerge da questa disamina delle occorrenze di *agape* nei *FrCCt.*, questo termine, la cui connotazione spirituale e sovrasensibile è condizionata per altro dalla sua identificazione con Dio stesso in *1Gv* 4,8.16, denota per Origene l'amore che Cristo-sposo indirizza nei confronti dell'anima-sposa, quell'amore che è la ragione della sua incarnazione, e viceversa l'amore dell'anima-sposa per Cristo-sposo.

4. *Addendum*: il *FrCCt*. 2 (app.)

A conclusione di questa panoramica sulla terminologia di amore nei *FrCCt*. di Origene, vorrei richiamare l'attenzione in breve su un ultimo passaggio nel quale l'Alessandrino fa riferimento insieme ad *eros* e *agape*. Come detto all'inizio, Maria Antonietta Barbàra ha di recente pubblicato l'edizione critica dei *FrCCt.*, che include ottantotto frammenti provenienti dall'epitome di Procopio e sei frammenti deri-

28 - Origene, *FrCCt*. 79 (ed. Barbàra, p. 272).
29 - Origene, *FrCCt*. 80 (ed. Barbàra, p. 274).
30 - Origene, *FrCCt*. 81 (ed. Barbàra, p. 274).
31 - Origene, *FrCCt*. 82 (ed. Barbàra, p. 276).

vanti da catene esegetiche, che la studiosa colloca in "Appendice" (= *app.*) Fra questi sei frammenti, uno in particolare proviene dalla cosiddetta catena "barberiniana", datata al secolo XIII, cioè il *FrCCt.* 2 (*app.*)[32]. In questo frammento Origene dimostra di essere, anzitutto, consapevole della differenza che esiste fra *eros* e *agape*, e si appella alla Scrittura, evidenziando che quando essa si riferisce all'amore carnale, nello specifico al desiderio senza misura, come ad es. nel caso dell'incestuoso amore di Amnon per la sorella Tamar di *2Sam* 13,1-2, utilizza il termine *eros*, mentre quando si riferisce all'amore spirituale, assistito da Dio, come ad es. nei casi dell'amore di Isacco e Rebecca di *Gen* 24,67, o dell'amore di Giacobbe e Rachele di *Gen* 29,17-18, utilizza il termine *agape*. Tuttavia, Origene stesso precisa che, ciò nonostante, la Scrittura attesta anche un uso sinonimico di *eros* e *agape*, come ad es. in *Prv* 4,6, in cui Salomone dice a proposito della Sapienza: "Amala (*Erásthēti*) e ti salverà", siccome anche l'amore spirituale è dotato di una sua dimensione desiderativa, erotica. Per altro, sempre in questo frammento l'Alessandrino ricorda che già i greci hanno attribuito all'*eros* un significato spirituale e sovrasensibile, intendendolo come il desiderio dell'anima di ascendere alla volta celeste; sta qui riferendosi evidentemente al *Simposio* (209e-212c) di Platone[33], nel quale l'*eros* è inteso non soltanto come desiderio delle cose sensibili e materiali, ma anche come la progressiva ascesa fino al desiderio delle cose intellegibili ed immateriali, nonché alla contemplazione e alla partecipazione di esse.

5. Osservazioni conclusive

La ricognizione fin qui condotta dell'utilizzo dei termini *eros* e *agape* che si attesta nei *FrCCt.* di Origene consente di ridimensionare la proposta interpretativa avanzata da Anders Nygren, cui si è fatto riferimento all'inizio, secondo la quale gli antichi autori cristiani opererebbero una contaminazione fra i due termini, senza essere adeguatamente consapevoli della originaria differenza semantica che corre fra i due nella terminologia classica e neotestamentaria.

Al contrario, da un lato, Origene dimostra di essere cosciente del fatto che *eros* e *agape* sono dotati di due significati differenti nel vocabolario antico, in particolare *eros* significa in prevalenza l'amore in senso carnale e sensibile, o il desiderio, ed *agape* l'amore in senso spirituale e sovrasensibile, eppure, dall'altro lato, nell'ambito della sua esegesi del *Cantico* dà prova di servirsi di queste due parole

32 - Origene, *FrCCt.* 2 (*app.*) (ed. Barbàra, p. 290). Questo passaggio è anche restituito nella traduzione latina di Rufino, cfr. Origene, *CCt.*, *prol.*, 2,20-22 (SCh 375, pp. 106-108). Sulle catene esegetiche cfr. M.A. Barbàra, *Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul "Cantico dei cantici" e altro*, ETS, Pisa 2019.

33 - Cfr. Origene, *CCt., prol.*, 2,1 (SCh 375, p. 90); *Contro Celso*, 4,39 (SCh 136, pp. 282-288).

in modo interscambiabile. Infatti, come è risultato appunto dai *FrCCt.*, *agape* designa l'amore di Cristo-sposo per la sua sposa, che simboleggia l'anima individuale o la Chiesa, e anche *eros* viene adoperato per significare l'amore che intrattiene Cristo e l'anima, o la Chiesa, e che tanto più cresce quanto meno Cristo si rivela in pienezza alla sposa.

Questa sovrapposizione originale di *eros* e *agape* nei *FrCCt.* si giustifica in funzione del fatto che per Origene l'amore che Cristo-sposo rivolge nei confronti della sua sposa, cioè dell'anima o della Chiesa, e viceversa, è caratterizzato da una dimensione desiderativa, appetitiva, in quanto l'amore non si risolve mai nella piena e definitiva partecipazione reciproca degli amanti se non alla fine dei tempi, in quella che Origene definisce la "apocatastasi", nella quale Dio "sarà tutto in tutti" (*1Cor* 15,28)[34].

VITO LIMONE
Ricercatore senior in Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
limone.vito@unisr.it

34 - Cfr. Origene, *Commento a Giovanni*, 32,3,25-41 (SCh 385, pp. 198-204). Sulla dottrina della apocatastasi si rimanda allo studio di I. Ramelli: *The Christian Doctrine of "Apokatastasis". A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden-Boston 2013.

Dall'*eros* all'*epektasis*: l'amore di Dio in Gregorio di Nissa

di Ilaria Vigorelli

Taking into account the Trinitarian debate that spanned the 4th century, this article explores the anthropological articulation of being "in the image and likeness" of the divine, starting from the divine intentionality revealed in Christ as an open and intrinsically relational configuration. The distinction between essence and disposition (eudochía) made by Gregory of Nyssa allows the creature to consider God's freedom in creating and thus to turn to Him with the freedom to respond with one's own love to the love of the origin. Gregory, as a father and pastor, will indicate this through the image of the source, the mirror, and growth, making it possible to maintain that the Christian's relationship with others and with the world is to be taken as that of the Son turned toward the Father, in the divine Trinity, and of the Bridegroom turned toward the bride who seeks him, in the economy of salvation.

Keywords: Gregory of Nyssa, Eudochía, Eros, Epéktasis, mirror

Introduzione

L'opportunità offerta da questa occasione permette di tratteggiare una narrazione dell'antropologia di Gregorio di Nissa che mostri la sua concezione del senso della creazione, della libertà e del desiderio per la relazione personale che Dio offre agli esseri umani, per amarli.

Poiché l'antropologia del Nisseno è molto legata all'interpretazione di *Gn* 1,26-28, e poiché, nell'interpretazione cristiana del testo genesiaco, l'essere creato a immagine della divinità assume i tratti della creazione in Cristo, la prospettiva in cui ci muoveremo dovrà tener conto sia del dibattito trinitario in corso nella seconda metà del IV secolo con i neo-ariani, sia dell'incipiente formula di unione delle due nature del Logos incarnato, in risposta alla controversia inaugurata da Apollinare di Laodicea.

Nel presente contributo, si indicheranno soltanto i principali punti di quella che sembra essere la narrazione coerente e originale dell'antropologia di Gregorio di Nissa nella prospettiva del rapporto con Dio, fondata su base cristologica.

Dopo una breve premessa metodologica (1), si cercherà di esporre l'influenza della dottrina biblica della creazione e dell'incarnazione sulla concezione platonica della perfezione umana come somiglianza con Dio (*homoiosis theō*) e comunione con la vita divina (*koinonia*) (2); infine, si illustrerà la crescita infinita (*epektasis*) come il guadagno più alto dell'antropologia dell'unione del Nisseno, e si indicherà perciò brevemente il destino delle passioni a partire dalla novità della relazione trinitaria (3).

1. Premessa metodologica: la concatenazione (ἀκολουθία) del desiderio

Il modo di pensare la realtà umana nell'opera del Nisseno assume una particolarità metodologica da evidenziare come premessa prima di tratteggiare i principali caratteri della sua filosofia.

La grammatica della sua struttura argomentativa si può trarre dal Prologo della sua *Oratio catechetica magna*[1], nella quale l'espressione della "concatenazione", o *akolouthia* (κατὰ τὸ ἀκόλουθον), indica le caratteristiche di quello che per il Padre Cappadoce è un discorso dalla pretesa veritativa[2].

La prima caratteristica è che ogni argomentazione sia articolata secondo una sequenza logica, ossia gli enunciati siano ragionevoli e sappiano trasmettere la

1 - Da qui in avanti abbreviato come *Or Cat.*

2 - Cfr. J. Daniélou, Akolouthia *chez Grégoire de Nysse*, in «Rev SR» 27, 1953, pp. 219-249, ripreso con il titolo di «Enchaînement», in Id., L'être et le temps chez *Gégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, pp. 18-50.

parola degna di fede della dottrina (τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου)[3], poggiando sulle nozioni comuni presenti negli interlocutori[4]. La *didaché*, o dottrina, è evidentemente il Vangelo di Gesù Cristo, che viene inteso e indicato agli interlocutori come il Logos della creazione. Ciò significa anzitutto che per Gregorio non ci può essere trasmissione della dottrina se non sono note le premesse argomentative di coloro *a cui* si rivolge il discorso, giacché senza identificare le convinzioni comuni tra chi annuncia e chi ascolta l'annuncio, la comunicazione non può avvenire in modo adeguato. Per questo motivo, al momento di narrare la dottrina del Nisseno, si cercherà di tenere il riferimento all'antropologia moderna, ovvero alle nozioni comuni dell'interlocutore contemporaneo.

Questa premessa di metodo porta Gregorio a distinguere gli interlocutori che vengono dal giudaismo dai gentili, ossia da quelli che vivono in ambiente di cultura e lingua greca. Così fornisce una seconda caratteristica del suo discorso, ossia il criterio con cui interpretare il linguaggio e le forme che assumono gli scritti in cui egli tratta del desiderio (*eros*) e dell'unione con Dio (*koinonia*), facendo evidente riferimento alle dottrine dell'assimilazione e della comunione con il divino del tardo ellenismo, per rendere il suo argomentare consono alle orecchie di chi lo ascolta e non solo a ciò che vuole trasmettere. Infatti, come vedremo, l'oggetto/soggetto della tradizione non è un contenuto ripetibile ma una relazione che si riceve e si passa, nella quale si entra e si vive.

Rispetto al postmoderno, la domanda che muove la logica del discorso antropologico attuale sembra forse aver obliato la domanda sul vero bene, che è da intendersi come domanda sul divino, ma che è ancora ancorata alla ricerca del senso (domanda veritativa) e della felicità (domanda etica), sempre che permanga il senso di realtà, ovvero l'urgenza di "lanciare ponti" oltre l'ambivalenza ontologica, come consentiva il sentire greco[5].

Al contempo – e questa è la terza caratteristica da tenere in conto –, Gregorio dichiara che il criterio veritativo, in base al quale valutare i contenuti dell'argomentare stesso, vada identificato con "il mistero della pietà": quella che egli stesso chiama *eusebeia* (εὐσέβεια). Si tratta del disegno benevolo di Dio, che un tempo

---

3 - *Or cat*, GNO III/4,5,1-5.

4 - Il termine di "nozione comune" (κοινὴ ἔννοια) era in uso nella cultura dell'età imperiale, a motivo dell'influenza dello stoicismo. Con esse di soleva indicare la conoscenza innata che accomunava gli uomini di qualunque popolo, manifestazione del logos primigenio. Cfr. C. Moreschini, *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, p. 216.

5 - In merito a questo Simone Weil scriveva: «L'intera civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra miseria umana e perfezione divina. L'arte dei greci, cui nulla è comparabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza […] di cui sono inventori, non erano altro che ponti» (S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, pp. 86-101).

era nascosto alla conoscenza umana ed ora è rivelato grazie all'incarnazione del Logos divino. Tale mistero è posto come criterio dirimente della validità delle argomentazioni logiche (anche di quelle proprie, di Gregorio) e dunque dell'uso giusto dei concetti (χρῆσις), perché l'intelletto può considerare una verità che supera di molto la capacità esplicativa della ragione, se tale verità è luce per discernere l'errore che ognuno porta in sé, per distinguere i «pensieri erranti»[6].

In tal modo Gregorio di Nissa mostra un cammino valido anche per i suoi lettori contemporanei, per rinvenire dal suo discorso i tratti che permettono a tutti, in ogni tempo, di permanere nell'*akolouthia* dell'esistente, ossia di trarre una valida esperienza per sé dall'esperienza di chi ha scoperto il Vangelo di Cristo, identificando quindi ciò che spalanca il proprio orizzonte a nuovi pensieri e offre una luce per intendere i retti rapporti tra le cose.

Seguendo il metodo del Padre Cappadoce, infine, non è possibile non ricordare l'ineludibile limite apofatico, che vela tutte le realtà più sublimi[7]. Si tratta di assumere la posizione intellettuale secondo la quale l'essere umano non può pretendere di controllare tutto ciò che viene offerto dal Logos divino, ma può disporsi per entrare in rapporto con il Logos secondo la logica relazionale che è la via stretta della fede (*pistis*), nella quale la stessa capacità di raziocinio viene sollecitata a mettere alla prova, nella concretezza della vita, la virtù non solo esplicativa, ma salvifica, offerta dalla luce che promana direttamente dal Cristo. In tal modo il cammino conoscitivo che conduce alla sapienza viene a coincidere con quello mistagogico[8].

La ragione ultima della validità di un'argomentazione è quindi la sequenza logica che riflette i rapporti esistenti tra le cose considerate, per Gregorio posti in essere dal Logos creatore.

Ciò conduce allora al paradosso secondo cui l'*akolouthia* dell'argomentazione proposta dall'oratore può essere giudicata credibile dal logos di chi ascolta, in grado tanto migliore quanto più esso si lasci a sua volta giudicare dal Logos divino che, creando la realtà, istituisce i retti rapporti tra le cose.

---

6 - *Or cat*, GNO III/4,6,9.

7 - Cfr. A. Ojell, *Apophatic Theology*, in L.F. Mateo-Seco - G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden 2009, pp. 68-73.

8 - Cfr. J. Ibañez - F. Mendoza, *Naturaleza de la "eusebeia" en Gregorio de Nisa*, in H. Dörrie - M. Aletenberger - U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internazionales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster*, 18-23 IX 1972, Brill, Leiden 1976, pp. 261-277; A. Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000; L.F. Mateo-Seco, *Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa*, in «ScrTh» 33 (2001), pp. 601-622.

L'*akolouthia* (la concatenazione) del logos umano, dunque, suppone l'*eusebeia* (il mistero della bontà divina) e l'*eusebeia* (il mistero della bontà divina) illumina l'*akolouthia* (la concatenazione) che il logos umano rinviene poiché è posta nella realtà creata dal Logos divino.

A fondamento di ogni argomentare vi è dunque il medesimo Logos creatore e incarnato che parla la lingua degli uomini e agisce nella storia e nelle culture, istituendo relazioni e unendo gli esistenti attraverso la molteplicità, ovvero le differenze[9]. In tal modo però rende anche affidabile l'esperienza umana, che funge da luogo di conoscenza dell'operare divino quando a sua volta si lascia giudicare dalla luce proiettata sul mondo dal Logos incarnato.

Che effetto ha tale premessa sul percorso che ci apprestiamo a compiere?
Si possono indicare tre effetti immediati:

1. il discorso antropologico del Nisseno prenderà le mosse dalla rivelazione di *Genesi* 1,26-28, ma assumerà le caratteristiche dell'argomentazione rivolta per lo più a chi ragiona secondo le nozioni comuni dei greci. Ciò consente oggi di rielaborare in che cosa sia consistita l'eredità dei greci per il primitivo cristianesimo e provare a valutare che cosa sia da preservare e da che cosa ci si possa liberare per proseguire nel cammino del pensiero e della relazione con Dio;
2. sarà possibile delineare una linea comune, una sorta di grammatica della narrazione antropologica del Nisseno, portatrice di una *akolouthia* (concatenazione) interna e fedele al criterio dell'*eusebeia* (mistero della bontà di Dio), seppur si articoli in modo diverso nelle diverse opere, a motivo dei differenti intenti e generi letterari delle opere stesse, ma anche dei diversi interlocutori, come già detto;
3. da ultimo, l'apofatismo velerà sempre per Gregorio il modo di intendere l'intimità con Dio e la crescita del desiderio umano, dal momento che esso è un fatto intrinsecamente relazionale[10] e quindi, per poterlo indagare, bisognerà prestare attenzione maggiormente a *come* venga narrato, invece che a *che cosa* sia de-finito.

9 - *Or cat,* GNO III/4,18,19-23.

10 - Cfr. I. Vigorelli, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021.

2. L'antropologia aperta di Gregorio di Nissa e il desiderio dell'amore infinito

Si sarebbe tentati di cominciare a spiegare l'antropologia di Gregorio di Nissa dai molteplici luoghi in cui commenta la narrazione di *Gen* 1,26-28, ovvero della creazione dell'uomo e della donna a immagine e somiglianza di Dio (κατ᾽εἰκόνα θεοῦ). Ma si perderebbe, per così dire, il passaggio precedente, ossia la considerazione di *come* sia il Dio secondo la cui immagine è plasmato l'uomo.

Infatti, nella sua *Grande Catechesi*, Gregorio antepone al commento di Genesi la spiegazione della fecondità del Mistero Trinitario svelato dal Logos incarnato e, procedendo secondo un incedere che è intrinsecamente paolino, esprime il senso dell'essere creato, secondo l'insegnamento presente in *Col* 1,15-17:

> Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.

Gregorio ha certamente questa parola in cuore quando scrive:

> Del resto, in ciò che precede è stato dimostrato che il Logos di Dio non è per nulla uguale alla semplice parola, o al possesso di una qualche scienza o sapienza, ma è una potenza che sussiste sostanzialmente, che sceglie tutto ciò che è buono e che ha la forza di agire secondo il suo volere; e che, poiché il mondo è buono, è sua causa questa potenza che offre il bene e lo crea. Ma se l'esistenza del mondo intero dipende dalla potenza del Logos, come ha mostrato la logica del ragionamento, è giocoforza pensare che la strutturazione di tutte le parti del mondo non abbia altra causa che il Logos, grazie al quale l'universo ha avuto accesso all'essere.
>
> E, lo si voglia chiamare Verbo, o Sapienza, o Potenza, o Dio, o con qualunque altro appellativo elevato e venerabile, non è di questo che vogliamo discutere. Infatti, qualunque parola o nome si trovi per indicare il soggetto, unica è la realtà designata dai vari termini: l'eterna Potenza di Dio, creatrice degli esseri, capace di ideare ciò che non è, di conservare insieme le cose create, capace di prevedere quelle che saranno. È stato dunque dimostrato dalla logica del discorso che questo Dio Logos, o Sapienza, o Potenza, è creatore della natura umana; lo è senza essere stato indotto da qualche necessità (οὐκ ἀνάγκῃ τινὶ) a formare l'uomo, ma per sovrabbondanza di amore (ἀγάπης περιουσίᾳ) si è fatto artefice della genesi di un tale vivente[11].

11 - *Or cat*, GNO III/IV 16-17, tr. it. Artioli, Bologna 2016, p. 181.

Il passaggio fondamentale, un *hapax* della letteratura, un'espressione propriamente Nissena, è *agápes periousía* (ἀγάπης περιουσίᾳ)[12], la formula scelta per indicare come Dio, nell'atto creatore, esprima soltanto *philanthropía* (φιλανθρωπία).

Il fatto che la vita del mondo sia costantemente prodotta da un atto di Dio gratuito e non condizionato, benevolo e non dispotico, sovrabbondante e non povero, libero e generativo e non necessario o per interesse, getta una luce più che essenziale sull'ontologia del rapporto tra la creatura e il Creatore, ovvero sulla relazione che costituisce la dipendenza ontologica[13].

L'antropologia di Gregorio di Nissa sboccia a partire dalla convinzione che la dipendenza creaturale non sia innervata da un dovere o da un debito ma provenga da un'eccedenza che sgorga dall'intimità stessa della natura divina, cioè dalla generazione intra-trinitaria che unisce il Padre al Figlio-Logos nel dono libero e infinito di regalità, vita e gloria, ciò che coincide con lo Spirito Santo, ossia con tutta la medesima divinità[14].

Questo ha un effetto immediato nel modo di intendere tutta la conformazione umana. Così l'origine, che non è soltanto da principio intellettuale, ma da un'intenzionalità libera e benevola, fa sì che l'orientamento naturale dell'uomo non sia solo alla conoscenza – come per Aristotele –, ma al bene (*physiché pros to agathon schesis*)[15] che caratterizza la libertà dell'essere umano, non soltanto come scopo[16] ma anche come causa, e in modo assai diverso da Platone, perché qui il primo bene desiderato è l'uomo stesso, da parte di Dio.

La disposizione divina, che non nascendo dall'essenza di Dio ma dalla sua volontà non muta l'essenza divina[17], consiste nella stessa *eudokia* (εὐδοκία) manife-

---

12 - Espressione che altrove compare soltanto una volta in Basilio (*Epistula* 184, 1, 6: in Saint Basile, *Lettres*, 3 vols, Ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1:1957; 2:1961; 3:1966) e una in Giovanni Crisostomo (*Epistulae*: PG 52, 745, 7-9), ma in entrambe con riferimento alla bontà che risiede nell'anima.

13 - A differenza dell'antropologia moderna: si veda in merito la sintesi di F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1968, p. 23.

14 - Cfr. la narrazione della vita trinitaria contenuta nel *Contra Eunomium* e nella *Oratio Catechetica Magna* e per il correlato tema della sottomissione al Figlio al Padre, si veda ad esempio: Omelia XV *In Canticum* (GNO VI, 467, 3-17) e Omelia *In illud, quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei que sibi subiecit omnia* (GNO III/II, 21, 23-23, 10). A commento si veda L.F. Mateo-Seco, *La unidad y la gloria (Jn 17,21-23) en el pensamiento de Gregorio de Nisa*, in «Signum et testimonium», (2003), pp. 179-198.

15 - Cfr. Cant 2: GNO VI,56,5-11. Si trova lo stesso concetto, con formulazione analoga, nel *De mortuis*: «tutti gli uomini infatti hanno una naturale inclinazione al bene» (ἐπειδὴ γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις (*Mort*: GNO IX,29,9-10).

16 - Come nel caso di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*.

17 - Cfr. S. Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione,* Morcelliana, Brescia 2009, pp. 327-332.

stata dall'incarnazione del Verbo e annunciato dagli Angeli nel Vangelo di Luca la notte di Natale (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας, *Lc* 2,14); o cantata dall'inno raccolto nella lettera di Paolo ai Filippesi (θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, *Fil* 2,13)[18].

L'orientamento al bene, il desiderio di bene, che caratterizza il tenore dell'esistenza umana, dunque, non è soltanto fondamento della vita etica secondo verità, come aveva mostrato Platone nel *Teeteto*, ma diviene, mediante la riflessione su Genesi e alla luce della testimonianza del Cristo, desiderio di rispondere ad un amore gratuito e precedente.

Scoprirsi amati, dunque, fa sì che il desiderio di auto-superamento e di perfezione dell'umano, che era la cifra della mistica platonica tesa alla comunione con il divino mediante la somiglianza e l'imitazione e che produceva la virtù della sapienza (cfr. *Teeteto* 176b) e da cui scaturiscono tutte le virtù etiche e politiche, diviene per Gregorio di Nissa relazione e comunione con "Colui che ci ha amati per primo", resa possibile dal Battesimo e che produce, in chi la vive, l'amore per gli altri.

Nella dottrina della comunione e dell'assimilazione a Dio di Gregorio di Nissa, troviamo dunque alcuni elementi caratterizzanti che è possibile riassumere con tre figure ricorrenti nei suoi scritti e che vedremo essere rinvii alla relazione di origine. Esse sono: la sorgente, lo specchio e la crescita.

a) La sorgente

La prima figura in riferimento alla dottrina della creazione, ossia a un'origine infinita e benevola che è sorgente (πηγή) – intesa nel senso che dona la vita gratuitamente e senza invidia – è assestata dal guadagno della dottrina trinitaria elaborata da Gregorio nel corso della contesa con Eunomio.

---

18 - Il riferimento all'*eudokia* divina appariva anche nella *Septuaginta*, nei *Salmi* e nel libro del *Siracide* (appare 26 volte), e nel NT (9 volte). Rammentiamo ad esempio: *Sal* 5,13: «Poiché Tu benedici il giusto, Signore, come scudo lo circondi di benevolenza (ὅτι σὺ εὐλογήσεις δίκαιον· κύριε, ὡς ὅπλῳ εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς)»; *Sal* 69(68),14: «Ma io rivolgo a te la mia preghiera, Signore, nel tempo della benevolenza, O Dio, nella tua grande bontà, rispondimi, nella fedeltà della tua salvezza (ἐγὼ δὲ τῇ προσευχῇ μου πρὸς σέ, κύριε· καιρὸς εὐδοκίας, ὁ θεός, ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου· ἐπάκουσόν μου ἐν ἀληθείᾳ τῆς σωτηρίας σου)»; *Sir* 32,14: «Chi teme il Signore ne accetta l'istruzione, chi lo ricerca di buon mattino trova il suo favore (Ὁ φοβούμενος κύριον ἐκδέξεται παιδείαν, καὶ οἱ ὀρθρίζοντες εὑρήσουσιν εὐδοκίαν)».Alla benevolenza di Dio corrisponde l'oggetto del desiderio delle creature e la libera fiducia degli esseri umani: *Sal* 145(144),16: «Tu apri la tua mano e sazi il desiderio di ogni vivente (ἀνοίγεις σὺ τὴν χεῖρά σου καὶ ἐμπιπλᾷς πᾶν ζῷον εὐδοκίας)»; *Sir* 15,15: «Se tu vuoi osserverai i comandamenti, sarai fedele per la buona volontà (ἐὰν θέλῃς, συντηρήσεις ἐντολὰς καὶ πίστιν ποιῆσαι εὐδοκίας)».

In tale contesto, il Nisseno si è trovato a dover approfondire, da una parte, la differenza ontologica tra natura creata e natura increata e, dall'altra, ha dovuto argomentare la differenza che distingue il Padre dal Figlio senza dualismi od opposizioni subordinanti, bensì nella perfetta reciprocità dell'unico essere divino[19].

Lungo tutte le sue opere, dogmatiche, esegetiche e spirituali, Gregorio attribuisce al Padre l'immagine della sorgente in quanto è Egli la sorgente della vita (ἡ πηγή τῆς ζωῆς), il Figlio è il Principio della vita (ὁ ἀρχηγός τῆς ζωῆς) e lo Spirito Santo è Colui che vivifica (τὸ ζωοποιοῦν)[20]. Nella creazione, la bontà eccedente di Dio per un atto non dovuto alla sua essenza, per cui non è necessario e dunque non è emanazione, bensì alla sua volontà, pone in essere tutti gli esistenti «*ex nihilo*».

Questa dottrina, non emanazionista né graduata, bensì trinitaria (della volontà e del logos) circa il rapporto tra divinità e creatura, fa sì che si possa sviluppare anche una antropologia della libertà umana con un particolare orientamento. Infatti per essa non si suppone soltanto l'indeterminazione dell'agire umano, che permette lo sviluppo di una dottrina del libero arbitrio o della autodeterminazione rispetto all'orientamento al proprio fine, ma, mostrando la connaturata provenienza dalla libertà di Dio nel creare per benevolenza, indica che la indeterminazione, come disposizione aperta al bene e la connaturalità con Dio, non va intesa solo nel senso delle facoltà necessarie per operare la scelta, ma anche in quello del dono, ricevuto e ricambiato.

Questo ci porta alla seconda immagine che è quella dello specchio.

b) Lo specchio vivente e dotato di libero arbitrio

Come il Padre è sorgente rispetto al Figlio, senza subordinazione nella divinità, così il Figlio è sorgente di vita eterna per l'umanità; ma come il Figlio nella relazione trinitaria è in una disposizione di reciproco dono verso il Padre, così anche l'essere umano è reso capace di rispondere alla benevolenza di Dio con la propria capacità di relazione.

In tal senso è configurata un'ulteriore caratteristica dell'esser creato a immagine e somiglianza di Dio. Gregorio si serve dell'immagine dello «specchio vivente e

---

19 - Si veda per esempio *Eun* I: «Se dunque il Padre è Dio ed anche il Figlio è Dio, quale ambiguità rimane ancora per l'esatta teologia dell'Unigenito (τὴν ἀκριβῆ τοῦ μονογενοῦς θεολογίαν), dal momento che con l'indicazione Figlio si dà a conoscere l'essere nella stessa natura, con irradiazione l'unione e l'inseparabilità, con il nome Dio applicato sia al Padre che al Figlio l'assoluta uguaglianza di onore, e il carattere considerato in tutta l'ipostasi del Padre significa che non manca nulla alla sua grandezza e la forma di Dio indica l'assoluta identità per il fatto che manifesta in sé tutte le caratteristiche proprie della Divinità» (*Eun* I, GNO II, 202, 20 - 203, 3).

20 - *Epist*, GNO IX/2, 33, 5-6.

dotato di libero arbitrio»[21], reso puro dal lavacro del Battesimo, in modo tale che l'umanità ormai peccatrice e soggetta al rischio di cadere nel non essere, possa nuovamente acquisire consistenza e vita oltre la morte e riflettere l'immagine di Dio col volgersi verso il volto del suo Salvatore[22].

La dottrina dello specchio è centrale nelle omelie di commento al *Cantico dei cantici*, dove Gregorio elabora la dimensione relazionale dell'anima umana, secondo la dinamica della *schesis* trinitaria[23].

Il tema dello specchio permette infatti a Gregorio di addentrarsi nel duplice tratteggio antropologico della lotta contro le passioni materiali, e pertanto volte verso ciò che è corruttibile e caduco, e della vocazione del desiderio all'infinito[24]. In tal modo si inaugura la riflessione sulla dinamica propria dell'*epektasis* che invera e trascende la dinamica dell'eros.

c) La crescita

Dal momento che la Sposa del Cantico, figura dell'umanità redenta, ha volto lo specchio purificato della sua anima verso il volto dello Sposo, si sviluppa in lei una particolare crescita. L'anima si arricchisce infatti delle virtù divine, perché, riflettendo l'immagine che accoglie nella relazione con il Verbo incarnato, tale immagine la rende bella a motivo della relazione d'amore: «io sono del mio diletto e il mio diletto è mio» (*Cant* 6,3). L'anima comincia, così, mediante la vita sacramentale, a vivere di ciò che è Cristo stesso, perché «si connatura alla forma del nutrimento anche quello che da esso è nutrito»[25], ed Egli «è santificazione, purezza, incorruttibilità, luce, verità, e le altre cose del genere»[26]. Le virtù sono perciò il riflesso dello splendore divino nell'anima-Sposa, ma esse anche generano un dinamismo nuovo: «Dunque colei che si è dedicata al suo diletto e ha accolto nella sua propria forma la bellezza della persona amata, di quali realtà è ritenuta degna da colui che glorifica coloro che lo glorificano!»[27].

---

21 - τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον. *Cant* 15, GNO VI, 440, 7-8.

22 - *Cant* 15, GNO VI, 439-443.

23 - I. Vigorelli, *Desiderio e beatitudine*: schesis *nell*'in Canticum canticorum *di Gregorio di Nissa*, in «Annales Theologici» (2/2014), pp. 277-300.

24 - D. Bentley Hart, *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis*, in «Modern Theology» 18/4 (October 2002), pp. 541-561.

25 - τῷ γὰρ εἴδει τῆς τροφῆς συνδιατίθεται πάντως καὶ τὸ τρεφόμενον. *Cant* 15, GNO VI, 441, 9-10.

26 - ὅς ἐστιν ἁγιασμὸς καὶ καθαρότης καὶ ἀφθαρσία καὶ φῶς καὶ ἀλήθεια καὶ τὰ τοιαῦτα ὅσα. *Cant* 15, GNO VI, 441, 3-4.

27 - Ἡ τοίνυν ἀναθεῖσα ἑαυτὴν τῷ ἀδελφιδῷ καὶ δεξαμένη τοῦ ἀγαπηθέντος τὸ κάλλος ἐν τῇ ἰδίᾳ μορφῇ οἵων ἀξιοῦται παρὰ τοῦ τοὺς δοξάζοντας αὐτὸν δοξάζοντος. *Cant* 15, GNO VI, 442, 10-12.

3. Eros ed Epektasis: il destino delle passioni in Dio

Giungiamo così alla dottrina dell'*epektasis*, che esprime propriamente la dinamica della crescita dell'anima, «di gloria in gloria», così come è stato messo in luce da Jean Daniélou nella prima raccolta dei testi nisseni in cui si poneva in evidenza l'acutezza dell'esegesi paolina nella teologia del Cappadoce[28]. In uno degli ultimi scritti di Gregorio, infatti, la lettera indirizzata al monaco Olimpio[29], il Vescovo di Nissa risponde alla richiesta di spiegare che cosa significhi che il cristiano è chiamato ad imitare la natura divina, cioè a diventare «perfetto come il Padre celeste» (cfr. *Mt* 5,48). Per rispondere, Gregorio riprende l'impianto cristocentrico della vita spirituale già sviluppato nelle Omelie di commento al *Cantico dei Cantico* e torna a proporre come fine della vita la testimonianza di Paolo che in *Gal* 2,20 afferma: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me».

A conclusione del tratteggio antropologico il Nisseno si chiede come sia possibile che una natura finita e mutevole come quella umana, possa accedere alla vita dell'immutabile e increato. La risposta appare proprio nell'ambito della relazione con l'ipostasi del Figlio, che porta l'anima alla continua conversione, che è accrescimento, ovvero, a divenire relazionalmente sempre più capace di ricevere la vita da Dio. La salita verso Dio, così cara ai greci da Platone in poi, diviene una crescita che non finisce mai verso il meglio, immagine della relazione tra il finito e l'infinito nel moto dell'amore che unisce l'amata allo Sposo. Ecco allora che la formula dell'*epektasis* appare come incremento dell'*eros*: «La perfezione consiste veramente nel non cessare mai di crescere verso il meglio e nel non porre mai limite alcuno alla perfezione»[30].

In tal modo Gregorio getta una luce nuova sul problema del mutamento e lo distingue dalla corruttibilità. Se infatti la corruzione è dovuta all'attaccamento al male, che è condizione innaturale per l'essere umano, il mutamento è invece la condizione originaria di quella natura che è stata creata per essere unita relazionalmente al suo fattore, dove la condizione migliore è la condizione di unione a quella benevolenza per il quale è sorta sul non-essere:

> L'uomo non è mutevole soltanto in rapporto al male: non avrebbe potuto nascere nel bene, se per natura fosse stato incline solo verso il suo contrario. La più bella manifestazione della mutevolezza è rappresentata dalla crescita nel bene: l'ascesa a una condizione migliore fa di chi si trasforma in senso buono un essere più divino. Il nostro ragionamento ci fa dunque capire che ciò che ci sembra

28 - J. Daniélou (ed.), *From glory to glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York 1979.

29 - *Perf*, GNO VIII/1, 173-214.

30 - *Perf,* GNO VIII/1, 212-214.

> temibile (parlo della mutevolezza della nostra natura) è in realtà un'ala adatta al volo verso le cose più grandi: rappresenterebbe in esse un danno per noi il non poterci trasformare in esseri migliori. Non si rattristi quindi chi vede nella nostra natura la tendenza al cambiamento: trasformandosi sempre in un essere migliore e salendo da gloria a gloria subisca un cambiamento che lo renda sempre più grande e migliore giorno dopo giorno e sempre più perfetto giungere all'estremo limite della perfezione, senza farlo mai. La vera perfezione consiste infatti proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite[31].

Qual è dunque la passione che cessa di esistere nell'*eschaton* della perfetta comunione con il divino? Per Gregorio la dottrina delle passioni è ormai differenziata dalla dottrina del desiderio: se infatti esse terminano nell'*apatheia*, o l'*isoangelia*, intese come la fermezza della disposizione filiale acquisita dopo la morte in modo definitivo per la comunione con la vita intradivina del Cristo, l'eros viene invece mantenuto, dal momento che l'accrescimento a cui conduce resterà eternamente.

In tal senso è opportuno considerare che la spinta erotica intesa da Gregorio nel senso mistico e spirituale del *Cantico dei cantici* non prende le mosse da una presunta povertà (*penía*) della natura umana in cerca di compimento, come nel *Simposio*, bensì dal farsi prossimo del Logos incarnato che, a motivo dell'eccedenza del suo amore, comunica all'anima creata una ricchezza d'essere infinita, in una dinamica relazionale sempre nuova che «sazia senza stancare», conducendola «di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (*2Cor* 3,18).

Conclusione: essere da, essere per, essere con

La grammatica antropologica di Gregorio di Nissa, che abbiamo provato a rintracciare relativamente all'intento proposto da questa occasione, ossia di indagare il senso della creazione, della libertà e del desiderio dell'essere umano, ha condotto a identificare una formulazione che porta evidentemente in sé le *Vestigia Trinitatis*.

Infatti, facendo eco ad una sintesi dogmatica proposta da Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo,* potremmo dire che, in quanto creato da un atto di gratuità, dalla sorgente, l'uomo porta relazionalmente in sé il sigillo del Padre, come «essere-da»; in quanto dotato di una originaria disposizione orientata al bene, porta il segno relazionale del Figlio, come specchio dell'Immagine, come «essere-per»; e in quanto soggetto alla crescita perpetua nell'amore, porta il segno della perfezione di Dio Spirito Santo, come «essere-con», per il quale l'infinito abita nel finito e il

31 - *Perf,* GNO VIII/1, 214.

finito può vivere relazionalmente, ossia mediante la comunione all'ipostasi del Figlio, della Vita infinita di Dio, «senza circoscriverla».

ILARIA VIGORELLI
Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce
vigorelli@pusc.it

The Movement of Agape in Maximus the Confessor

di Declan O'Byrne

The article explores Maximus the Confessor's view on love as a natural movement towards God, transformed eschatologically into participation in Trinitarian love. Maximus distinguishes between movements "according to nature," drawing creatures closer to God, and "contrary to nature," leading them away. He critiques Origen's association of movement with the fall, proposing a return to God culminating in ontological stability through deification. This process is characterized by an "ever-moving repose," where divinized souls eternally move towards God without the risk of falling anew from union with God.

Keywords: Maximus the Confessor, Agape, Movement, Epektasis, Eschatology

Introduction

The 7th century monk and philosopher Maximus the Confessor (580-662)[1] offers particularly deep resources for a reflection on the movement of love. I will attempt to offer a very broad overview of the question, attempting to show how the movement of creatures, and especially of human beings, if it is "according to nature", is "love", and how this movement is thought to be transformed eschatologically when the creature comes to participate in the incomprehensible movement of love in the Trinity.

Most of what Maximus has to say about the movement of *agape* or *eros* pertains the movement of creatures, reading this in the light of a fiercely Chalcedonian approach to the hypostatic union. Nevertheless, I will begin with the question of movement in the Trinity itself.

Movement in the Trinity?

There are relatively few texts where Maximus engages with the question of the Trinity directly, and when he does so, he manifests great intellectual austerity[2]: in

1 - It is perhaps more accurate to describe Maximus as a "monk" and a "philosopher" than to call him a "theologian". The term "theologian" had not yet acquired its contemporary meaning in the patristic age. On patristic thought as Christian philosophy, see J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford University Press 2020, pp. 1-9. For an overview of patristic philosophy up the century preceding Maximus see M. Edwards, *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, Routledge 2021. On the relation between patristic and modern understandings of "theology" see J. Zachhuber, *What is theology? Historical and systematic reflections*, in «International Journal for the Study of the Christian Church», 21, no. 3-4/2021. On the monastic background to Maximus see M. Plested, *The Ascetic Tradition*, in P. Allen - B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press 2015, pp. 164-176. On Maximus as synthesizer of the monastic tradition, see Andrew Louth's chapter in N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* Oxford University Press, 2004, pp. 235-295. For an important introduction to Maximus' thought attentive to its monastic context see P.M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, 2016.

2 - Perhaps one of the densest treatments of the Oneness and Threeness of God is the one found in Chapter 23 of the *Mystagogia*. I cite this text as an illustration of the apophatic tone that Maximus displays when speaking of the Trinity: rather than attempting to make the mystery of the Trinity more comprehensible, he constructs a statement that denies all satisfaction to the "grasping" intelligence: «it will comprehend the one God, one nature and three Persons, unity of essence in three persons and consubstantial trinity, of persons; trinity in unity and unity in trinity; not one and the other, or one without the other, or one through the other, or one in the other, or one from the other, but the same in itself and by itself and next to itself, the same with itself. The same unity and trinity has a unity without composition or confusion and a distinction without separation or division. It is unity by reason of essence or of being, but not by any composition or joining together or confusion; it is trinity by reason of its mode of existence and subsisten-

Centuries on Love he cautions against "rushing in" when speaking about the Trinity, and notes that when one does speak of the Trinity one is surrounded by "cliffs". His approach is decidedly apophatic. A simple reading of *Ambiguum* 23, in fact, would suggest that Maximus flatly denies that there is any movement in God. In this writing, Maximus is responding to a request for clarification on what is taken to be a difficult text from Gregory of Nazianzus. Gregory had written:

> For this reason the Monad from the beginning moved toward a dyad and at the Trinity came to a halt[3].

The reason that this text is taken to be ambiguous is that it appears to attribute movement to the Trinity itself. Maximus shares the concern, and writes:

> For that which does not have a cause of being is not moved at all. If, then, the uncaused is necessarily also unmoved, it follows that the Divine is unmoved, insofar as it does not owe its being to a cause, being itself the cause of all beings. How, then, someone perhaps might ask, does this marvelous teacher, in the passage cited above, introduce a Divinity in motion?[4].

Maximus states «that the teacher knew far better than anyone else that the Divine is unmoved»[5]. He argues that Gregory is aware that the unmoved cause cannot be moved, and that if there is movement, it is the movement produced in creatures by God. The Divine is by essence and nature «completely unmoved» because it is «boundless, unconditioned, and infinite»[6].

The reader familiar with modern appropriation of the idea of trinitarian perichoresis as an eternal movement should not be quickly discouraged, however. Maximus is not so much denying that there is "movement" in God, as much as de-

---

ce, but not by any separation or diversity or division. For the unity is not divided into the persons nor does it exist in such a way that it can be considered in an external relationship to them. Nor are the persons put together to form a unity nor do they make it up by contraction but it is by itself the same reality, sometimes to be thought of in one way, sometimes in the other. For the holy trinity of persons is an unconfused unity in essence and in its simple nature; and the holy unity is a trinity of persons and in its mode of existence. We are to think of both of these distinctly, as was said, first one way, then the other: one, single, undivided, unconfused, simple, undiminished, and unchangeable divinity, completely one in essence and completely three in persons, and sole ray shining in the single form of one triple-splendored light».

3 - He is commenting on a text from Gregory's First Oration on the Son. Translation from 1057C Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to John, 23-71*, Harvard University Press, 2014, p. 3.

4 - 1260A Translation from *ibid.*, p. 5.

5 - 1260A Translation from *ibidem*.

6 - 1260B Translation from *ibidem*.

nying that there is in God the kind of movement that we as creatures know[7]. We are in contact here with the kind of thoroughgoing apophaticism[8] that denies that we can use human words and concepts – including movement and rest – to exhaust divine mysteries. In reality, Maximus denies not only that there is in God movement as we know it, but also *stasis* as we know it. Just as Maximus states in a remarkable text from the *Mystagogy* that God is both beyond being and beyond non-being[9], he also states that God is *beyond* movement and beyond fixity (διὰ τὸ κατὰ φύσιν ὑπὲρ πᾶσαν εἶναι κίνησίν τε καὶ στάσιν)[10].

If we speak of movement in the Trinity, we should do so in such a way as to eliminate change or temporality from our understanding of movement, even thought those are essential features of creaturely movement. In another writing the Confessor is willing to speak of a kind of atemporal movement within the Trinity itself: God «has moved atemporally and out of love in order to arrive at the distinction of hypostases»[11], and to state that the divine nature, always existing in an

7 - Törönen appears to miss this point and takes Maximus to be simply denying all movement in the Trinity. See M. Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, London 2007, pp. 69-71.

8 - Mitralexis thinks that apophatism is a basic freature of the Eastern Christian tradition, and should not be hastily regarded as equivalent to negative theology. S. Mitralexis, *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Veritas 2018.

9 - In the introduction to the *Mystagogy,* Maximus writes this dense presentation of his position. «But let God be the guide of our words and our concepts, the sole intelligence of intelligent beings and intelligible things, the meaning behind those who speak and of what is spoken, the life of those who live and those who receive life, who is and who becomes all for all beings, through whom everything is and becomes but who by himself never is nor becomes in any way anything that ever is or becomes in any manner. In this way he can in no way be associated by nature with any being and thus because of his superbeing is more fittingly referred to as nonbeing. For since it is necessary that we understand correctly the difference between God and creatures, then the affirmation of superbeing must be the negation of beings, and the affirmation of beings must be the negation of superbeing. In fact both names, being and nonbeing, are to be reverently applied to him although not at all properly. In one sense they are both proper to him, one affirming the being of God as cause of beings, the other completely denying in him the being which all beings have, based on his preeminence as cause. On the other hand, neither is proper to him because neither represents in any way an affirmation of the essence of the being under discussion as to its substance or nature. For nothing whatsoever, whether being or nonbeing, is linked to him as a cause, no being or what is called being, no nonbeing, or what is called nonbeing, is properly close to him. He has in fact a simple existence, unknowable and inaccessible to all and altogether beyond understanding which transcends all affirmation and negation» (in Maximus Confessor, *Selected Writings*, trans. G.C. Berthold, SPCK, London 1985, pp. 185-186.

10 - S. Mitralexis, *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, cit., p. 115.

11 - Scholia in *De Divinis Nominibus*, CD4.1 221A: «ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ, κινηθεὶς ἀχρόνως καὶ ἀγαθοπρεπῶς καὶ ἀγαπητικῶς προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων» (cited in *ibid.*, p. 116).

immovable abode, seems to move in the mutual interpenetration of the divine persons[12]. In brief, if we want to say that there is movement in God, Maximus would want us to say that it is a "stationary movement" (στάσιμος ταυτοκινησία), and if we want to say that there is *stasis*, he would want us to say that it is an "ever-moving repose" (στάσις ἀεικίνητος).

Creation and the Movement of Creatures

As I have noted, however, the great majority of Maximus' writings deal not with the Trinity *in se*, but with a trinitarian treatment of the economy. This economy, as we will see, concludes eschatologically in a divinizing participation in this mode of divine movement, which is in the final analysis love. The economy unfolds temporally towards this end. It begins when the "internal motion", so to speak, of the Trinity is expressed in a kind of "external motion" that grants existence to created beings, drawing them from non-being. Creation is said to be expression of God's "goodness"[13] and "love". The qualifications that we saw Maximus apply to movement within the Trinity do not apply to created beings. Maximus consistently builds his understanding of creation from his Chalcedonian Christology, according to which the divine is not "confused" with the created[14]. Instead of this movement being "stationary movement" or "ever-moving repose" creatures and set in a motion of return towards God. God's creative external motion is an ongoing activity sustaining all things in their motion.

All created beings are in motion due to their relation to one another and to God. They are both stable and unstable. The stability is given in the *logoi* by which they are created, since all *logoi* are one in the *Logos* whose mode of existence in that of the Trinity, where movement is stationary and *stasis* is ever-moving. They are also

---

12 - Scholia in *De Mystica Theologia*, PG4 425A: «Φησὶν οὖν ὅτι καὶ ἐν μονῇ ἀκινήτῳ ἀεὶ οὖσα ἡ θεία φύσις, δοκεῖ κινεῖσθαι ἐν τῇ ἀλλήλοις χωρήσει» (cited in *ibidem*).

13 - «Eternally existing as Creator, God creates when he wishes by his consubstantial Word and Spirit out of infinite goodness. But do not object: For what reason did he create at this time, since he was always good? Because, I say in turn, the inscrutable wisdom of the infinite nature is not subject to human knowledge» (Maximus Confessor, *Chapters on Charity*, 4.3, in *Selected Writings*, cit., p. 75).

14 - Thunberg writes that «his view of creation is in fact best understood in relation to the central dogma of Chalcedonian Christology: the definition of the union of the two natures in Christ as without confusion, change, division and separation but in mutual communication. This implies that the Christological combination of inseparable unity and preserved identity is, in Maximus' view, equally characteristic both of the relationship of God to creation and of the different entities of creation in relation to one another» (L. Thunberg - A. Macdonald Allchin, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company 1995, p. 49).

unstable because as creatures they only have stability in when their return to the Trinity is completed. Thus, in *Ambiguum* 15, Maximus writes:

> all beings are absolutely stable and motionless according to the principle by which they were given subsistence and by which they exist, but by virtue of the principle of what is contemplated around them, they are all in motion and unstable, and it is on this level that God's dispensation of the universe wisely unfolds and is played out to the end[15].

The stability that is given in the *logoi* is given through the dispensation or economy, which means that it plays out through a motion of the creatures. The natures of beings are defined by their *logoi*. Therefore, the motion "according to nature" is motion towards fulfillment of the creature's *logos* and its *telos*, which is to say the fullness that God intended for that being. The motion of creatures is conceived by Maximus as directional, with two possibilities. On the one hand there is motion "according to nature" (κατὰ φύσιν) which is the returning motion towards fuller communion with God, the source of creation. This motion can be described as an intense longing (*eros*) for union with God. The other direction that motion can take is that "contrary to nature" (παρὰ φύσιν), this is a movement away from God and towards an individual existence which ultimately leads to corruption, death and a return to the non-being from which the creature was created, and to which it returns if it seeks its ontological stability in itself.

Rereading Origen and Maximus' Notion of *Epektasis*

Maximus develops these positions on creaturely motion in the context of his attempt to develop an alternative to the Origenist framework that connected movement with the Fall away from God. Origen had imagined souls who were originally, prior to creation, in a state of rest, and had fallen away from God due to "satiety" (κόρος). By "satiety" the Alexandrian intended a state of spiritual and moral complacency, a cooling off of desire for union with God, that had lead to a decline in spiritual fervour. This then lead to God's creation of this world as part of his plan to bring souls back to the original union. Maximus understands that this meant attributing a negative meaning to creaturely movement, as well as opening up the possibility that the same process might not repeat itself any number of times when souls who reunite with God again fall prey to satiety. Thus, Origen allows for a kind of hellenistically toned cyclical understanding of time, since «he left the end of his-

15 - PG 1217A-B. Translation from Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to Thomas; Ambigua to John, 1-22*, Harvard University Press 2014, p. 367.

torical linearity open, not fixed into an irreversible finality, and therefore possibly leading to a cycle of new beginnings and ends»[16].

Maximus' solution involves positing God's will to create from non-being (*ex nihilo*) at the beginning, setting creatures in a movement towards a final union with him that represents a kind of ontological stability from which the creature can no longer fall at the end. Thus, Maximus' triad is origination-motion-fixity (γένεσις-κίνησις-στάσις)[17]. When God creates from non-being he places in them the principles (*logoi*) that govern their movement. Having come into existence, created beings commence their movement, and this movement can be, as stated previously according to, or contrary to their *logoi*. If the creature achieves its final end, by aligning its freedom in accordance with the *logoi* of their nature, they will in the end come to share in the mode of existence of the Trinity, which is the state of ever-moving repose that is proper to the Trinity. Beings originate in motion from God, but their *telos* and purpose is the divine mode of *stasis*, namely the "ever-moving repose" of perfect communion with God. Thus, Maximus suggests two kinds of creaturely motion, (1) that given by God in creation as the mode of creaturely existence by which they return to God and (2) the eternally moving repose towards which their motion was oriented and in which it finds the kind of ontological stability that they were striving for.

In the first sense, which is the one in which we are immersed in the course of our personal history, motion exists precisely because creatures have not yet achieved repose. In *Ambiguum* 7, Maximus writes:

> If, in the first place, we accept that the Divine is immovable (since it fills all things), whereas everything that has received its being *ex nihilo* is in motion (since all things are necessarily carried along toward some cause), then nothing that moves has yet come to rest, because its capacity for appetitive movement has not yet come to repose in what it ultimately desires, for nothing but the ap-

16 - A. Andreopoulos, *Eschatology in Maximus the Confessor*, in P. Allen - B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, cit., p. 324.

17 - Von Balthasar writes: «The basic structure of creaturely ontology [...] consists in a fundamental non-identity of the existing thing within its own being, in an extension or distancing (διάστημα, διάστασις) that finds its expression in momentum (φορά), and more specifically in the triad of coming to be, movement, and coming to rest (γένεσις, κίνησις, στάσις). The middle concept of these three, movement, expresses the insight that although the origin and goal, the coming to be and the coming to rest, of finite being are – in themselves – identical, they are not identical for finite being; its extension, its becoming, forces it to achieve this identity through a process of transition» (H.U. von Balthasar, *Cosmic liturgy: the universe according to Maximus the Confessor*, Ignatius Press 2003, p. 137). This is only one of Maximus' triads. Loudovikos lists 11 triads in N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press Brookline, MA 2010, pp. 76-84.

> pearance of the ultimate object of desire can bring to rest that which is carried along by the power of its own nature. It follows, then, that nothing that is in motion has come to rest, since it has not yet attained its ultimate desire end, because that which can arrest the motion of whatever is moved in relation to it has not yet appeared[18].

Movement is toward the creature's true end, and does indeed have a point of arrival, when divinization, and the second form of movement is achieved.

It is in relation to this second form of movement that Maximus proposes a slightly different notion of ἐπέκτασις compared to that of Gregory of Nyssa. Both authors argue that the soul's desire for God is insatiable and its progress towards divine union is without limit or end. Both also connect the need for this progress to be infinite to the infinity of God and the incapacity of finite beings to attain full knowledge of God, as well as the need to affirm an understanding of deification that means that the process never comes to an end. Maximus, however, takes Gregory's polemical stance against the Origenistic notion that one might fall from fullness because of *satiety* (κόρος) to another level, considering the need to avoid the possibility of *satiety* in the eschatological state. If that is not avoided, what could ensure that the infinite movement towards God might not suffer from the effects of *satiety*? What Maximus is arguing for is a kind of ontological stability given with deification that would prevent creatures from a new fall. The infinite movement of the divinized soul continues towards God, but now without the risk of a new fall. In this state movement is united with *stasis*. As Paul Blowers explains, Maximus wishes to establish that a "certain immutability and stability" is already available to human beings prior to reaching the final end, and involves living in accordance with the *logoi* of one's nature. On this level, however, the possibility of maintaining the movement is a question of moral responsability of the human being to align one's actions with one's nature. Final deification, instead, is a graced new ontological state where no return towards non-being is possible. Blowers summarizes Maximus' position thus:

> [...] in its own contemporary debate with Origenism, particularly with his eschatology as caricatured in the famous anathemas of the 553 Council of Constantinople, Maximus sought to establish that there was indeed a final stasis, or repose, of the moral movement of souls to be achieved, but that it must be an

18 - 1069B in Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to Thomas; Ambigua to John, 1-22*, cit., pp. 77-79.

> authentic, imperturbable fixity in God [...]. How could the eternal movement of creatures thus be reconciled with final and "real" stasis?[19].

It is here that the union of the divine and human in Christ is decisive. Divinization is precisely the union of what would otherwise be contradictory. Divinization in Christ is the graced overcoming of to this dichotomy, where movement is united with *stasis*. This indeed is the "whole mystery of Christ":

> And this is because it is for the sake of Christ – that is, for the whole mystery of Christ – that all the ages and the beings existing within those ages received their beginning and end in Christ. For the union of the limit of the age and limitlessness, of measure and immeasurability, of finitude and infinity, of Creator and creation, and of rest and motion, was conceived before the ages. This union has been manifested in Christ at the end of time, and through itself bestows the fulfillment of God's foreknowledge, so that creatures in motion by nature might find rest around that which is absolutely immovable by essence, departing completely from their movement toward themselves and each other, so that they might acquire, by experience, an active knowledge of Him in whom they were made worthy to find their stability, a knowledge which is unalterable and always the same, and which bestows upon them the enjoyment of the One they have come to know[20].

In Christ, creatures attain new ontological stability in the very movement that is proper to the creature. If Gregory's notion of *epektasis* serves to head off the implications of Origen's doctrine of protological satiety, Maximus' version aims also at heading off the implications of an instability in the eschatological state that might lead to eschatological satiety. Or, to put it more simply, if for Gregory, *epektasis* seems to result in a kind of eternal progress without final arrival or *stasis*, for Maximus, it represents an "ever-moving repose" (στάσις ἀεικίνητος) as the culmination of *epektasis*, a new escathological mode of being that is that of the Trinity itself. In Maximus, all of this is integrated into the collective cosmic movement towards God, where the human being operates as microcosm in God's plan for the unification of all things.

---

19 - Andreas Andreopoulos summarizes the outcome of Maximus' position «The final rest then includes eternal movement, but it is nevertheless a permanent condition, where it is possible to move only towards God, and anot away. The brilliant paradoxical expression, 'ever-moving rest', describes precisely this dynamic permanence which allows the creatures to continue their movement towards the infinity of God, without ever exhausting it» (A. Andreopoulos, *Eschatology in Maximus the Confessor*, cit., p. 328).

20 - *Ad Thalassium* 60,4 in Maximus the Confessor, *On Difficulties in Sacred Scripture*, trans. Maximos Constas, CUA Press, Washington D.C. 2018, p. 429.

Another triad that Maximus uses is worth recalling here: namely the triad of being (εἶναι), well-being (εὖ εἶναι), and eternal well-being (ἀεὶ εὖ εἶναι), each of which represent ontologically different steps in the motion of creatures towards God. The first is "being" (εἶναι) and refers to the beginning state of beings who are by nature oriented towards God and represents the change that God brings about in passing from non-being to being. The ball is then passed, so to speak, to human creature, who freely choose to live in accordance with, or against, the *logoi* of their nature. Living in accordance with nature brings one into what is a second stage: "well-being" (εὖ εἶναι). The expression of free adhesion to God's will, the development of the virtues brings about a state of moral and spiritual health, where love of God is inseparable from love of neighbour. Prior to the eschatological state of arrival, however, there is always the possibility of an inversion of the direction and a movement toward non-being. The ultimate state of deification is called "eternal well- being" (ἀεὶ εὖ εἶναι) where the mode of trinitarian life becomes the permanent reality of the creature, a state of "ever-moving repose" which is the perfection of love in the creature.

Conclusion: On Love

I am fully aware, as I draw this communication to a close, that I have barely scratched the surface of Maximus' thought on these themes. I am especially aware that I have not spoken at all about what is perhaps the most remarkable aspect of Maximus' thought, namely the way in which he draws an entire cosmology from this reflection on the Chalcedonian approach to the hypostatic union[21], and what this means for an understanding of the movement of love[22]. To remedy this failure, and to conclude my contribution, I draw attention to a striking passage from

21 - For an introduction to Maximus' thought in the broad context of the Christological debate, see D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2004 and B. Daley, *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press 2018. For a brief introduction to how his Christology informs his cosmology see T.T. Tollefsen, *Christocentric Cosmology*, in P. Allen - B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, cit. For a longer treatment see T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008.

22 - For treatments of the theme of "love" in Maximus, see F. Ivanovic, *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, CUA Press 2019, pp. 115-143. Wessel treats the theme of the love in Maximus with specific attention to the dynamics of love of neighbour and especially love of everyone in S. Wessel, *The Theology of Agape in Maximus the Confessor*, in «St. Vladimir's Theological Quarterly» (2011).

Ambiguum 7 that speaks of the «perichoretic embrace»[23] of the divine and human in Christ that makes the deification spoken above into a cosmic event. He speaks of God's «divinizing man through his love for God», and the «humanization of God though his love for man» as a «beautiful exchange» that «renders God man by reason of the divinization of man, and man God by reason of the Incarnation of God. For the *Logos* of God (who is God) wills always and in all things to accomplish the mystery of His embodiment»[24]. The purpose of the movement of love that results in creation is brought to fulfillment in the incarnation where the divine mode of life is communicated to human beings.

Maximus' *Epistle* 2 "On Love" draws this dynamic sense of the communication of divine life to human beings into a general comment and definition of love with which I can conclude my brief comments:

> Love is therefore a great good, and of goods the first and most excellent good, since through it God and man are drawn together in a single embrace, and the creator of humankind appears as human, through the undeviating likeness of the deified to God in the good so far as is possible to humankind. And the interpretation of love is: to love the Lord God with all the heart and soul and power, and the neighbour as oneself. Which is, if I might express it in a definition, the inward universal relationship to the first good connected with the universal purpose of our natural kind. Other than this there is nothing that can make the human being who loves God ascend any higher, for all other ways of true religion are subordinate to it. This we know as love and so we call it, not divisively assigning one form of love to God and another to human beings, for it is one and the same and universal: owed to God and attaching human beings one to another. For the activity and clear proof of perfect love towards God is a genuine disposition of voluntary goodwill towards one's neighbour. For he who does not love his brother

23 - For this expression, see E. Vishnevskaya, *Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor,* in M.J. Christensen - J.A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2008, pp. 132-45.

24 - *Amb* 7 1084CD Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to John, 23-71*, cit., p. 107. Jordan Daniel Wood has dedicated an entire book to arguing that Maximus must be taken to be speaking entirely literally here. See J.D. Wood, *The Whole Mystery of Christ*, University of Notre Dame Press, South Bend, IL 2022. In *Amb* 10, Maximus writes: «they say that God and man are paradigms of each other, so that as much as man, enabled by love, has divinized himself for God, to that same extent God is humanized for man by His love for mankind; and as much as man has manifested God who is invisible by nature through the virtues, to that same extent man is rapt by God in mind to the unknowable» (1113B-C, translation from Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to John, 23-71*, cit., p. 165).

whom he has seen, says the divine Apostle John, cannot love God whom he has not seen (*1John* 4:20)[25].

Bibliography

Tollefsen, Torstein T. "Christocentric Cosmology", in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, edited by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015.

Andreopoulos, Andreas. "Eschatology in Maximus the Confessor", in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, edited by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015.

Balthasar, Hans Urs von. *Cosmic liturgy: the Universe according to Maximus the Confessor*. 2003.

Bathrellos, Demetrios. *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford University Press, USA, 2004.

Blowers, Paul M. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. Christian Theology in Context. Oxford: University Press, 2016.

Daley, Brian. *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*. Changing Paradigms in *Historical and Systematic Theology*. Oxford: University Press, 2018.

Edwards, Mark. *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*. Routledge, 2021.

Ivanovic, Filip. *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. CUA Press, 2019.

Loudovikos, Nikolaos. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2010.

Louth, Andrew. *Maximus the Confessor.* The Early Church Fathers. London: Routledge, 1996.

Maximus the Confessor. *Selected Writings.* The Classics of Western Spirituality. London: SPCK, 1985.

–, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to John, 23-71*. Dunbarton Oaks Medieval Library. 2. Harvard University Press, 2014.

–, *On Difficulties in the Church Fathers: Ambigua to Thomas; Ambigua to John, 1-22*. Dunbarton Oaks Medieval Library. 1. Harvard University Press, 2014.

25 - 404C-D Translation from A. Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, London 1996, p. 87.

–, *On Difficulties in Sacred Scripture*. The Fathers of the Church. 136. Washington D.C.: CUA Press, 2018.

Mitralexis, Sotiris. *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*. Veritas, 2018.

Plested, Marcus. "The Ascetic Tradition", in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, edited by Pauline Allen and Bronwen Neil, 164-76. Oxford University Press, 2015.

Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: University Press, 2004.

Thunberg, Lars and Arthur Macdonald Allchin. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. 25. Open Court Publishing Company, 1995.

Tollefsen, Torstein. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford University Press, USA, 2008.

Törönen, Melchisedec. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. London: Oxford University Press, 2007.

Vishnevskaya, Elena. "Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor", in *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, edited by Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, 132-45. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Wessel, Susan. The Theology of Agape in Maximus the Confessor. *St. Vladimir's Theological Quarterly* (2011).

Wood, Jordan Daniel. *The Whole Mystery of Christ*. South Bend, IL: University of Notre Dame Press, 2022.

Zachhuber, Johannes. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford University Press, 2020.

–, "What is theology? Historical and systematic reflections." *International Journal for the Study of the Christian Church* 21, no. 3-4 (2021): 198-211.

DECLAN O'BYRNE
Docente straordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
declan.obyrne@sophiauniversity.org

Quel che resta dell'amore. Dalla personalità all'impersonale

di Francesco Valagussa

The article aims to investigate the gradual evolution of the notion of love between the Middle Ages and the modern age. Starting from Dante's conception and going all the way to Simmel's thought, the article shows how gradually the notion of love becomes more and more impersonal. Passing through Cusanus, Bruno and Spinoza, we can arrive at the Hegelian concept of Wechselwirkung*, later inherited by Simmel in the* Philosophy of Money*, where this general constraint is understood precisely as absolutely impersonal. Regarding this progressive immanentization, it is perhaps possible to detect in Kierkegaard's thought a kind of countermovement, which highlights the problem of personality in the relationship between creator and creature..*

Keywords: Dante, Cusano, Spinoza, Hegel, Simmel

Nel suo saggio dedicato alla psicologia di Dante, Simmel mostra come nella *Commedia* l'amore non si riveli soltanto "forza motrice dell'anima", ma assuma una caratura più strettamente metafisica, diventando l'impulso che mette in movimento il macrocosmo: «L'amore mette in moto le intelligenze celesti, attraverso l'amore Dio governa il mondo, anzi, Dio è l'amore stesso»[1]. Sintomaticamente Simmel rintraccia in queste righe un'analogia con la strategia mediante cui Schopenhauer trasforma la volontà in principio fondamentale. Potrebbe essere questo, in effetti, lo *Standpunkt* a partire dal quale indagare un tragitto che potremmo definire come la progressiva spersonalizzazione della nozione di amore in quel transito di civiltà che dal basso medioevo ci conduce verso la prima modernità.

Per anticipare l'esito di questo passaggio per così dire "a valle" dell'intero processo, bisognerebbe guardare al concetto di *Wechselwirkung* simmeliano: la relazione reciproca costituisce l'approdo finale di un ampio periodo non solo di decantazione, ma di vera e propria rielaborazione della nozione cristiana di amore. Da questo punto di vista, si potrebbe risalire a monte anche oltre Dante, che tuttavia costituisce un ottimo punto di osservazione perché nelle pagine del suo capolavoro comincia a intravedersi una trasformazione decisiva.

1. La nozione di "Amore" in Dante

Quando Cavalcanti si rivolge a Dante chiedendogli: «se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno, / mio figlio ov'è? Perché non è ei teco?»[2], la risposta del poeta non si fa attendere: «Da me stesso non vegno: / colui ch'attende là, per qui mi mena, forse cui Guido vostro ebbe a disdegno»[3]. Dante non si salva "da se stesso", bensì in virtù dell'intervento altrui: qui non si tratta, però, di soffermarsi soltanto sullo scarso ruolo attribuito all'ingegno nel percorso di salvezza. Virgilio guida Dante, ma verso Beatrice, che per prima soccorse Dante, sollecitata come si sa da Lucia. Anche in quella occasione si legge: «Beatrice, loda di Dio vera, / ché non soccorri quei che d'amò tanto, / ch'usci per te della volgare schiera?»[4]. Non si può fare a meno di notare l'importanza assunta dall'elemento "personale" in questo fitto scambio di intercessioni: l'amore che "salva" Dante pare non configurarsi nei termini di un mero principio metafisico astratto, ma passare letteralmente dal-

1 - G. Simmel, *Dantes Psychologie,* in *Gesamtausgabe*, a cura di K.C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, vol. I. Trad. it. *La psicologia di Dante*, a cura di F. Valagussa, Inschibboleth, Milano 2021, p. 130.

2 - Dante, Inf. X, 58-60. Ed. it. *La divina commedia,* in *Tutte le opere*, a cura di L. Blasucci, Sansoni, Firenze 1965, p. 418.

3 - Inf. X, 61-63.

4 - Inf. II, 103-105. Ed. it. p. 394.

le persone, da Beatrice *in primis*. Né si può dire che questa dimensione intrinsecamente "personale" dell'amore costituisca un carattere marginale della *Comedìa* dantesca.

Per introdurre questo trapasso dal personale all'impersonale si potrebbe prendere spunto proprio da alcuni versi noti, citati a loro volta nel saggio si Simmel:

1. Il primo episodio riguarda Paolo e Francesca, che trova probabilmente il suo culmine nel verso: «Amor ch'a nullo amato amar perdona»[5];
2. Il secondo si riferisce all'incontro tra Dante e Casella: «Io vidi una di lor trarresi avante / per abbracciarmi, con sì grande affetto, / che mosse me a fare il simigliante»[6];
3. L'ultimo si colloca all'altezza dello scambio tra Virgilio e Stazio: «Amore, / acceso di virtù, sempre altro accese, pur che la fiamma sua paresse fore»[7].

Alla luce di questi tre esempi, benché molte altre circostanze del pellegrinaggio dantesco nei regni dell'oltretomba potrebbero opportunamente prestarsi a fornire ulteriore materiale in tal senso, possiamo già notare l'elemento decisivo: l'amore trova sempre il proprio *cominciamento* in un rapporto personale, ma tanto è forte la relazione che s'instaura in questo "contraccolpo"[8] tra i due membri coinvolti, da rendere difficile, al termine del processo, distinguerli astrattamente. Forse l'esempio più pregnante di questa dinamica si trova nei versi in cui Dante si specchia in quella "circulazion" che s'approssima al mistero della Trinità stessa: «dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta della nostra effige; / per che 'l mio viso in lei tutto era messo»[9]. Quel "nostra", nella sua poetica ambiguità, rende indistinguibile il soggetto di cui stiamo parlando: è Dante – diremmo così: in prima persona – che forse parla col *pluralis maiestatis*, ma è chiaro che l'espressione lascia adito a pensare un rapporto tanto intenso da renderlo indistinguibile dal mistero stesso, in quanto ormai parte intrinseca di quell'intero.

Attraverso l'analisi di tutta una serie di espressioni Simmel nota come l'amore si caratterizzi quale forza capace di tenere coeso l'intero cosmo. Si pensi appunto al celebre verso finale: «l'amor che move il sole e l'altre stelle»[10]. Come abbiamo visto in apertura l'idea generale sottesa all'universo dantesco sarebbe la seguen-

---

5 - Inf. V, 103. Ed. it. p. 404.

6 - Purg. II, 76-78. Ed. it. p. 504.

7 - Purg. XXII, 10-12. Ed. it. p. 573. Questi tre episodi si ritrovano in G. Simmel, *La psicologia di Dante*, cit., p. 131.

8 - Cfr. *ibidem*.

9 - Cfr. Par. XXXIII, 130-132. Ed. it. p. 732.

10 - Cfr. Par. XXXIII, 145. Ed. it. p. 733.

te: «attraverso l'amore Dio governa il mondo, anzi, Dio è l'amore stesso»[11]. Spingendo al limite questa intuizione si potrebbe giungere a intravedere un'ambiguità: quell'amore, vale a dire la forza che tiene coeso il cosmo, è da intendere come una sorta di strumento, al limite come una "proprietà", una peculiarità di Dio?[12] Oppure si deve dire che a questa forza, che tiene coeso l'universo, noi diamo il nome di Dio e dunque finiamo per intenderlo come se fosse una persona, mentre in realtà è solo la personificazione di una forza più generale?

Anche Auerbach aveva notato come la *Commedia* mostrasse l'unità del mondo fisico, morale e storico nello spirito dell'amore divino, declinandolo poi come «una sostanza personalissima e insieme universalissima»[13]. In queste parole noi possiamo osservare, in altri termini, quella stessa tensione che Simmel aveva già intravisto.

La nostra tesi è la seguente: almeno a partire da Dante – ma questo è più che altro un limite a monte cui necessariamente dobbiamo limitarci nella nostra ricerca[14] – comincia a serpeggiare l'idea secondo cui l'autentico vincolo universale capace di tenere insieme gli enti non debba assumere necessariamente una forma antropomorfa, nel senso che non sarebbe necessario attribuirgli una dimensione personale.

2. Dal "non aliud" di Cusano alla sostanza di Spinoza

Naturalmente qui dobbiamo riassumere cercando di evidenziare, tramite pochi e semplici tratti, un'evoluzione secolare, composta di piccoli slittamenti, quasi impalpabili, che si sedimentano nel modo di pensare e di vivere, determinando via via delle transizioni a livello qualitativo tali da trovare un loro punto di condensazione in alcune opere decisive. Una di queste è certamente il *Non aliud* di Cusano[15]: nelle pagine di questo trattato fondamentale la struttura logica del "non altro" letteralmente invera l'assoluta alterità del divino nel momento in cui la trasforma in pura immanenza. Per essere autenticamente "altro" – dunque costituire davvero la

11 - G. Simmel, *La psicologia di Dante*, cit., p. 130.

12 - Al limite qui si potrebbe addirittura dire che l'amore si identifica con una persona che è Dio.

13 - E. Auerbach, *Camilla o la rinascita dello stile elevato*, in *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, a cura di F. Codino, Feltrinelli, Milano 1979, p. 212.

14 - Nel senso che una simile tendenza potrebbe chiaramente essere rintracciata in altri luoghi del pensiero medioevale, antecedente a Dante, ma probabilmente potrebbe essere fatto risalire persino all'epoca patristica.

15 - N. Cusano, *Il non altro*, in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. 1444-1583.

«forza galvano-*chimica* della società»[16] e dell'universo – Dio non dovrà essere pensato come "altro", al pari degli altri enti, bensì come il "non altro" che in realtà proprio in virtù di questa sua peculiarità s'innerva ed è presente in tutti gli enti. Mentre i singoli enti sono l'uno diverso dall'altro, l'uno in quanto "altro" dall'altro, Dio si costituisce come ciò che in ogni ente non è altro da quell'ente: in tal senso è "non altro che quell'ente", ma non è certo riducibile a quell'ente. Di ogni ente si può dire che Dio è "non altro" rispetto a quell'ente.

Facciamo soltanto un esempio per chiarire il tipo di ragionamento che guida Cusano in queste pagine: «il cielo, essendo altro dal non-cielo, è per questo un altro; ma Dio, che è il "non-altro", non è il cielo, che è un altro, anche se nel cielo Dio non è un altro, né è altro dal cielo»[17]. Ogni ente si caratterizza dunque per essere in collegamento con l'intero universo: in ogni ente noi troviamo contratto l'intero universo, ma naturalmente nel sole noi troviamo l'universo contratto in maniera differente da come esso stesso è contratto nella luna. Nella luna il sole è presente, in forma contratta, ma proprio in quanto altro dalla luna, e viceversa nel sole la luna sarà presente come altro: Dio in tal senso è l'unico non contratto, è l'assoluto, che si trova in ogni ente in quanto non altro che quell'ente. Nell'opera di Cusano, tuttavia, rimane però una realtà, in cui si trova un massimo di contrazione, vale a dire un "momento" che è al contempo assoluto e contratto, vale a dire proprio Gesù Cristo[18]. In una sua opera fondamentale Blumenberg diceva che l'Incarnazione agli occhi di Cusano costituisce una sorta di «il punto di sutura»[19] dell'intera architettonica di pensiero mediante cui concepisce i rapporti tra gli enti e il divino. A noi interessa sottolineare come tale punto si situa proprio nel luogo in cui Dio si identifica con la "forma-persona".

A seguire, i grandi pensatori occidentali contesteranno Cusano esattamente su questo punto: Giordano Bruno prima, e soprattutto Spinoza in seguito, riprenderanno lo stratagemma logico del "*non aliud*", ma senza accettare alcuna incarnazione da parte divino in un ente particolare: in ogni realtà vive il divino, ogni elemento del reale è permeato dal divino. Si potrebbe mostrare come l'Uno di Bruno erediti esattamente la "postura metafisica" che si articola in Cusano attraverso il ricorso al "*non aliud*". Certo in alcuni momenti Bruno arriva a concepire la perfetta immanenza dell'Uno rispetto alla totalità degli enti, in altri momenti troviamo ancora in lui

---

16 - K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Werke*, a cura di Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Dietz Verlag, Berlin 1974, vol. XL, p. 565; tr. it. *Manoscritti economico filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949, p. 147.

17 - N. Cusano, *Il non altro*, VI, 20, p. 1471.

18 - Cfr. Id., *La dotta ignoranza*, in *Opere*, cit., III, 1, 181, p. 215.

19 - Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 19742; tr. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992, p. 609.

qualche "residuo" per cui Uno è Dio, mentre la natura universale sarebbe il suo simulacro: la natura infinita sarebbe perfetta immagine dell'Uno[20] – e in ciò noi scorgiamo la riproposizione di un certo dualismo. Stesso dualismo che si trova nelle opere magiche tra il concetto di magia inteso come *vinculum vinculorum*[21] e d'altra parte la figura dell'uomo-mago, quale incarnazione del divino, che a sua volta viene visto come «mago che infonde una magica animazione nei mondi innumerevoli»[22].

Sotto questo profilo, per citare un passo di Bertrando Spaventa, Spinoza costituisce effettivamente «la chiarezza di Bruno; quel che in Bruno è oscuro, in Spinoza è chiaro»[23]. Chiaro è innanzitutto, e qui ci affidiamo alla torsione offerta proprio da Spaventa[24], come «il punto dell'unione è il *pensiero*»[25], ma nello specifico: «il pensiero è quel punto (*punctum mobile*), che è insieme *unire e trarre il contrario*»[26] – definizione che riprende alla lettera la magia come *vinculum vinculorum* di Bruno: «profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»[27].

In Spinoza noi troviamo essenzialmente "una sostanza" che costituisce il motore attorno al quale ruotano tutti i modi, una forza che assicura la tenuta dell'universo infinito degli enti senza configurarsi a sua volta come un ente, ma piuttosto come ciò che in ogni istante accade nella sua totalità, in ogni suo "modo" di esprimersi: ogni ente è una forma di espressione tramite cui accade la totalità della sostanza. Da buon "allievo" di Hegel Spaventa ci vedeva il pensiero come energia capace di connettere e di collegare tra loro gli enti andando letteralmente a costituire l'articolazione del reale. Forse, si potrebbe trovare qualcosa di ancora più "abissale"[28] qua-

---

20 - Cfr. G. Bruno, *L'immenso e gli innumerevoli*, in *Opere latine*, a cura di C. Monti, UTET, Torino 1980, p. 505.

21 - G. Bruno, *Theses de Magia*, LIII, 94; trad. it. *Articoli sulla magia*, in *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparrone e N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 396. Sul problema della magia in Bruno cfr. S. Bassi, *Metamorfosi della magia,* in Ead.*, L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Olschki, Firenze 2024, pp. 121-133.

22 - F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge, 1964; trad. it. R. Pecchioli, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 271.

23 - Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 19722, vol. II, p. 534.

24 - Non si tratta, in effetti, dell'unica interpretazione possibile, bensì di quella che ha avuto comunque un peso inequivocabile nell'interpretazione del pensiero spinoziano almeno a partire da Hegel, e che in Italia è stata riproposta da Spaventa prima ed in seguito ripresa da Giovanni Gentile.

25 - *Ibidem*.

26 - *Ibidem*.

27 - Id., *De la causa, principio e uno*, V, cit., p. 241.

28 - Qui possiamo riferirci a C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, pp. 131-142. Tale ipotesi risulta decisiva per indagare alcuni sviluppi successivi e ulteriori rispetto alla lettura hegeliana della sostanza spinoziana, ma non possono essere svolti in maniera esaustiva in queste pagine.

le autentica unitarietà della sostanza, che appunto non coincide né solo col pensiero, né solo con l'estensione. In ogni caso, l'idea che il pensiero possa prendere il posto di questa unità sostanziale che accade per così dire alle spalle dei suoi vari modi di esprimersi diviene quasi il contrassegno della filosofia hegeliana.

3. La teologia hegeliana della *Wechselwirkung*

Giungendo a Hegel noi vediamo compiersi un processo di lungo periodo che sul piano teologico non connette soltanto la nozione cristiana di amore alla logica della modernità, ma consente di vedere e quasi di misurare anche il cammino compiuto rispetto alla concezione tipica della metafisica classica, con particolare riferimento a quella aristotelica.

Quel "*non aliud*"[29] che in Cusano arriva a sostituire l'Uno assolutamente trascendente, quella sostanza spinoziana che accade in ogni modo, assume ora con Hegel una torsione precisa: è il pensiero che trascorre tra tutti i modi, che li collega tra loro e che dunque garantisce la possibilità d'intendere il reale alla luce di questa infinita rete di connessioni che lega tutto con tutto; anzi, il reale si configura esattamente come il complesso delle connessioni istituite. Ciò consente, appunto, di tenere insieme la riflessione teologica moderna con quella dell'antichità classica, per lo meno con quella di marca aristotelica. Per lo Stagirita, infatti, Dio è esattamente inteso come «<l'intelletto divino> pertanto ha intellezione di se stesso, poiché è la cosa superiore a tutte e la <sua> intellezione è intellezione dell'intellezione»[30].

Dunque Dio era già inteso come "pensiero" da parte di Aristotele, *ma venendo a strutturarsi come un ente tra gli altri*: un ente che «muove come oggetto di *eros*, mentre muove le altre cose per mezzo di un mosso»[31]. In questo passo noi troviamo già l'idea che Dio sia "motore" e l'idea che sia pensiero, ma la condizione di ente costringe ancora a pensare il rapporto tra questo ente e la totalità degli altri enti come un rapporto asimmetrico in cui l'immobilità del primo attrae tutti gli altri. Dunque un motore immobile, che è oggetto di eros senza a sua volta entrare in quella "relazione amorosa" da cui dipende il movimento di tutti gli altri enti.

---

29 - Rimando nuovamente a N. Cusano, *Il non altro, in Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 1444-1583.

30 - Cfr. Aristot. *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 33-34. Tr. it. *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 527-529.

31 - *Ibid.*, 1072 b 4. Tr. it. p. 517. Su questi temi cfr. A. Stevens, *La causalité de l'intellect dans la Métaphysique et le traité De l'âme,* in *La causalité chez Aristote*, a cura di L. Couloubaritis et S. Delcomminette, Vrin, Paris 2011, pp. 125-137.

Sotto questo profilo la novità decisiva introdotta dal cristianesimo concerne esattamente l'idea di una divinità intrinsecamente relazionale e non astrattamente separata come invece ancora viene concepita in ambito platonico e neoplatonico o comunque intesa in chiave asimmetrica rispetto agli altri enti come nel caso della metafisica – e della teologia – aristotelica[32]. L'importanza di Hegel, quasi come momento di chiusura e di compimento di questo arco millenario, non può essere sottaciuta. Sin dai cosiddetti scritti teologici giovanili si fa avanti l'idea dell'amore come ciò che esclude ogni astratta opposizione, che non è nulla di limitante e di limitato, che «sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto»[33]. L'amore viene presentato come un sentimento del vivente, addirittura affermando che «negli amanti non vi è materia, essi sono un tutto vivente»[34]. In riferimento alla pianta che si presenta come composta di sale e parti di terra, l'amore è presentato come ciò che si sforza di togliere anche questa differenza, questa possibilità come mera possibilità, e di unificare quel che è mortale, di renderlo immortale»[35] – è opportuno rilevare come già in questo passaggio per indicare il "toglimento" si adoperi "*aufzuheben*". Le citazioni qui si potrebbero moltiplicare: «l'amore si sdegna di ciò che è ancora separato, di ciò che è una proprietà»[36].

Di qui a mio avviso si può cogliere l'importanza centrale dell'incarnazione all'interno della religione cristiana: è essenziale che la divinità si "riduca" a un ente tra gli altri affinché sia possibile veicolare quella piena reciprocità che caratterizza l'amore. Detto in termini hegeliani: «questa unificazione dell'amore è sì completa, ma può esserlo unicamente in quanto il separato è opposto in tal modo che l'uno è l'amante e l'altro è l'amato e che quindi ogni separato è un organo del vivente»[37]. Questi ultimi frammenti appartengono ancora al periodo bernese: più radicale è la posizione assunta nel periodo Francofortese, dove il ruolo del divino, del padre, come ciò che rimane immutato in ogni mutamento e di Gesù come uomo in cui risiede una natura «più alta della prigionia nei limiti umani»[38] è resa nei termini più espliciti.

Ma qui è chiaro che, sebbene l'incarnazione risulti essenziale, altrettanto inevitabile diviene il suo "toglimento" nella morte del Figlio: «Gesù era cosciente della

---

32 - Sulla presenza esplicita di una dimensione teologica nella *Metafisica* aristotelica cfr. Aristot. *Metaph.*, VI, 1, 1026 a 19. Tr. it. p. 257. Passi analoghi ed espliciti sono presenti anche nel libro XII.

33 - G.W.F. Hegel, GW, II, pp. 84-85. Tr. it. *Scritti giovanili*, [49], a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 472.

34 - *Ibidem*.

35 - *Ibid.*, p. 87. Tr. it. p. 472.

36 - *Ibidem*. Tr. it. p. 473.

37 - *Ibid.*, p. 92. Tr. it. p. 474.

38 - *Ibid.*, p. 252. Tr. it. p. 576.

necessità della disfatta del suo individuo e cercava di convincerne anche i discepoli»[39]. Anzi «Gesù si dichiara contro la personalità, contro una individualità della sua essenza contrapposta ai suoi discepoli resi perfetti (contro il pensiero di un Dio personale)»[40]. A questo livello si colloca il commento al celebre versetto di Giovanni: «è bene per voi che io me ne vada, poiché se non mi allontano non verrà a voi il consolatore, lo spirito della verità»[41].

Di fronte a questi passaggi la considerazione non può che essere duplice. Da un lato si deve notare che la morte del figlio consegue logicamente dalla necessità di una trasformazione nel concetto di divinità, nel senso che la piena simmetricità tra tutti gli enti non può ammettere alcun punto di salienza, alcun ente peculiare in cui sia effettivamente incarnata in maniera "più intensa" la divinità. Dall'altro lato è forse ancora più importante notare come Hegel insista sulla «espansione contro natura dell'ambito dell'amore»[42]. Nel momento in cui l'amore abbraccia uno spazio troppo vasto, allora si trasforma in una sorta di "falso sforzo", e qui a detta di Hegel Gesù incontra il suo destino, nel senso esplicito che lo subì[43]: Gesù fugge al mondo, «a causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il Regno di Dio soltanto nel suo cuore, entrare in relazione con alcuni uomini sol per formarli»[44], ma non con l'intero mondo.

Per capire in modo più intuitivo questa impasse dell'amore bisogna ritornare a un brano della *Vita di Gesù*: «In una parola solo degli amici possono unirsi così. Ma questa condizione restringe naturalmente a pochi membri una società di tal genere: se essa si estende, io sono costretto ad avere a testimoni della mia vergogna uomini i cui sentimenti verso di me ignoro»[45]. Lo strettissimo legame che caratterizza le prime comunità cristiane è caratterizzato dall'intensità di un'amicizia che inevitabilmente si allenta e si stempera con l'accrescersi delle dimensioni della comunità. Ritorniamo ora al brano francofortese: «Giacché l'amore stesso non creava l'unione fra tutti i membri, vi era bisogno di un altro legame che li unisse, in cui la comunità ritrovasse la certezza dell'amore comune; la comunità aveva bisogno di riconoscersi in una realtà. E questa fu l'eguaglianza della fede»[46]. Trascurando in questa sede tutta la polemica hegeliana relativa alla costruzione di una comunità

---

39 - *Ibid.*, p. 275. tr. it. p. 589.

40 - *Ibidem*.

41 - *Gv* 16,7.

42 - G.W.F. Hegel, GW, II, cit., p. 285. Tr. it. p. 596.

43 - Cfr. *ibidem*.

44 - *Ibid.*, p. 292. Tr. it. p. 599.

45 - Cfr. G.W.F. Hegel, GW, I, p. 312. Tr. it., *Vita di Gesù*, in *Scritti giovanili*, cit., p. 328.

46 - Cfr. Id., GW, II, p. 312. Tr. it. p. 607.

tutta basata su tale astratta uguaglianza, qui interessa rilevare i limiti intrinseci dell'amore come potenza unificante, connessi peraltro al luogo in cui Cristo trova il suo destino in quanto lo subisce, ossia trova il proprio limite intrinseco.

Tale limite potrà essere oltrepassato soltanto instaurando un nuovo tipo di legame, che non sia più veicolato dal singolo individuo – agli occhi di Hegel ancora tutto sommato troppo legato alla separatezza della propria forma – e che dipenda invece proprio dalla morte di quel singolo, inteso come trapasso dalla forma ancora tutta allegorica e figurale dell'amore personale verso la pura dimensione logica della relazione. A questa altezza, vale a dire dopo essersi fatti carico del suo complesso e articolato travaglio storico, si potrebbe allora approdare al puro regno della logica, indicando nella trattazione della *Wechselwirkung* l'apice dell'elaborazione teorica relativa alla costituzione del reale[47]. C'è un passaggio che forse meglio di altri si presta a qualificare la nuova visione dialettica del reale: non ci sono più le "cose", astrattamente intese come separate tra loro, ma soltanto forze. E tuttavia le forze si influenzano reciprocamente, con perfetta simmetria: «la forza è sollecitante solo in quanto viene sollecitata ad essere sollecitante»[48]. Non c'è un ordine di priorità, non c'è una forza che possa essere detta causa, e dunque sostanza (quasi nel senso di motore immobile) dell'altra: l'estrinsecazione di ogni forza dipende da una precedente sollecitazione da parte di altro, di modo che nessun ente possa vantare una qualche forma di priorità sull'altro. Non si può più identificare un "prima" rispetto a un "poi", o un "esterno" in quanto contrapposto a un "interno", «ma tutti e due non sono che una sola identità. – Questa identità è *in primo luogo* l'unità schietta dei due come base piena di contenuto, o la cosa assoluta»[49].

In tali termini dovrebbe anche risultare più chiaro il processo di immanentizzazione del divino nella storia, spesso indicato come chiave di lettura del pensiero hegeliano: il superamento di ogni aldilà consiste proprio nel toglimento di ogni astratta separatezza tra il mondo e il Regno, tra il mondo e il cuore dell'uomo, tra esterno e interno. Da questo punto di vista Hegel è convinto di poter realizzare per mezzo della logica quel che a Cristo non è riuscito per via dei limiti intrinseci legati alla finitudine della persona del figlio e all'insufficienza dell'amore come legame di fronte a comunità più vaste rispetto a quelle del cristianesimo originario.

---

47 - G.W.F. Hegel, GW XI, pp. 407-409. Tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II, pp. 642-646. Si tratta delle ultime pagine della cosiddetta logica oggettiva, dedicate al nesso unificante attorno a cui si costituisce ciò che chiamiamo la *Wirklichkeit*. Una pagina dopo comincia in effetti la logica soggettiva, come dire che l'unico possibile approfondimento di questo nesso essenziale tra le cose è passare dalla sostanza al soggetto, vale a dire all'indagine sull'articolarsi del pensiero attorno a concetto, giudizio, sillogismo, idea, e così via.

48 - *Ibid.*, p. 363. Tr. it. vol. II, p. 585.

49 - *Ibid.*, p. 365; trad. it. vol. II, p. 587.

4. Il denaro e la declinazione simmeliana della *Wechselwirkung*

Senza riprendere in queste pagine l'analisi simmeliana svolta nella *Philosophie des Geldes*, è chiaro che il carattere fondamentale assunto dalla moneta – tale da superare il semplice ruolo di rappresentante del valore delle merci – consiste nella sua "assenza di qualità": il denaro era già stato individuato da Marx non solo come quantificatore universale, bensì come connettore fondamentale tra lavoro e merci, arrivando a connotarlo come «la forza galvano-*chimica* della società»[50], vale a dire come una sorta di collante capace di assicurare la tenuta dell'intero sistema economico. Tale "invenzione dello spirito" – in virtù dell'implementazione avvenuta nel corso del Settecento e dell'Ottocento – assume una caratura così assoluta, tale da compenetrare ogni cosa e ogni attività: nessuna meraviglia che si torni a parlare in un gergo "metafisico", a tratti quasi bruniano, quando si mostra la dinamica del denaro come «significato realmente magico, alle spalle degli individui»[51], e ancora di più parlando del denaro come «il Moloch cui tutto va sacrificato, il despota delle merci»[52].

Nel denaro noi vediamo all'opera la *Wechselwirkung* nella sua forma più pura, quella legata alla mera fungibilità, al puro scambio, anzi alla scambiabilità, la meno compromessa dalla sostanzialità delle cose: gli sviluppi contemporanei della teoria della moneta – dal superamento della parità aurea alla digitalizzazione – non hanno fatto altro che confermare l'intuizione fondamentale di Simmel: nel denaro noi vediamo all'opera «la fungibilità delle cose in persona»[53], nel senso che «a causa della sua mancanza di qualità non entra in rapporto con nessuna personalità in quanto qualitativamente determinata, scivola senza resistenze interne da una persona all'altra»[54]. È piuttosto significativo il gioco di parole a proposito della personalità. Il denaro esibisce la perfetta assenza di ogni personalità, di ogni qualità individuale, è una pura corrente che attraversa i diversi. Potremmo dire che si tratta della migliore approssimazione possibile al "*non aliud*" cusaniano, ma proprio

50 - K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, cit., p. 565; tr. it., p. 147.

51 - Cfr. Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 136. Tr. it. vol. I, p. 186. Naturalmente tra la concezione simmeliana e quella marxiana ci sono ampie differenze. Su questo punto cfr. M. Cacciari, *Introduzione* a G. Simmel, *Diario postumo*, Nino Arango Ed., Torino 2011, p. IX: «non si tratta affatto di una condizione semplicemente "alienata" (e qui consiste la differenza *filosofica* con Marx). Proprio perché *astratto* da ogni sostanzialità oggettiva, proprio per la sua natura "altra" rispetto ad ogni determinazione "naturalistica", il denaro produce *illimitato desiderio*».

52 - Cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 113. Tr. it. vol. I, p. 154.

53 - G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, cit., p. 128. Tr. it. p. 186: «*die Fungibilität der Dinge in Person*».

54 - *Ibid.*, p. 495. Tr. it. p. 392.

perché non si incarna in nessun ente peculiare, semplicemente consente di attribuire valore – di apprezzare – ciascuno di essi.

È appena il caso di notare come Blumenberg avesse colto come, nella parabola intellettuale di Simmel, il denaro si costituisse, già nelle elaborazioni teoriche comparse verso la fine degli anni '90 dell'Ottocento, quale perfetto antesignano di quella nozione più ampia di "vita" che poi avrebbe dominato la riflessione del sociologo tedesco nell'ultima fase della sua esistenza[55]. Quest'ultimo tratto si accorda particolarmente con la volontà hegeliana d'intendere il concetto – inteso come luogo centrale della consonanza tra reale e razionale – non come l'esito di una astratta intellettualizzazione della vita, bensì proprio come capace di cogliere, nel suo stesso movimento, la dimensione vitale, e dunque il "reale" nel senso più ricco del termine.

5. Personalità e impersonalità: la logica dell'amore

Tale trasformazione vede l'amore, inteso come forza sempre e comunque veicolata a livello personale, il cui simbolo è certamente l'incarnazione del Figlio, trasformarsi in un congegno logico che non necessita più di una precisa e concreta "individuazione", anzi tende a svincolarsene – proprio perché la sua irriducibilità a un luogo o una sede nevralgica diviene parte integrante della sua dinamica di funzionamento.

Potremmo in tal senso parlare di una "logica dell'amore", intendendo tramite questa locuzione indicare non la permanenza dell'amore, bensì piuttosto quel che resta dell'amore in epoca contemporanea, ossia il suo superamento in chiave concettuale mediante quella totale immanentizzazione che corrisponde al pensiero di Hegel e che trova la sua perfetta esemplificazione nel dinamismo del denaro, nella sua impalpabilità, in quella che si potrebbe chiamare letteralmente "la sua mancanza di personalità". Questo sarebbe anche l'esito del tutto "luciferino" della filosofia hegeliana, che malgrado possa trovare alcuni ulteriori sviluppi nel Novecento, certamente costituisce il luogo nevralgico di questo superamento di ogni astratta alterità.

Sul valore da attribuire a questa alterità, non casualmente, si consuma lo scontro – ideale – tra Hegel e un'altra grande figura della filosofia ottocentesca, capace invece di rivalutare in chiave per così dire "positiva" la differenza qualitativa che

---

55 - Su questo punto posso solo rimandare al saggio di H. Blumenberg, *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, tr. it. di A. Borsari, in «aut aut», 257 (1993), pp. 21-34, in particolare p. 23, dove si mostra come il denaro finisca per assumere quel ruolo di "mediatore universale" che poi si sarebbe trasformato nella nozione ancora più generale di vita.

vige tra il singolo e Dio, vale a dire Soren Kierkegaard. Quello che per Hegel è il sintomo di un'errata concezione della divinità, proprio perché la rende irrisolvibile all'interno del pensiero, ossia la distanza abissale tra creatura e creatore – che peraltro costituisce, agli occhi di Hegel, la caratteristica fondamentale su cui si basa la religione ebraica – si trasforma in Kierkegaard nel grimaldello fondamentale per svelare il carattere mefistofelico della logica hegeliana: la pretesa di spiegare in senso concettuale, di ridurre dunque al puro pensiero la distanza creaturale. Per illustrare brevemente questa radicale alternativa, dobbiamo rifarci, non per caso, alle parole che Kierkegaard dedica ad Abramo, come modello da contrapporre direttamente alla scienza della logica.

> Per parte mia io ho impiegato diverso tempo a comprendere la filosofia hegeliana e credo anche di averla compresa in qualche modo; sono anche abbastanza temerario di credere che, malgrado i miei sforzi, io non riesco a capire i singoli testi, tuttavia egli è per suo conto perfettamente chiaro. Tutto questo lo compio con facilità, non mi dà il mal di capo punto. Quando invece devo pensare su Abramo, allora mi sento come annientato[56].

Il cosiddetto "paradosso di Abramo" troverà poi varie configurazioni: credere in virtù dell'assurdo, la rassegnazione infinita che precede la fede[57], il movimento dell'infinità, il coraggio della fede. Ma in tutte queste diverse declinazioni si mostra, in effetti, un solo e medesimo contenuto: quella differenza qualitativa tra finito e infinito che si ripropone appunto sottolineando il carattere eccezionale e singolare, il carattere dell'istante indeducibile. Indeducibile in senso dialettico: non c'è *Wechselwirkung* tra "uomo" e "divino". Si potrebbe pensare anche all'esperienza di Dante, che avverte l'assoluta alterità, la non reciprocità: non c'è reciprocità tra Beatrice e Dante, tra Lucia e Dante, ma in ultimo chiaramente tra Dio e Dante.

FRANCESCO VALAGUSSA
Professore ordinario di Estetica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
valagussa.francesco@hsr.it

56 - S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 53.
57 - Cfr. *ibid.*, p. 55.

L'uno nell'altro. Comunità etica dell'amore come luogo della manifestatività di Dio in E. Husserl

di Tommaso Bertolasi

Phenomenologically, the possibility of logos on God is inseparable from the giving of the logos of God, that is, from his showing himself. The problem of the phenomenalization of the so-called "theological principle" emerges in various places of Husserl's production, including intersubjectivity and, relative to it, the ethics of love. In our contribution, we focus on the intersubjective link between the ethics of love and God. The aim is to show that, with Husserl, it is possible to say God starts from his manifestation on the given ground of the intersubjective ethical community of love.

Keywords: Love, Community, God, Phenomenology, Husserl

1. Introduzione

«Per me la filosofia è, infine, il mio cammino a-religioso verso la religione, per così dire, il mio cammino ateo verso Dio»[1]. Così scrive in una lettera al suo caro amico Gustav Albrecht, Edmund Husserl già al tramonto della sua vita nel 1935. Ebbene, se così è, possiamo dunque affermare che esiste un problema di Dio nel pensiero di Husserl? In effetti, scorrendo le pagine edite e inedite del suo pensiero, non si trova mai un'indagine sistematica su questo tema. Ciò non significa, tuttavia, che Husserl non abbia mai affrontato seriamente la questione. Va notato, infatti, che ogni volta che Husserl approfondisce il metodo fenomenologico applicando ora un tipo di riduzione, ora un altro, il problema di Dio si ripresenta[2].

Possiamo delimitare approssimativamente tre regioni dell'emergere del divino: a) l'analisi della struttura della coscienza[3]; b) l'analisi genetica della struttura delle monadi e dell'intermonadicità[4]; c) l'analisi del concetto di teleologia, in particolare per quanto concerne la fondazione e la portata dell'idea del bene e, di concerto, l'etica dell'amore[5].

Nel presente lavoro vogliamo concentrare la nostra attenzione proprio su queste due ultime regioni, cercando di mettere in rilievo i nessi che intercorrono tra il pensare Dio e l'intersoggettività, facendo riferimento, in particolare, a quella forma di intersoggettività che si dà nella comunità etica dell'amore. L'obiettivo è quello di poter infine così vagliare la plausibilità della comunità dell'amore come suolo della manifestatività (*feld der Gegebnheit*) di Dio.

La nostra proposta si articolerà in tre fasi: in primo luogo cercheremo di delineare il tema dell'amore come intrinsecamente legato alla questione dell'intersoggettività e, di lì, come esso costituisca il vertice dell'esperienza della socializzazione (§2); in secondo luogo, presenteremo a grandi linee il legame tra la manifesta-

1 - E. Husserl, *Briefwechsel, Husserliana Dokumente*, K. Schuhmann (ed.), vol. III Bd. IX, Springer, Dordrecht 1994, p. 124.

2 - Per un approfondimento su questa prospettiva si veda A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1995 e anche: Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio, credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2005. Una panoramica sintetica di questo studio è fornita da L.R. Rabanaque, *Dios en la fenomenología de Husserl*, in J.C. Scannone - R. Walton - J.P. Esperón (eds.), T*rascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2015, pp. 45-60.

3 - Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 1*, Einaudi, Torino 2002, §51, §58.

4 - Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*: 1929-1935, I. Kern (ed.), *Husserliana*, vol. XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Tx. 22. D'ora in poi: Hua XV.

5 - E. Husserl - R. Sowa - T. Vongehr, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana*, vol. XLII, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013, Tx. 19; Beil. XXV. D'ora in poi: Hua XLII.

zione di Dio e l'intersoggettività (§3); infine, proporremo la comunità come polo di reciprocità tra il darsi di Dio alle monadi e il darsi delle monadi tra loro e a Dio (§4).

2. L'amore come apice della socializzazione

Il problema dell'empatia nel pensiero di Husserl è stato spesso trattato come una questione prettamente gnoseologica e quindi studiato sulla base della trasposizione appercettiva spiegata nella *V Meditazione cartesiana*[6] e nei manoscritti sull'intersoggettività a cui questa è collegata. Se questo tipo di approccio è importante e legittimo, si può obiettare che, d'altra parte, l'approccio gnoseologico non esaurisce tutto il discorso sull'esperienza empatica. Infatti, come afferma Husserl in un manoscritto del 1931, essa può essere intesa anche in senso affettivo. In questo caso, l'empatia può essere compresa in un duplice modo:

> L'empatia consente un duplice modo di rapportarsi all'altro: comprenderlo come altro, ma averlo oggettivamente; e vivere con lui, sperimentarlo, pensare con lui, gioire con lui, essere coinvolti nel suo essere e quindi eventualmente aspirare alla sua aspirazione di vita[7].

Con la prima forma di empatia, viene raggiunta la conoscenza oggettiva dell'altro attraverso la trasposizione appercettiva (*Hineinversetzen*); con la seconda forma, invece, si dà ciò che Husserl chiama "immergersi" nell'altro (*Hineinversinken*). Cosa motiva questo passaggio, da dove nasce il desiderio dell'altro?

Se nella prima edizione delle *Ricerche Logiche*[8] non si parla ancora di un ego e con *Idee I* l'ego trascendentale è al centro della scena, negli anni Venti, come si può vedere nella terza parte di *Idee II*, Husserl inizia a studiare il tema dell'io come persona. Le analisi del fenomenologo mostrano come l'*eidos* personale sia determinato da diverse coordinate quali le facoltà, sia somatiche che spirituali; le prese di posizione e lo stile personale che si configura sulla base di reiterate prese di posizione, di abitualità. È proprio quest'ultimo elemento che permette di mettere in luce le peculiarità di un soggetto.

Quando gli atti intenzionali implicano la comunicazione e non appartengono più a un solo soggetto, ma sono abitudini condivise e coerenti di una molteplicità di

---

6 - Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, Morcelliana, Brescia 2017.

7 - Hua XLII, p. 468: «Einfühlung lässt überhaupt eine doppelte Weise zu, den Anderen gegenüber zu haben: ihn als Anderen verstehend, aber objektiv ihn haben, und in dem anderen Leben mitleben, miterfahren, mitdenken, sich mitfreuen, in seinem Sein aufgehen und somit eventuell in seinem Lebensstreben streben». Dove non specificato altrimenti la traduzione è sempre mia.

8 - E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015.

persone, l'intenzionalità egologica può essere letta come intenzionalità collettiva (*Wir-Intentionalität*)[9]. È lo stile personale sincronico e sintonico di una collettività di soggetti che costituisce la base degli atti intenzionali abituali condivisi. Dall'empatia e dalla costituzione personale della soggettività, quindi, si forma una comunità di aspirazione e volontà in cui, a sua volta, emerge la persona. Nella relazione sociale tu-io, si manifestano tanto la comunità, come il tu e l'io[10].

Un tipo di relazione empatica tra me e te è la relazione d'amore in cui, come appena detto, i soggetti personali si "immergono" empaticamente l'uno nell'altro. La motivazione e il desiderio di alterità nascono, per Husserl, da una chiamata personale, da una vocazione di vita (*Lebensberufung*)[11]. Scrive il fenomenologo:

> In ogni anima umana risiede – così si crede – una chiamata, un germe che si sviluppa spontaneamente verso il bene. In ognuno si trova un io ideale, il "vero" io della persona, che si realizza solamente nell'agire "buono". Ogni uomo desto (desto eticamente) pone volontariamente in se stesso il suo io ideale come "compito infinito"[12].

La vocazione al bene nasce da un amore puro per alcuni valori che vengono scelti come mete per la vita. Questi valori attraggono, entusiasmano, la loro realizzazione soddisfa, porta gioia. Sono dati al soggetto con la forza di una chiamata alla quale egli può rispondere con un amore corrispondente. Il soggetto sa che solo seguendo e realizzando creativamente la chiamata dei valori può realizzarsi, cioè vivere una vita nella quale è "autoresponsabile" e si giustifica eticamente[13]. In altre parole, il soggetto cerca di vivere una vita autentica. Husserl afferma in diversi passaggi che la chiamata dei valori scaturisce «dal centro più intimo della mia personalità»[14], che la vocazione «riguarda l'interiorità più profonda, il centro più intimo di sé»[15].

La vocazione, per Husserl, è personale; non esiste una chiamata standard per tutti. Pertanto, la chiamata alla costituzione di una comunità etica d'amore, in

---

9 - Cfr. H.B. Schmid, *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Alber, Freiburg-München 2005.

10 - E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*: 1921 – 1928, I. Kern (ed.), *Husserliana*, vol. XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 170-171. D'ora in poi: Hua XIV.

11 - Cfr. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, A. Serrano de Haro - G. Hoyos (eds.), Anthropos Editorial, Barcelona 2012, pp. 29-30.

12 - Hua XIV, p. 174: «In jeder menschlichen Seele liegt - das ist der Glaube - ein Beruf, ein Keim, der selbsttätig zu entfalten ist, zum Guten. In jeder liegt beschlossen ein ideales Ich, das „wahre" Ich der Person, das sich nur in dem „guten" Handeln verwirklicht. Jeder erwachte Mensch (der ethisch erwachte) setzt willentlich in sich selbst sein ideales Ich als „unendliche Aufgabe"»

13 - Cfr. Hua XLII, p. 358.

14 - E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano 1999, p. 34.

15 - Hua XLII, p. 358.

quanto chiamata universale, non sostituisce la vocazione personale di ognuno, ma armonizza, valorizza, manifesta e realizza le chiamate individuali. In breve, potremmo dire che la chiamata dei valori è, in generale, una chiamata all'amore, che in loro acquista caratteristiche diverse.

In relazione a quanto appena detto, è importante sottolineare che la vocazione non coincide con l'amore, ma è una «forma preliminare [*Vorform*] dell'amore»[16]. Infatti, il fenomeno dell'amore si vede, si manifesta nell'azione. In altre parole, è solo nella realizzazione di un progetto di vita che si può riconoscere una vocazione personale. Per Husserl, svolgere un progetto di vita significa, fondamentalmente, essere eticamente responsabili per se stessi e per gli altri, significa agire in funzione dell'Io-ideale di cui si è detto sopra. L'amore, quindi, assume il carattere di un'attività pratica, di un esercizio gratuito verso gli altri. A questo proposito, egli afferma:

> L'io "più alto", [è] l'io che non vive nel mondo, per acquisire e godere, che non è un soggetto per l'avere, per le ricchezze, ma [è] il soggetto dell'amore, l'io che sta nella chiamata, desto per l'amore, chiamato a praticare l'attività amorosa[17].

In questo senso, si comprende che il fenomeno dell'amore si manifesta come una correlazione tra un soggetto amante e un soggetto amato in un compito che ingloba tutta la vita. Amare implica, in effetti, condividere l'orizzonte dell'intera vita[18]. Non si tratta solo di prossimità, ma anche di una sintonia di aspirazioni, in uno sforzo collettivo per la realizzazione di una comunità di volizioni e aspirazioni. In altre parole, come amante voglio che tu possa realizzare le tue aspirazioni, che tu possa portare a termine il tuo progetto di vita. L'amato, infatti, viene accettato e accolto nella sfera intenzionale di aspirazione dell'amante e viceversa. Husserl condensa così questo pensiero: «Possiamo dire: gli amanti non vivono l'uno accanto all'altro e con l'altro, ma l'uno nell'altro, attualmente e potenzialmente»[19].

L'uso dell'avverbio *ineinander* (uno nell'altro) va inteso, in questo contesto, come la convergenza delle motivazioni degli amanti nel senso degli obiettivi di vita. Inoltre, può essere inteso come l'apice dell'esperienza empatica[20], un tendere verso un'armonia di mete della vita.

---

16 - Hua XLII, p. 469: «Der Anruf selbst Vorform der Liebe».

17 - *Ibidem*: «Das „höhere" Ich, das Ich, das nicht in der Welt lebt, zu erwerben und zu genießen, das kein Subjekt für Haben, für Reichtümer ist, sondern Subjekt der Liebe, das Ich, das im Anruf steht, geweckt zur Liebe, angerufen, Liebesbetätigung zu üben».

18 - Hua XLII, p. 509.

19 - Hua XIV, pp. 173-174: «Wir können sagen: Liebende leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell».

20 - Cfr. Hua XLII, p. 470.

Si spiana la strada a una nuova modalità di conoscenza del soggetto nell'intersoggettività. Husserl sembra infatti intuire che nell'esperienza dell'amore c'è una convergenza verso una certa unità. Questo è possibile solo perché rimane una distinzione tra gli amanti che non è esclusiva, ma relazionale. Il "luogo" dell'unità tra gli amanti è la coscienza trascendentale, non nel senso che coscienze diverse si fondono, ma nel senso che c'è una sincronia motivazionale, una comune esperienza soggettiva e di sé dell'amante/amato. L'accesso (indiretto) alla conoscenza di, e alla partecipazione affettiva al contenuto noematico delle esperienze dell'altro è quindi il modo di vivere degli amanti. L'amore è infatti una costante risonanza della vita dell'amato nella vita dell'amante.

In conclusione, possiamo affermare che per Husserl l'ideale di vita, il progetto ideale di vita inteso come meta a cui si aspira, è ciò che ciascuno degli amanti porta in sé dell'altro. In una parola, *l'amante porta in sé la vocazione dell'amato*. L'armonia e l'unità delle motivazioni è, in definitiva, un'armonia nella reciprocità delle vocazioni[21].

2.1 La comunità d'amore

Dopo aver tracciato a grandi linee lo statuto dell'amore, resta da interrogarsi sulla sua portata. Per Husserl, la comunità d'amore non si limita alla coppia come nucleo minimo di una comunità, ma deve diventare patrimonio di uno spirito comunitario (*Gemeingeist*), così ampio da poter abbracciare l'intera umanità[22].

In relazione a ciò, Husserl propone la figura di Cristo come modello per la comunità etica dell'amore. In Cristo il filosofo vede un paradigma di amore universale e infinito, che raggiunge il paradosso dell'amore per il nemico e del sacrificio di sé per gli altri. Questo chiarisce anche il significato dell'amore per l'altro, perché può accadere che l'amato abbia come obiettivo e motivazione un atto malvagio. Cosa significa, in questo caso, amare il prossimo? Husserl chiarisce che amare non significa approvare ogni atto o ideale di vita, ma significa amare la vocazione al bene insita nell'altro, il suo io ideale come manifestazione di un ideale di bene.

In questa prospettiva si può comprendere l'affermazione di Husserl:

> *L'amore cristiano* è prima di tutto senz'altro solo amore. Tuttavia esso è legato al tendere (il quale è necessariamente motivato dall'amore), a diventare comunità dell'a-

21 - Cfr. Hua XLII, pp. 301-302; Iribarne, Julia V. (trad.), *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*, in: R. Rizo-Patrón - A. Zirión (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III,Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2009, p. 797.

22 - Hua XIV, p. 175.

> more, nella maggior estensione possibile. Dunque, tendere a "entrare in relazione" con gli esseri umani, ad aprirsi a loro e a scoprirli a sé, eccetera[23].

L'amore allora è gratuito, è un desiderio di relazione con l'altro, con gli altri. È un'aspirazione a farsi conoscere e a conoscere il sé personale più autentico che l'altro è e vuole essere. È un amore che non ha limiti, perché aspira a entrare in contatto con tutti gli altri per i quali desidera e con i quali coopera solo al bene. Infatti:

> Appartiene, dunque, alla mia vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che anche l'intera comunità sia una comunità di buoni, e per quanto posso, debbo assumerlo nell'orizzonte pratico della mia volontà, dei miei scopi[24].

La comunità che coopera per il bene affinché ciascuno dei suoi membri possa raggiungere i propri scopi pratici, cioè la propria vocazione, è una comunità che vuole essere pienamente felice. Infatti, affinché il fine personale e collettivo sia raggiunto, è necessaria la collaborazione di un certo numero di persone che si sforzano e tendono a costruire tale comunità d'amore. La felicità raggiunta, quindi, non è un compito individuale, ma uno sforzo collettivo. Nessuno è felice da solo, perché: «*posso essere pienamente felice solo se l'umanità intera può esserlo*, e l'umanità può appunto esserlo solo in questo senso»[25].

3. Il rapporto tra il problema di Dio e l'intersoggettività

Già nella proposta husserliana di Cristo come modello della comunità etica dell'amore si intravede un possibile legame tra la problematica dell'amore e quella di Dio. Mettere in luce questo nesso è, in sintesi, il compito che ci siamo prefissi in questo lavoro. Per vedere come si stabilisce questo legame, riteniamo ora importante comprendere in che senso è possibile parlare di un rapporto tra Dio e intersoggettività nel pensiero di Husserl. Sulla base di queste riflessioni, nel prossimo paragrafo conclusivo, vogliamo sondare le modalità di manifestazione di Dio e, naturalmente, della sua pensabilità, sulla base della comunità dell'amore. I testi su cui vogliamo ora concentrare la nostra attenzione appartengono a due periodi diversi: il primo è del 1908, un manoscritto del "primo Husserl", precedente alla co-

---

23 - *Ibidem: «Die christliche Liebe* ist zunächst notgedrungen bloss Liebe. Aber sie ist verbunden mit dem Streben (das notwendig von der Liebe her motiviert ist), in möglichst grossem Umfange zur Liebesgemeinschaft zu werden. Also Streben, zu den Menschenin „Beziehung zu treten", sich ihnen zu eröffnen und sie für sich zu erschliessen etc.».

24 - E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 56.

25 - Hua XLII, p. 332: «*Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann*, und sie kann es eben nur in diesem Sinne sein».

siddetta "svolta trascendentale" di *Idee I*. Si intitola: *Teleologia, Dio, possibilità di una coscienza totale. Metafisica e teleologia trascendental-fenomenologicamente fondate*[26]. Di questo manoscritto considereremo in particolare il paragrafo 3. Il secondo testo è un'appendice del 1931, intitolata *Teleologia*[27], e appartiene al pensiero maturo di Husserl.

Già dai primi manoscritti che fanno riferimento all'intersoggettività, Husserl si interroga sulla possibilità di pensare una coscienza-totale (*Allbewusstsein*), che egli non esita a identificare con Dio[28]. Tale problematica può essere collocata all'interno di un quadro gnoseologico. Qui Husserl fornisce due informazioni che vogliamo sottolineare: in primo luogo, che la coscienza totale deve essere pensata come sovrabbondanza e trascendenza; in secondo luogo, che può essere pensata sulla base dell'intersoggettività.

a) Per quanto riguarda il primo punto, è necessario sottolineare che la coscienza totale è intesa non tanto come la somma delle singole monadi, poiché essa le comprende e le supera. La coscienza totale quindi: «è ancora un eccesso di coscienza, che stabilisce un'unità-di-coscienza fra i separati»[29] cioè le monadi e le relative coscienze. Il sé di Dio risiede in questa sovrabbondanza di coscienza-totale.

b) Per quanto riguarda il secondo punto, Husserl non affronta il tema della relazione tra coscienza-totale e monadi solo in un quadro gnoseologico, ma anche etico. Infatti, il filosofo afferma che, se la singola monade vuole e tende a una meta finita, allora la coscienza-totale deve creare volitivamente tutto ciò che è finito, comprese le monadi che sono «sue creature»[30]. Pertanto, la volontà della coscienza-totale deve essere al di sopra e abbracciare le volizioni delle monadi. Husserl scrive a questo proposito: «*Per la sua volontà, per il suo "io", l'intero contenuto monadico è solo un mezzo, e il fine sono i valori assoluti e lo sviluppo verso di essi*»[31]. In questo modo, si apre la possibilità al pensiero di una soggettività di Dio intersoggettivamente intesa[32]. Inoltre, il testo citato segna un passaggio da un pensiero teorico a uno pratico su Dio.

---

26 - Hua XLII, Tx. 11, pp. 160-168.

27 - Hua XV, Tx. 22, pp. 378-386.

28 - Hua XLII, pp. 166-168.

29 - Hua XLII, pp. 167-168: «[Das Bewusstsein] ist aber zugleich noch ein Überschuss von Bewusstsein, der eben Bewusstseinseinheit zwischen dem Getrennten herstellt».

30 - Hua XLII, p. 168: «Die Monaden sind seine Geschöpfe».

31 - Hua XLII, p. 168: «*Für sein Wollen, für sein „Ich" ist der ganze Monadengehalt bloß Mittel, und das Ziel sind die absoluten Werte und die Entwicklung auf sie hin*».

32 - Cfr. D.J. López, L*a concepción contemporánea de la subjetividad desde una fenomenología intersubjetiva del cuerpo y de la carne vivida*, in C. Avenatti de Palumbo - A. Bertolini (ed.), *El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia*, Agape, Buenos Aires 2016, p. 257.

Per quanto riguarda l'economia generale del nostro discorso, vorremmo sottolineare che, a nostro avviso, si può forse intravedere qualcosa di simile a una certa inabitazione reciproca di Dio e delle monadi. Queste ultime, infatti – afferma Husserl – vivono in Dio, così come Egli vive in loro, poiché: «*Dio è ovunque, la vita di Dio vive in tutte le vite*»[33]. A conclusione del testo in esame, l'autore spiega che essendo Dio infinita volontà di bene, ogni volontà monadica rivolta al bene è «un raggio della volontà divina»[34]. Dio, per Husserl, è, infatti, amore infinito[35]. Pertanto, non solo la volontà monadica finita diretta verso il bene è un momento e un mezzo della volontà divina, ma «l'agire divino è il voler-essere-reale di Dio»[36]. In altre parole, non solo le monadi tendono volitivamente verso Dio, ma Egli tende anche a realizzarsi, cioè a essere reale, nella vita pratica monadica. Per questo Husserl può affermare che:

> In tutto ciò che di nobile e buono realizzo in me stesso, sono quindi Dio realizzato, volontà di Dio compiuta, semplice natura divenuta Dio, Dio realizzato. Dio come entelechia, Dio come ἐνέργεια[37].

L'uso dei termini di conio aristotelico *entelechia* ed *energheia* è immediatamente evidente. Lo Stagirita non usa questi due concetti in modo univoco[38]. Nel testo husserliano, invece, questi lemmi indicano che Dio è atto puro realizzato ora e sempre e in un processo costante e infinito di realizzazione. Dal punto di vista delle monadi, nella misura in cui praticano il bene, esse oggettivano, riflettono e si identificano momentaneamente con Dio. Ecco un luogo di fenomenalizzazione di Dio nell'esperienza soggettiva.

In linea con queste riflessioni, il manoscritto *Teleologia* del 1931 fornisce ulteriori informazioni sul legame tra Dio e l'intersoggettività. Husserl vede nel (possi-

---

33 - Hua XLII, p. 168: «*Gott ist überall, Gottes Leben lebt in allem Leben*».

34 - *Ibidem*.: «Alles Schöne und Gute, aller endliche, auf Gutes gerichtete Wille ist ein Strahl des göttlichen Willens»

35 - *Ibidem*.

36 - *Ibidem*: «Göttliche Tat ist aber das Real-sein-Wollen Gottes».

37 - *Ibidem*: «In allem Edlen und Guten, das ich in mir realisiere, bin ich also realisierter Gott, erfüllter Gotteswille, bloße Natur, die zu Gott geworden ist, zum erfüllten Gott. Gott als Entelechie, Gott als ἐνέργεια».

38 - Aristotele usa entrambi i termini per indicare l'atto, anche se lo fa in contesti diversi e quindi attribuisce alle due locuzioni sfumature diverse. Nel trattato sull'anima, infatti, *entelechia* indica la realizzazione della potenza (*De Anima*, 414a, 16s); nella *Metafisica*, invece, il termine *energheia* è usato per indicare l'atto perfetto della sostanza (*Metafisica*, 1050a, 3). Per una discussione più dettagliata dell'uso che Husserl fa di questi concetti si veda: J.V. Iribarne, *La concepción husserliana de Dios y su relación con la de Leibniz*, in J.V. Iribarne, *E. Husserl. La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2002, pp. 330-331.

bile) sviluppo fattuale della vita umana verso gradi sempre più alti di bene una teleologia. Questa non soggiace al processo, ma è il processo che è insito nella teleologia, la quale «definisce l'essere universale della soggettività trascendentale come forma ontologica»[39]. Infatti, da un lato, l'essere della soggettività trascendentale è ontologicamente definito dalla teleologia; dall'altro, la soggettività trascendentale è insita nell'intersoggettività trascendentale, poiché l'intera umanità è compresa nel processo teleologico.

Ogni volta che le monadi, nel processo, prendono posizione a favore dell'idea di progresso verso la perfezione, cioè verso la realizzazione del bene, fanno un passo verso la vita autentica, si rinnovano e rinascono trascendentalmente. In altre parole, si tratta di uno sforzo della volontà e della razionalità per raggiungere la perfezione del bene. Non c'è una conclusione del processo, perché la volontà di raggiungere l'autenticità del vero sé e della vera comunità, della vera umanità – afferma Husserl – è una meta infinita[40].

Come si può notare da quanto detto, Husserl costruisce la sua argomentazione tra storia e trascendenza, fatto ed essenza, teleologia e mondanità. Infatti, la forma di soggettività trascendentale totale a cui tutte le monadi deste possono accedere è la forma teleologica. Possiamo quindi dedurre che la teleologia è la forma ontologica della soggettività e deve essere intesa come la «forma di tutte le forme»[41].

> È l'ultima per noi, anche se di per sé la prima; tutte le forme devono essere mostrate nella loro piena universalità, la totalità deve già essere dischiusa come totalità nel suo intero sistema di forme speciali (tra le quali il mondo e la forma-mondo), in modo che la teleologia possa essere mostrata come ciò che rende concreto e individuale tutto l'essere nella sua totalità, che in ultima analisi lo rende possibile e lo realizza[42].

***

In conclusione, nell'amore il soggetto è e diventa se stesso rispondendo all'appello dei valori, nonché dell'amore stesso. Rispondere a tale appello e prendere posizione per esso è un rinascere trascendentale, un rinnovamento della vita monadica che porta l'umanità all'autenticità. Nell'amore, dunque, i soggetti costitui-

39 - Hua XV, p. 378: «[Die Teleologie] macht das universale Sein der tranzendentalen Subjektivität als ontologische Form aus».

40 - Hua XV, p. 380.

41 - *Ibidem*: «Das Erwachen der transzendentalen Allsubjektivität, das Wachwerden der ihr immanenten Teleologie als der universalen Form ihres individuellen Seins, als Form aller Formen, in der sie ist».

42 - Hua XV, p. 380: «Sie ist die für uns späteste, obschon an sich erste, es müssen alle Formen in ihrer vollen Universalität aufgewiesen, es muss die Totalität schon als Totalität erschlossen sein in ihrem ganzen System von Sonderformen (darunter der Welt und der Weltform), damit die Teleologie aufgewiesen werden kann als die alles Sein in Totalität konkrete und individuell ausmachende, letztermöglichende und dadurch verwirklichende».

scono la comunità. Ora, poiché ogni realizzazione del bene è un divenire reale di Dio, un manifestarsi di Dio nella, grazie alla, monade, nell'amore Dio si mostra. Come Husserl registra in una nota del 1934 scritta a matita, citando Agostino d'Ippona: «solo l'amore fa capaci di vedere – per valore e ideale. *Nemo cognoscitur nisi per amicitiam*»[43].

4. Relazione tra comunità d'amore e Dio

Tra le questioni che rimangono aperte a partire dall'esposizione che abbiamo condotto nel paragrafo precedente, una è senza dubbio quella del rapporto tra la monade e Dio. Rimane cioè da rispondere alla domanda sull'esistenza di un rapporto affettivo relazionale tra il soggetto e l'Assoluto. Se esso non sussistesse il Dio di Husserl correrebbe il rischio di essere aggiunto alla lista del pascaliano "Dio dei filosofi" o, ancora, di essere sinonimo di un concetto etico regolativo e ideale da dover perseguire[44]. Per cercare di tracciare un percorso per una possibile risposta a detta questione ci proponiamo di leggere due testi: il primo è un'appendice del 27 novembre 1931 sulla preghiera[45]. Il secondo è un manoscritto redatto tra il 1926 e il 1927 e il cui titolo evoca emblematicamente un'opera omonima di Severino Boezio: *Esiste una* consolatio philosophiae?[46].

Nel primo testo sulla preghiera Husserl conduce un'analisi che, seppur brevemente e condotta a modo più d'appunto che di lavoro sistematico, vale la pena d'esser presa in considerazione come contributo a una fenomenologia della religione. Qui il filosofo stabilisce un parallelo tra l'istinto e la fede in Dio. Infatti, così come l'istinto è originario e non intuitivo, allo stesso modo anche l'idea di Dio è alla base di ogni religione come presentimento (*Ahnung*). Ciò comporta una conseguenza importante e cioè che Dio non può essere oggetto dell'intenzionalità al modo di un'oggettualità concreta come, per esempio una sedia o un tavolo. Ciò lascia vedere una certa presa di distanza dall'identificazione di Dio come ente sommo descrivibile al modo degli enti e, dunque, risulta più difficilmente sostenibile qui la riproposizione di un'ontoteologia.

Ebbene, quale tipo di intenzionalità può essere ascritta all'esperienza di Dio? La risposta a detta questione è da rinvenire nel fatto che, come nell'istinto è racchiu-

---

43 - Hua XLII, p. 569: «Augustin: Nur die Liebe macht sehend – für Wert und Ideal. *Nemo cognoscitur nisi per amicitiam*».

44 - Cfr. J. Benoist, *Husserl ¿más allá de la onto-teología?*, in «Aporía. Revista internacional de Investigaciones filosóficas» (2019/2), p. 48.

45 - Hua XLII, Beil. XXV, *Inneneinstellung des Gebets und phänomenologische Innenrichtung*, pp. 246-247.

46 - Hua XLII, Tx. 29, pp. 400-408.

sa una direzione intenzionale benché diretta verso un orizzonte vuoto e informe, così anche l'esperienza religiosa si dirige «verso un obiettivo che non ha una struttura conoscitiva predesignata»[47]. Pertanto l'orizzonte dell'esperienza religiosa è un orizzonte di tutti gli orizzonti e la meta non è mai definitivamente oggettivabile poiché Dio è infinito e ineffabile.

Il breve testo si conclude con un parallelo tra l'atteggiamento religioso interiore e quello fenomenologico. Inoltre getta nuova luce sulla relazione tra Dio e la comunità. Scrive a tal proposito Husserl:

> La direzione della religione verso l'interiorità, rispettivamente, dell'orante come colui che cerca-Dio-trova-Dio, e della comunità orante come operante in uno, cioè come comunità in comunione con Dio, non vuol dire cioè, come già queste parole mostrano, che la direzione verso l'interiorità è qualcosa di privato personale. Questa direzione verso l'interiorità è parallela a quella dell'atteggiamento fenomenologico verso l'interiorità, nel quale, attraverso la via della mia interiorità, si giunge a tutti gli altri (come altri presi nella loro interiorità, non come persone esterne, come effettivi spaziotemporalmente) e, così, innanzitutto, verso il mondo e l'esistenza umana propria e altrui[48].

Queste poche indicazioni sono segnavia verso una possibilità di pensare Dio in Dio, in quanto l'incontro del soggetto concreto con Dio avviene in quel luogo che la comunità è. Ancor più il luogo stesso della comunità orante è Dio. Vi è dunque una reciproca inabitazione della comunità in Dio e di Dio nella comunità per cui la manifestazione di Dio alla coscienza avviene in Dio nella comunità, la quale, al tempo stesso, è già in Dio perché in comunione con Lui. Ne consegue che l'esperienza religiosa non è quindi un'esperienza prettamente solipsistica, ma, almeno a partire da questo testo, è esperienza che incontra una possibile realizzazione intersoggettiva poiché il cammino dell'interiorità è un cammino verso l'altro nella coscienza. Ora, dato che l'esistenza umana è soggetta alla caducità e al male, il secondo testo che vogliamo brevemente prendere in considerazione si interroga sulla possibilità di un mondo pratico, razionale, ideale e orientato al bene. Husserl si pone una serie di domande, sollecitato dagli eventi che si trova a vivere: in primo luogo, la morte del figlio durante il primo conflitto mondiale; in secondo luogo, quello che egli leg-

47 - Hua XLII, p. 246: «In jedem unerschlossenen Instinkt ist, wo er in actu ist, die intentionale Richtung da, aber in einen Leerhorizont, der völlig ungeformt ist, auf ein Ziel gerichtet, das keine vorgezeichnete Bekanntheitsstruktur hat».

48 - Hua XLII, p. 247: «Die Innenrichtung der Religion bzw. des Betenden als des Gott-suchend-Findenden und der betenden Gemeinschaft als in eins so tuend, also in Gemeinschaft mit Gott in Gemeinschaft, besagt, wie schon diese Worte zeigen, nicht Richtung in das Innen als mein Privates. Diese Innenrichtung ist parallel mit der phänomenologischen Innenrichtung, bei welcher durch mein Innen hindurch der Weg geht in alle Anderen (als Innen-Andere, nicht als äußerliche Menschen, als raumzeitlich reale) und dadurch erst auf die Welt und auf eigenes und fremdes Menschendasein».

ge come progressivo crollo della cultura europea nei primi decenni del XX secolo. Può essere etico e buono – si domanda Husserl – un mondo in cui ci sono vittime che offrono la propria vita? Cosa succede se una cultura crolla?

Husserl prende a collazione il concetto di destino che, secondo lui, è personale. Tutt'altro che legato al fato, alla causalità e all'azzardo, esso ha a che fare in prima istanza con la responsabilità personale e, dunque, solo successivamente con gli eventi storici. L'autoresponsabilità di cui egli fa menzione è essenzialmente legata – come si è visto anteriormente – con la realizzazione, il compimento, della propria vocazione. Ebbene la vocazione è anche un compito collettivo poiché essa trova la sua possibilità di espressione solamente in una comunità che armonizza le proprie volizioni orientandole verso il bene comune. Husserl non ignora il problema del male, ma piuttosto crede che esso può essere superato mediante una volontà di superamento conquistata con la fede e con lo sforzo etico e costitutivo della libera decisione verso il bene. A tal proposito afferma il fenomenologo:

> Non credo a partire dal caso, ma a partire dalla necessità di essere io e di essere membro dell'umanità e di essere di fronte di volta in volta al mio mondo circondante come attore volitivo. Non posso far altro che credere e credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale. La fede è forza di Dio. Nella misura in cui vivo nella fede e vivo seguendo la mia vocazione, la forza di Dio vive in me[49].

Si può dunque affermare che, a partire da questo testo, l'atto di fede è visto come originato dalla necessità dell'esistenza propria e altrui in quanto attori volitivi, pratici, di un mondo circondante nel quale ciascuno vive e si rapporta agli altri. La fede di cui Husserl parla qui, a differenza di altri luoghi della sua produzione, non è letta secondo la categoria della necessità razionale. In altre parole il credere in Dio getta le sue radici nella scoperta e realizzazione della propria vocazione, a partire dalla quale, poi, si attinge la forza per credere e la speranza in questo mondo. In definitiva se sono capace di agire e di operare il bene, di sceglierlo come meta della mia vita, nel mio operare scopro il me stesso più autentico, la verità di me.

***

In conclusione, credere in Dio, poterlo pensare, è un volto dell'orientamento etico della vita verso la propria vocazione la quale è scoperta, realizzata ed è orientata verso la comunità dell'amore. Non mancano dunque elementi per poter sugge-

49 - Hua XLII, p. 407: «Ich glaube nicht aus Willkür, sondern ich glaube aus der Notwendigkeit, Ich zu sein und Menschheitsglied zu sein und Gegenüber meiner jeweiligen Umwelt zu sein als wollend Tätiger. Ich kann nicht anders als glauben und in der Enthüllung meiner selbst und der Welt universal glauben. Der Glaube ist Gottes Kraft. Sofern ich im Glauben lebe und in der Richtung auf meine Berufung lebe, lebt in mir Gottes Kraft».

rire che, almeno in alcuni testi, Husserl sembra intuire una possibilità di scoperta di Dio nell'esperienza pratica dell'operare secondo il bene, cioè nella vita e nell'amore verso il prossimo. A partire da quanto detto si possono dunque scorgere delle feconde piste di ricerca per una antropologia filosofica fenomenologica in chiave relazionale e agapica. Infatti la comunità in Dio può essere vista come fonte luminosa di evidenza della manifestazione dell'*eidos* e della vocazione personale. Quando questi due elementi si armonizzano nell'atto volitivo del bene, allora, non solo l'amante e l'amato vivono uno nell'altro, ma entrambi vivono in Dio perché Dio vive in loro.

TOMMASO BERTOLASI
Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
tommaso.bertolasi@sophiauniversity.org

La circolarità dell'amore nel personalismo di Maurice Nédoncelle

di Cyril Dunaj

Love for the philosophy of personalist inspiration emerges as a key element that illuminates the vision of person and intersubjectivity. Love is the relationship par excellence, which orients us towards others, the place and experience of the mutual giving of oneself to others. However, some interpretations have distorted its face and consequently pose a problem for personalist thought. Maurice Nédoncelle, developing the circular character of love, invites us to overcome them, avoiding juxtapositions and distinguishing what is related to reciprocity from what is not. Furthermore, he emphasises the importance of freedom and unmasking the instrumentalisation of the other.

Keywords: Personalism, Nédoncelle, Love, Circularity, Reciprocity

L'amore è una delle parole più usate nel linguaggio quotidiano, ma a volte – e forse proprio per questo – viene presentato attraverso riduzioni e visioni romantiche come un sentimento più o meno passeggero. Il cristianesimo ha senza dubbio forgiato una comprensione più completa dell'amore, ma anche qui, al suo interno, certe interpretazioni ne hanno distorto il volto.

Alcune tendenze che intravedono la perfezione dell'amore nella solitudine oppure nella pura oblazione o ancora nel disinteresse ne fanno una meta quasi irraggiungibile o destinata soltanto a pochi. Alla base di queste concezioni c'è una visione dell'altro che, in un certo senso, strumentalizza la sua presenza o il suo ruolo. Questo pone un problema per il pensiero personalista, per il quale la persona – che si riconosce in ogni altro – ha un ruolo centrale.

In questo contributo, dopo una breve contestualizzazione della concezione dell'intersoggettività e dell'amore nella prospettiva personalista, cercherò di mettere in evidenza il dinamismo circolare dell'amore, come esso emerge – in un modo non sistematico – nel pensiero di Maurice Nédoncelle, per mostrare come si situa rispetto ad alcune riduzioni o visioni distorte dell'amore sopra accennate.

1. L'intersoggettività nella prospettiva personalista

L'intersoggettività può essere considerata da due punti di vista diversi. In primo luogo, essa può essere vista come un legame tra due soggetti al di là della considerazione soggettiva dell'altro. In questo caso, possiamo parlare di intersoggettività anche se non riconosco l'altro come soggetto. Potremmo chiamare questa forma di intersoggettività "oggettiva". Comunque, è chiaro che un essere umano rimane sempre un soggetto al di là dell'oggettivazione dell'altro. Il punto di partenza di questa visione è la soggettività, il *cogito*[1]. L'intersoggettività è quindi considerata secondariamente e l'alterità viene scoperta quando ci troviamo in relazione con gli altri. Una delle conseguenze di questa visione è che la mia relazione con gli altri non è fondamentale, ma è secondaria rispetto a me stesso.

Per la seconda visione, non basta avere un legame oggettivo perché l'intersoggettività diventi effettiva. La possibilità o, meglio, la qualità dell'intersoggettività, in questo caso dipende dalla considerazione che io do all'altro e dal suo ritorno. Essa spinge la relazione interpersonale verso il suo compimento. Per questo motivo, potremmo definire questa forma di intersoggettività come "positiva", perché non basta stabilire un legame tra due soggetti. Questo legame deve avere una certa qualità, la quale dipende dalla mia visione e dalla mia considerazione dell'altro.

1 - Si veda per esempio Jean-Paul Sartre e il suo *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1970, pp. 63-67.

Il punto di partenza di questa visione non è il cogito isolato, ma l'intersoggettività stessa che, se non è primaria, è almeno co-originaria della soggettività[2]. Quindi, in questo quadro, l'altro o gli altri diventano costitutivi del sé.

Questa è la prospettiva personalista, sviluppata dai suoi maggiori rappresentanti Emmanuel Mounier e Maurice Nédoncelle. Per loro, l'intersoggettività è una relazione tra soggetto e soggetto che costituisce il mondo del "tu"[3] e quindi personale. La sua forma originaria si trova nella relazione tra *io* e *tu*. L'intersoggettività è quindi pensata a partire dalla reciprocità e non dal *cogito solitario*. Successivamente, in questo orizzonte, tutto diventa più comprensibile: la persona, l'alterità, la relazione, persino l'essere. Ciò naturalmente non significa che ogni relazione tra due persone sia sempre reciproca oppure intersoggettiva nella prospettiva delineata dal pensiero personalista.

Ora, lasciamo da parte questi aspetti e focalizziamoci sull'amore e la sua collocazione in questo orizzonte interpretativo.

2. L'amore, il luogo dell'intersoggettività

La relazione tra *io* e *tu*, come forma originaria dell'intersoggettività, trova la sua espressione più pura nella reciprocità d'amore, cioè in uno stato di unità e di comunione tra i soggetti. Emmanuel Mounier dice: «il rapporto tra *io* e *tu* è l'amore, per il quale in qualche modo la mia persona si decentra, e vive nell'altro, possedendo sé stesso e il suo amore»[4]. Perciò, «l'amore è essenzialmente intersoggettivo», scrive a sua volta Nédoncelle[5]. E in un altro luogo dice: «l'essenza di ogni relazione tra l'io e il tu è l'amore, cioè la mutua volontà di promozione»[6]. In questa frase, a prima vista semplice, Nédoncelle indica nell'amore il fondamento di ogni relazione intersoggettiva e ne dà una definizione come *volontà di promozione reciproca che stabilisce il circuito della reciprocità*[7]. Cioè, l'amore è ben lungi dal ridursi a un sentimento, perché è soprattutto un atto di volontà.

---

2 - In questa prospettiva, l'intersoggettività non è né una relazione empatica o trascendentale tra due individui, né una condivisione della conoscenza o del mondo in cui la singola persona si trova e convive. Certo, questi elementi sono presenti, ma non la definiscono, perché l'intersoggettività è ancora più profonda; è costitutiva della persona.

3 - La relazione tra soggetto e oggetto costituisce il mondo di "lui" e quindi impersonale.

4 - E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, Œuvres I, Seuil, Paris 1961, p. 193.

5 - M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1970, p. 85.

6 - Id., *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1963, p. 29.

7 - In un certo senso, l'essenza dell'intersoggettività nédoncelliana è concentrata in queste parole. Va inoltre notato che, nella definizione di amore, Nédoncelle utilizza tre termini: volontà, promozione e reci-

La volontà e la promozione hanno qui lo stesso scopo: quello di portarci al di là di noi stessi. Cercare l'altro e il suo bene. Nell'amare, infatti, vogliamo che l'altro sia libero e che il suo amore ritorni in modo libero, altrimenti l'amore cessa di essere sé stesso. Per questo motivo, la crescita dell'amore va di pari passo con la crescita della libertà[8].

Quindi, in questo orizzonte che stiamo descrivendo, l'amore procede da persona e si dirige verso persona. Anzi, la persona non può essere compresa al di fuori di questa rete di amore tra soggetti, che fa della filosofia dell'amore il vero cuore dell'intersoggettività personalista, fornendole una sorta di chiave ermeneutica.

Preciso che è innegabile però che l'amore abbia molte forme[9], perciò la relazione tra *io* e *tu* è paradigmatica perché unifica queste diverse forme in un orizzonte intersoggettivo, mettendo, appunto i due soggetti allo stesso livello, superando la loro oggettivizzazione.

Fino a qui, il contesto, che ci permette in un secondo momento di capire meglio perché alcune concezioni dell'amore pongano problemi al pensiero personalista, consente anche di sviluppare, a partire da esso, il suo carattere circolare.

3. La donazione reciproca, la pienezza dell'amore

Prima di tutto, dobbiamo chiederci: che cosa significa il carattere circolare dell'amore e su che cosa si fonda? In questo contesto, è importante sottolineare che, per Nédoncelle, la parola chiave per la comprensione dell'amore è la recipro-

procità. Primo: volontà, perché l'amore non è un sentimento, ma un atto libero della volontà. Secondo: promozione, perché nell'amore si mira all'altro e si vuole che egli sia e si sviluppi nella sua alterità e quindi si elevi. Terzo: reciprocità, perché nell'amore questa azione è reciproca. Scrive Nédoncelle: «Le moi qui aime veut avant tout l'existence du toi; il veut en outre le développement autonome de ce toi ; et il veut cependant que ce développement autonome soit, si possible, harmonieux par rapport à la valeur entrevue par moi pour lui. […] Il n'y a d'amour proprement dit que si l'on est deux et que le moi entreprenne de sortir vers l'autre afin de le poser à titre aussi réel que possible, non comme un objet de spectacle, mais comme une existence intérieure et comme une subjectivité parfaite» (Id., *Vers une philosophie de l'amour*, Aubier, Paris 1946, p. 16).

8 - La libertà è «l'accomplissement d'une personne concrète […]. Être libre et être soi, c'est tout un; l'un de ces mots ne contrarie pas l'autre» (*ibid.*, p. 136).

9 - Questo termine può indicare il rapporto tra due innamorati, tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, ecc. A volte diciamo anche di amare il nostro paese, un certo piatto, un animale, ecc. Quindi, in questi casi, questo termine lo usiamo per indicare il nostro attaccamento alle cose. Tuttavia, per una filosofia della persona o dell'intersoggettività, l'amore può essere diretto solo verso altre persone. Perciò, quando diciamo di amare le cose, lo facciamo perché ci sono utili e contribuiscono al nostro benessere, ma non possono suscitare il ritorno dell'amore.

città[10]. Essa indica una condizione bilaterale che richiede la restituzione – equivalente o meno – di un'azione o di un dono. Ciò che la caratterizza è il movimento di andata e ritorno che, si concretizza nel dinamismo del dare e ricevere reciproco e si fonda sulla circolarità tra amante e amato. Vediamo ora questi singoli aspetti e la loro connessione.

3.1. Dall'unilateralità alla reciprocità: circolarità tra amante e amato

Senza dubbio, l'amore richiede due persone. Ma ciò non indica automaticamente che siamo in una dinamica di reciprocità. Tuttavia, per la concezione personalista, la relazione non può essere pienamente riuscita se il rapporto non diventa reciproco. Senza la reciprocità, l'amore è unilaterale; ciò non impedisce che sia vero, ma non è ancora pieno finché non ci sia la restituzione attiva – non soltanto passiva, nel senso della presenza al mondo – dell'amato. La reciprocità permette quindi un amore pieno e determina la qualità della relazione.

Questo significa che «amare implica il desiderio di essere amati; e addirittura, in un certo senso, amare implica sempre il fatto di essere amati». Inoltre, come aggiunge Nédoncelle, «ogni amante vuole essere amato e ogni amore trova almeno un minimo di ricompensa»[11].

Perciò, eliminare in un certo senso l'unilateralità conduce a riportare nel cuore dell'amore l'interesse o desiderio di ricambio che però, non è primariamente egoista. In questo contesto, non dobbiamo dimenticare che ci troviamo in una prospettiva interpersonale che è intenzionalmente diretta verso l'altro. Dunque, sarebbe improprio applicare categorie impersonali al dinamismo tra le persone. Ancor meno se si tratta del dono di sé che – almeno in parte – in questo caso coincide con la persona stessa. Per fare ciò, potrebbe essere necessario ripensare e riabilitare

10 - L'opera di Nédoncelle, con la quale entra nel panorama personalista, si focalizza proprio sulla questione della reciprocità. Cfr. Id., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1942. Sul termine precisa: «"Réciprocité" vient du latin *reciprocus*, qui veut dire: alternatif. Les vocables anglais (*reciprocity, reciprocation*) et allemand (*Gegenseitigkeit*, *Wechselwirkung*) indiquent l'état qui résulte d'une action mutuelle ou cette action même. On ne peut parler qu'en un sens approximatif d'une réciprocité de la conscience animale et de la conscience humaine, bien que les vertébrés supérieurs et, en particulier les animaux domestiques, aient avec nous des échanges psychiques» (Id., *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Bloud & Gay, Paris 1977, p. 13).

11 - Id., *Vers une philosophie de l'amour*, cit., p. 21 e 28. Nédoncelle è consapevole delle conseguenze di questa affermazione, perciò scrive: «Mes contradicteurs crieront au scandale, comme si j'introduisais l'égoïsme au cœur du désintéressement. Et ils m'accuseront aussi de prendre les chimères pour des réalités: n'est-il pas trop évident que l'affection n'est pas toujours payée de retour? Pourtant je ne vois pas comment renoncer à mes paradoxes» (*ibidem*).

la categoria dell'interesse in questa prospettiva, perché il dono di sé implica sempre una motivazione e può essere puro anche se segue un certo interesse, che in questo caso non è né negativo né immorale. In questo modo, anche se la motivazione finisce per avere un ritorno per il sé, rimane principalmente altruista[12].

La circolarità dell'amore quindi si instaura tra amante e amato. Nédoncelle la descrive nel seguente modo: «amare un altro è cercare di renderlo amabile, o se lo è, rallegrarsi che lo sia»[13]. Amando contribuiamo allo sviluppo delle potenzialità dell'amore cercando di rendere gli altri, a loro volta, capaci di amare. La circolarità non fa che aumentare l'amore. Per essere più precisi, si tratta di una circolarità a spirale. Il dono fatto viene prima ricevuto e poi, quando ritorna, si arricchisce per essere nuovamente dato. Per questo motivo, Nédoncelle sembra essere dubbioso sul fatto che la promozione dell'altro si realizzi attraverso il ritiro o la cancellazione di sé[14].

3.2. Reciprocità e dono: circolarità tra dare e ricevere

Il carattere circolare della reciprocità ci porta alla questione del dono. A questo punto, si pone l'ormai classica questione del legame tra dono e scambio. La reciprocità, con la sua struttura circolare che presuppone e richiede la restituzione, sembra essere più uno scambio che un dono disinteressato, come hanno dimostrato diversi filosofi e sociologi[15]. Tuttavia, è importante ricordare che, nella dinamica intersoggettiva, non si tratta di un dono qualsiasi, ma del dono di sé, come ho già accennato, che è «l'atto per eccellenza del soggetto in relazione»[16].

Il dono implica la circolarità tra dare e ricevere, tanto più che – nella prospettiva personalista – questi due momenti non sono unilaterali, ma vissuti da entrambi i soggetti e sono in sé inseparabili[17]. Entrambi gli aspetti richiedono rinuncia e ac-

---

12 - Potremmo chiamarlo "l'interesse disinteressato", come la preoccupazione e l'azione intenzionale verso l'altro, senza tener conto del beneficio per sé stesso.

13 - Id., *Vers une philosophie de l'amour*, cit., p. 84.

14 - Cfr. *ibid.*, pp. 20-21.

15 - In questa logica, si può parlare di dono solo quando non c'è reciprocità. Per Derrida, ad esempio, il dono deve essere anonimo e impersonale. È evidente che Nédoncelle supera questa visione associando il dono alla reciprocità, la quale è collegata alla coscienza. Su questo tema si veda lo studio di E. Gabellieri, *Équivocité ou Analogie du Don?* in «Cahier du Grace. Série Don, Échange et Gratuité» 7 (2014), pp. 1-19. L'autore introduce nel dibattito la figura del dono di sé, «la figura più banale, ma anche la più invisibile del dono, che rischia di penetrare in mille modi tutte le possibili forme di dono». Si veda anche l'opera di E. Tourpe, *Donation et réciprocité. L'Amour, point aveugle de la philosophie*, Hermann, Paris 2020, pp. 198-206.

16 - M. Nédoncelle, *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, cit., p. 50.

17 - «Dans la réciprocité des consciences, la réception a autant de dignité que le don. Loin d'être passif, l'être qui est reçu d'autrui est la naissance active d'une affirmation de soi» (Id., *Vers une philosophie de*

cettazione. Nel dono di sé sono circolari e legati sia a chi dà che a chi riceve perché, per ricevere, devo rinunciare e, per rinunciare, devo ricevere. La reciprocità è quindi come uno spazio di dono in cui quest'ultimo si attualizza e si moltiplica chiamando un altro dono[18]. È importante precisare che dal momento in cui la reciprocità si realizza in gradi diversi, possiamo prevedere forme e gradi diversi di dono[19].

Da ciò appare chiaro che non possiamo ridurre la donazione a un semplice scambio utilitaristico. Infatti, se lo scambio obbliga a restituire, la reciprocità – anche se desidera e concede la restituzione – lascia la libertà di restituire. In altre parole, nella reciprocità il dono non è subordinato a un ritorno. Esso è più asimmetrico che simmetrico perché è libero e non determinato in anticipo.

4. Oltre le contrapposizioni dell'amore e i suoi rischi

Queste prime considerazioni sulla circolarità dell'amore, in primo luogo, aprono la questione del rapporto tra *eros* e *agape* – due forme d'amore – a volte messe in contrapposizione. In secondo luogo, riguardano l'amore verso Dio che – nella logica del Vangelo – dovrebbe passare per il fratello e mettono in evidenza alcuni rischi.

4.1. Eros e agape: circolarità tra desiderio e dedizione

La riflessione di Nédoncelle sulla circolarità dell'amore, che abbiamo seguito, conduce alla non separazione tra sentimento o desiderio e dedizione, tra *eros* e *agape*. Tradizionalmente, nell'eros, si vede una tensione sempre alla ricerca, un desiderio, una aspirazione che vuole elevarsi verso il sublime e vuole conquistare il divino. Nell'agape, invece, si vede il sacrificio, la dedizione, la via con cui Dio si avvicina all'uomo.

Per Nédoncelle, entrambe le forme d'amore sono aspetti dell'impulso verso gli altri. Nell'amore, l'amante vuole che l'altro sia e, nel volere l'altro, vuole sé stesso per l'altro. Ogni amante vuole essere amato e cerca sempre di più la reciprocità.

Nel dono di sé – che caratterizza il dinamismo dell'amore – «c'è dunque una valorizzazione del tu da parte dell'io, cioè un'agape; – e una valorizzazione dell'io da parte del tu, cioè un eros. Questo circolo è inevitabile»[20]. Dunque, è fondamentale comprendere – prosegue Nédoncelle più avanti – che «un eros sincero porta

l'amour, cit., p. 119).

18 - «Le don offert appelle inévitablement un don reçu. Tout amour en voulant la réciprocité fonde ainsi l'idée d'une égalité soit native soit imputée» (Id., *La réciprocité des consciences*, cit., p. 257).

19 - Si veda in questa prospettiva il saggio di E. Gabellieri, *Équivocité ou Analogie du Don?*, cit., pp. 10-11.

20 - M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, cit., p. 34.

all'agape; un'agape sincera riporta all'eros; ognuno porta all'altro rimanendo presente nell'altro una volta che vi ha portato»[21]. Per questo motivo, l'eros non va disprezzato[22]. Non è giusto dover scegliere tra queste due forme perché il vero amore è pienamente eros, come è anche pienamente *agape*[23].

Di conseguenza, la riabilitazione dell'*eros* porta alla riabilitazione dell'amore di sé, come ho già accennato in precedenza. Il filosofo personalista insiste sul fatto che «l'amor proprio non è quindi fatalmente egoista. Deve portare alla dedizione ed è implicito in essa. Le due strade sono apparentemente opposte, ma in realtà complementari. In linea di principio sono inseparabili»[24].

4.2. Amore verso prossimo e verso Dio: il rischio di strumentalizzazione dell'altro e l'obbligo

Infine, la circolarità tra *eros* e *agape* ci porta a due interrogazioni che riguardano certe concezioni dell'amore verso Dio.

La prima evidenzia il rischio di strumentalizzare l'altro. Infatti, se nell'amore per il prossimo non amo il mio prossimo per lui stesso, ma per Dio, il mio prossimo diventa solo un mezzo per arrivare a Dio, e quindi nego così la sua realtà come soggetto, come un "tu" non riducibile. In questo caso, l'altro sarebbe strumentalizzato. Giustamente, Nédoncelle si chiede: «chi vorrebbe essere amato in questo modo, "a

---

21 - *Ibidem*.

22 - Anche se, come nota Nédoncelle, «du point de vue pédagogique et moral, le dévouement est supérieur au sentiment» (Id., *La réciprocité des consciences*, cit., p. 20).

23 - «En principe, il n'y a donc pas de dilemme qui contraigne la conscience à choisir entre la jouissance et le dévouement, car la réciprocité enveloppe l'un et l'autre de ces aspects; elle est un sentiment, une connaissance et un acte» (*ibid.*, p. 21).

24 - Id., *Vers une philosophie de l'amour*, cit., p. 34. In generale – dice Nédoncelle – «la charité n'a pas pour but de favoriser l'égoïsme du bénéficiaire, elle a pour but de le rendre à son tour capable de charité: nous voici encore devant une définition circulaire. Le plaisir procuré est souvent neutre moralement; il devient bon parce qu'il est procuré, et s'il tend à provoquer le désintéressement» (Id., *La réciprocité des consciences*, cit., p. 84). Qual è dunque l'origine di questa diffidenza verso l'eros e l'amore di sé? Secondo Nédoncelle è difficile dirlo. La risposta più soddisfacente consiste nel dire che l'amore di sé abbandona l'obiettivo di un tu e si rivolge verso gli oggetti impersonali. Così, questo attaccamento agli esseri impersonali, che dovrebbe essere un mezzo, diventa «un horizon qui nous limite et nous satisfait» e «la volonté de possession l'emportera sur le don […]. L'amour de soi se corrompt plus vite et plus profondément que ne le fait le dévouement […]. Quand il y a don, il y a en même temps et fatalement désir de soi: nous nous aimons tel que nous puissions aider le toi que nous avons choisi. En revanche, quand il y a amour de soi, il n'y a pas fatalement présence du don; je peux m'aimer de telle manière que je me débarrasse de tout dévouement à autrui […]. L'amour du moi, s'il est médiocre, peut s'enfermer dans une jouissance strictement privée et exclure toute orientation vers autrui» (Id., Vers une philosophie de l'amour, cit., pp. 36-38).

causa di Dio"?»[25]. Inoltre, in questo caso, l'amore non tende più verso la reciprocità interpersonale. Allora, possiamo ancora parlare di amore?

Ponendo questa domanda, Nédoncelle non intende dire che l'amore per il prossimo esclude Dio, perché per lui Dio è immanente in ogni persona, essendo «il tu, presente in ogni io»[26].

La seconda evidenzia la riduzione dell'amore all'obbligo. Il personalista francese si chiede: nell'amore verso Dio «a cosa può ridursi la nostra risposta al Signore? All'accettazione della grazia, all'obbedienza. È questo l'amore?». Se l'amore è solo un obbligo privo di «spontaneità personale» e un certo *eros*, sarebbe ancora veramente amore? In realtà, «l'amore di Dio ci spinge e ci obbliga a non essere costretti come le cose, ma ad essere liberi»[27].

Quindi, anche qui, Nédoncelle difende la libertà nell'amore. Inoltre, il nostro modo di impiegarla nella risposta o non risposta all'amore di Dio, non lascia Dio immutato. Se essa non facesse niente a Dio, l'amore sarebbe distorto. In questo si trova la grandezza dell'uomo. Se così non fosse, «poco importa l'atteggiamento dell'amato e la sua risposta; l'amante non può che disinteressarsi dell'uso che l'amato farà della sua libertà»[28].

5. Conclusione

In questo breve percorso, ho cercato di mettere in evidenza come per Maurice Nédoncelle, un solo amore, declinandosi in vari modi, per sua natura tende verso la reciprocità, quale compimento della relazione interpersonale e assume un carattere circolare. L'amore è quindi un luogo e un'esperienza di accoglienza e di donazione. Lungi dall'essere un sentimento, è sempre un atto volontario, libero, concreto e personalizzato, cioè nasce da una persona e si rivolge a un'altra.

Il carattere circolare dell'amore ci invita a superare certe concezioni che possono contrapporre l'amore di sé e l'amore dell'altro, l'*eros* e l'*agape*, il desiderio e la dedizione; a distinguere la solitudine o l'isolamento dalla perfezione dell'amore, la donazione dallo scambio, l'amore di sé dall'egoismo; a smascherare la strumentalizzazione dell'altro e a sottolineare la libertà come sua condizione.

---

25 - In effetti, scrive Nédoncelle, «il est intolérable que la bienfaisance soit utilisée comme un simple moyen de se hisser vers Dieu. Qui voudrait être aimé ainsi, "à cause de Dieu"? On aimerait mieux indifférence» (Id., *La réciprocité des consciences*, cit., pp. 107-108).

26 - *Ibid.*, p. 121.

27 - Id., *Vers une philosophie de l'amour*, cit., pp. 24-26.

28 - «La grandeur propre à l'être humain […] est de pouvoir réjouir ou contrister son Créateur». Si cela ne serait pas le cas «peu importe l'attitude de l'aimé et sa réponse; l'amant ne peut que se désintéresser de l'emploi que l'aimé fera de sa liberté» (*ibid.*, p. 27).

Alla luce del Vangelo, possiamo aggiungere un'altra circolarità, questa volta con tre poli che non si possono separare: l'amore di Dio, l'amore del prossimo e l'amore di sé stesso. In questo modo possiamo evitare le strumentalizzazioni dell'amore e dell'altro, così come di queste forme d'amore e affermare la loro complementarità.

Bibliografia

E. Gabellieri, *Équivocité ou Analogie du Don?* in «Cahier du Grace. Série Don, Échange et Gratuité» 7 (2014), pp. 1-19.

E. Mounier, *Révolution personnaliste et communautaire*, *Œuvres* I, Seuil, Paris 1961.

M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, Aubier Montaigne, Paris 1970.

–, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1942.

–, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1963.

–, *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Bloud & Gay, Paris 1977.

–, *Vers une philosophie de l'amour*, Aubier, Paris 1946.

J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1970.

E. Tourpe, *Donation et réciprocité. L'Amour, point aveugle de la philosophie*, Hermann, Paris 2020.

CYRIL DUNAJ
Ricercatore presso il Dipartimento di Filosofia e Patrologia della Facoltà di Teologia dell'Università Palacký, Olomouc (Repubblica Ceca)
cyril.dunai@gmail.com

L'*intentio agapica* della volontà nell'antropologia trascendentista di Maurice Blondel

di Flavia Silli

The aim of this contribution is to provide an interpretative approach to the philosophie de l'Action *that highlights Blondel's intention to integrate the intellectual (noetic) dimension with the affective (pneumatic) dimension of knowledge and to emphasise the infinite nature of the motion of the* willing will *in its incessant search for fulfilment, in order to open up the horizon of a philosophical-experiential highlighting of the creaturality of the person. From the analysis of some particularly significant junction points of Blondel's method, a reconfiguration of the logos willed to the* plenitudo essendi *of the* agape*, and capable of meta-empirically orienting the dynamism of action incessantly driven by the desire for happiness and love, will emerge.*

Keywords: Action, adaequatio, secular apologetics, willing will, agape

Introduzione

In principio era l'azione: con questo motto si potrebbe riassumere ed esprimere efficacemente l'ispirazione anti-intellettualistica della filosofia blondelliana che ripropone, in un contesto storico segnatamente anti-metafisico, il problema del cominciamento, riconducendo l'originaria natura pre-riflessiva al volere che muove l'azione. Ciò che risalta primariamente è uno stile del "filosofare" contraddistinto dall'adozione di un *primum cognitum* centrato sul nodo dell'azione, nel quale si intrecciano i diversi fili della vita umana (fisico-biologica, psicologica e noetica, morale, relazionale e spirituale o pneumatica) *condicio sine qua non* di una concezione integrale dell'*humanum*. Nel corso di questo contributo cercherò di mostrare come l'azione risulti irriducibile sia alla fenomenicità sia al concetto, e come apra una breccia significativa sia nel "muro" del logicismo trascendentalista, sia nel riduzionismo della razionalità positivista e anti-metafisica. Si vedrà come l'impostazione metodologica blondelliana, articolandosi intorno ad una fenomenologia in prima persona radicata nelle ragioni del cuore di risonanza pascaliana[1], riconduca l'origine della conoscenza ad un movente eterocentrato rispetto al potere di autorealizzazione della volontà umana. Al termine del percorso di peregrinazione (o forse sarebbe più corretto definirlo pellegrinaggio) della volontà e – nell'ultimo Blondel, del pensiero indigente[2] – ci si riconosce "affetti" dall'attiva presenza di una vivente e originaria gratuità, senza la quale nessun sentimento della nostra imperfezione, della nostra aspirazione ad afferrare la realtà sarebbe possibile. Sebbene questa istanza di compiutezza si riveli inaccessibile e resti inappagata nell'orizzontalità dell'esistenza, si dovrà riconoscere l'insopprimibile tendenza di ogni soggetto ad adeguare l'azione alla *voluntas volens*.

1. La logica dell'ex-sistentia oltre le antinomie e la riconfigurazione dell'adaequatio

Uno dei punti di snodo teorici con cui vale la pena inaugurare questo *iter* sulla configurazione blondelliana di una *ratio volens* è la straordinaria originalità della

---

1 - Cfr. a questo riguardo G. Tanzella-Nitti, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150º della nascita*, in «Annales Theologici» 25 (2011), pp. 45-74. Lungi dal configurarsi come una vaga forma di sentimentalismo le ragioni del cuore si caratterizzano, nel solco dell'eros platonico e della pascaliana ragione del cuore che la ragione non conosce, come un tipo di razionalità desiderante e appassionata, impegnata *sùn òle psyché* nella ricerca di verità. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1967, pp. 58-59.

2 - Cfr. M. Blondel, *La pensée*, tomo II, *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achévement*, Paris, Alcan 1934, p. 114.

sua riflessione metodologica che prende le mosse da un'esigenza di superamento dell'antinomia classica realismo-idealismo.

L'annoso problema della verità come *adaequatio*, che da sempre ha condizionato la scelta metodologica tra le due alternative idealismo-realismo, viene da Blondel superato nell'elaborazione di un nuovo "metodo" noto comunemente come metodo dell'immanenza, radicato nella dialettica dell'interiorità e la cui applicazione non va circoscritta al solo ambito etico o alla sola dimensione spirituale.

È importante infatti ricordare che il metodo blondelliano sorge dalla convinzione che non sia possibile conoscere socraticamente se stessi e acquisire certezze o valutare il senso dell'esistenza senza gettare nel crogiuolo dell'esistenza stessa, qualificata dall'*action*, l'uomo nella sua interezza di corpo, appetiti, desideri e pensieri. La scienza della vita, con cui si identifica la sua *philosophie de l'action*, prende le mosse dall'oscuro lavorio di questa azione sinergica di interconnessioni empiriche, da cui scaturisce la consapevolezza di sé. L'essere umano, nell'integralità delle sue manifestazioni empiriche e nel suo configurarsi come "laboratorio vivente", cerca se stesso e il suo fine ultimo. Di conseguenza la chiave di accesso alla ricerca di senso complessivo e integrale non può essere la conoscenza come "possesso di dati" ma piuttosto il *lògos metà pràxeos* che procede gradualmente e faticosamente verso il *cum-prehendere* la molteplicità dell'esperienza di vita.

Per rispondere al cruciale interrogativo sulla "verità" della conoscenza umana, non è sufficiente, secondo Blondel, l'*adaequatio rei et intellectus*, ma occorre porsi anteriormente il problema della corrispondenza immanente di noi a noi stessi, generato dall'evidenza empirica che la verità non "vive" nella forma astratta e universale del pensiero, ma nella concretezza dell'atto, sia pure quello che si esprime in un giudizio o che determina una decisione. La scelta metodologica di Blondel individua nel travaglio dell'*action* il mezzo ottimale per determinare l'incognita dell'*adaequatio realis mentis et vitae*[3]: l'azione infatti unisce in fascio le forze sparse della vita, per costituire la sintesi organica, e per servire da mediatrice tra le forme dell'attività corporea e spirituale.

L*'intentio* conoscitiva nella concezione blondelliana assume una tonalità affettiva nel senso etimologico del termine *affectus* che significa "disposizione dell'animo": l'azione, motivata dal "voler di volere", tende ad espandersi (in un movimento dal singolare all'universale) alla ricerca di realizzazione che nel ripiegamento su di sé non può trovare. La sua costitutiva dimensione creativa genera una nuova ed eterogenea sintesi dialettica, sia in colui che agisce, sia al di fuori del

3 - Id., *Le point de départ de la recherche philosophique* in «Annales de Philosophie chrétienne», 1906, p. 235. Sulla questione della riformulazione della verità come *adaequatio* cfr. F. Bertoldi, *Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garrigou-Lagrange*, in «Sapienza», 43 (3/1990), pp. 293-310.

soggetto agente (modificando la realtà cui è intenzionata). Dunque un'autentica scienza della prassi, non può non rinviare alla filosofia "in prima persona" che, adottando come *focus* il soggetto che agisce *teleologicamente* tendendo al bene che lo può rendere felice, e desiderando una pienezza di senso all'azione stessa, trascenda il piano fenomenico per aprirsi ragionevolmente all'ulteriorità meta-empirica.

Blondel propone di passare dal punto di vista artificiale della logica formale ad un nuovo tipo di logica, che sia quella della "verità vivente": la logica reale della vita, che «rimette il pensiero pensato e astratto in contatto con il pensiero pensante e agente»[4]. Blondel investe l'azione del prezioso compito di svelare la natura autentica dell'essere umano: si conosce e ci si conosce operando ed è solo attraverso l'atto vivente dell'esperienza concreta, che si scopre che niente si conosce di se stessi e della vita se non si ama. La dialettica blondelliana fa scaturire maieuticamente la consapevolezza che l'azione è amore dell'assoluto e della vera felicità.

2. La nuova apologetica laica fondata sull'a priori esigenziale dell'essere umano

In modo lungimirante Blondel sviluppò un nuovo paradigma apologetico, che da un lato contrastasse l'atrofia spirituale, sollecitando maieuticamente il bisogno di compimento e l'esigenza di appagare l'inquietudine del cuore umano alla ricerca di un senso ultimativo, dall'altro preservando l'accezione positiva della secolarità o dell'immanenza. Questo è il preciso significato dell'espressione blondelliana di "apologetica laica": la ricerca di un terreno neutrale sul quale fosse possibile riannodare il filo del dialogo con i non credenti. «L'importante – è lo stesso Blondel a dichiararlo esplicitamente nella *Lettera* del 1896 – non è di parlare a coloro che credono, ma di dire qualcosa di valido a coloro che non credono»[5], evitando la duplice insidia sia di ricondurre l'apologetica cristiana sul terreno psicologico, sia di retrocedere verso l'oggettivismo e l'intellettualismo dell'apologetica scolastica.

La sfida che Blondel intendeva accogliere per l'elaborazione della sua nuova apologetica è la fedeltà allo statuto epistemologico della *ratio philosophica* che garantiva un terreno neutrale sul quale credenti e non credenti si potessero incontrare e confrontare dia-logicamente[6]. In altre parole bisognava secondo lui seguire

4 - M. Blondel, *Principio di una logica della vita morale*, tr. it a cura di E. Castelli, Signorelli, Roma 1924, p. 50.

5 - Id., *Lettera sull'apologetica*, trad. it. a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1990, p. 33.

6 - È interessante, a tale riguardo, il reciproco "intendimento", seppure con diverse sfumature, tra Jurgen Habermas (uno dei maggiori razionalisti laici del nostro tempo) e il Papa Benedetto XVI, concordi sul fatto che una società fortemente secolarizzata come la nostra deve instaurare una comunicazione costrut-

un itinerario antropo-centrato per recuperare la verità essenziale a ogni coscienza che è il movimento universale della volontà volente. Il metodo dell'immanenza, diversamente dall'apologetica "teologica", intendeva "epochizzare" le evidenze dottrinali e i presupposti dogmatici per accompagnare – anche attraverso l'adozione del medesimo rivestimento linguistico del non credente, dello scettico e dell'agnostico – il cammino travagliato della volontà nel riconoscimento del suo *deficit* metafisico e dell'insufficienza di un suo ripiegamento autoreferenziale.

Adottando la fenomenologia della volontà, il cui presupposto epistemico e metodologico è l'agostiniano *redire in se ipsum*, l'apologetica preliminare non intende "affermare" o dimostrare, ma accompagnare l'interlocutore a riconoscere come l'assenza della trascendenza sia "sofferta" nel pensiero e nell'azione, e come venga implicitamente postulata nel processo di dispiegamento stesso della volontà: «l'azione – afferma Blondel – è un appello e un'eco dell'infinito: viene dall'infinito e all'infinito va»[7].

La fedeltà allo statuto filosofico antropologico del metodo dell'immanenza – senza trascendere i confini della laicità della *ratio philosophica* – detiene la capacità esplicativa di rivelare l'uomo all'uomo attraverso il riconoscimento dell'irriducibilità del significato dell'azione umana all'orizzonte della storia. È significativa, a questo riguardo, l'identificazione – che presenta una coloritura esplicitamente agostiniana – dell'idolatria con la pretesa dell'infinito volere, di appagarsi nel finito, disconoscendo la sua natura eterocentrata e lo sviluppo eccentrico rispetto alla "sosta" provvisoria del volere stesso. Il soprannaturale si qualifica primariamente come una tensione da far emergere: da questo punto di vista sarebbe più corretto denotare questa prospettiva come *transnaturale*, in quanto semanticamente riferibile all'instabilità della natura umana costitutivamente protesa oltre se stessa. Facendo un'incursione nella stagione della cultura secolarista, potremmo attribuire a Blondel il merito di aver posto con rigore argomentativo e acuta lungimiranza come *condicio sine qua non* del "ritorno di Dio", una rigenerazione della filosofia capace di affrancarsi da tutte quelle forme di riduzionismo che impediscono la tematizzazione dell'esperienza religiosa come esperienza di indigenza, propedeutica all'apertura, all'ospitalità dell'Altro, Ospite velato o (secondo la celebre espressione di Pascal) *Deus Absconditus*.

---

tiva con la religione se non vuole perdere il valore della solidarietà, indispensabile per salvaguardare e arricchire la funzione pubblica in una sana democrazia. Cfr. J. Habermas - Benedetto XVI, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005.

7 - M. Blondel, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 381.

È in questa accezione che bisogna correttamente interpretare il significato dell'esigenzialismo blondelliano che si qualifica come una propedeutica alla *plenitudo essendi* nell'orizzonte della trascendenza, e che si può spiegare alla luce della duplice categoria semantica, derivata sia dal verbo latino *ex-agere*, che rimanda al muovere e operare "regolativamente" sia dal verbo intransitivo *egere*, letteralmente traducibile con "mancare", "avere e sentire il bisogno". Entrambe le accezioni esprimono la costitutiva tendenza all'auto-trascendimento dell'agire, "eziologicamente" e finalisticamente. L'esigenza cioè, richiama una tensione che "attiva" l'orizzonte peculiarmente umano della libertà. L'ascendenza platonica del Simposio che accende attraverso la visione del bello intramondano la fame e la sete (*Eros*) del bello assoluto si colora, nello spiritualismo cristiano di tutti i tempi (da Agostino a Pascal) in esigenza di Dio come compimento vero e totale dell'inquietudine esistenziale umana (*Agape*). Ma soltanto con Blondel troviamo rigorizzata in forma dialettica la prospettiva esigenziale che permea gran parte della filosofia cristiana precedente. Relativamente alla prima accezione riconducibile ad *ex-agere*, l'esigenzialismo blondelliano ha il merito di indagare la motivazione autentica e profonda dell'agire, a partire dalla fenomenologia dell'azione stessa, in quanto evidenza concreta originaria, sintesi di risonanza agostiniana del volere, del conoscere, e dell'essere, «nodo comune tra la scienza, la morale e la metafisica»[8]. Si tratta in altre parole del *primum movens* del metodo dell'immanenza, che consente uno sguardo rinnovato sui compiti della filosofia colta nella sua istanza originaria di indagare l'integralità dell'esperienza.

3. Il movimento inesauribile della *voluntas volens* come segno dell'Etero-relazione fondativa

Se da un lato emerge inequivocabilmente il carattere aporetico della filosofia blondelliana che, fedelmente al lascito kantiano, postula l'incondizionato attraverso la demarcazione regolativa del limite strutturale della conoscenza umana, invocando l'ulteriorità trascendente ma astenendosi dall'affermazione della Sua realtà metafisica, l'azione – *focus* della critica della vita e di una scienza della prassi – svolge la preziosa funzione di svelare la ragionevolezza dell'esistenza di un *Oltre* metafisico. Scrive infatti Blondel:

> […] la filosofia, servendosi di un metodo complesso e costrittivo che le permette di attraversare e di trascinare nella corrente di uno stesso determinismo tutte le forme di pensiero e di vita ha per compito di mostrare ciò che inevitabilmente abbiamo, e ciò che necessariamente ci manca, perché possiamo reinte-

8 - *Ibid.*, p. 77.

> grare nella nostra azione voluta tutto ciò che è posto e richiesto dalla nostra azione spontanea[9].

Solo mediante l'azione sperimentiamo la vita, sviluppiamo l'autocoscienza ed esercitiamo la nostra libertà: «noi non siamo, non conosciamo, non viviamo, che *sub specie actionis*»[10]. È solo svolgendo l'indagine all'interno stesso della vita dell'azione che si coglie l'infinita esigenza di essere, di essere compiutamente. Questo è il movimento più genuino e fondamentale della natura umana, in virtù del quale l'azione viene dall'Infinito, rinvia infinitamente e all'Infinito ritorna per vivere la pienezza di amore.

È proprio l'esigenza inappagabile e incancellabile di realizzare integralmente se stesso a configurarsi come il primo movente dell'agire, a spingere la volontà voluta verso un costante trascendimento di guadagni provvisori e contingenti. Questa «sproporzione tra ciò che siamo e ciò che tendiamo ad essere»[11] non si non si riferisce tanto ad una metafisica de-potenziata o ad un'antropologia dell'indigenza ma si qualifica piuttosto come via d'accesso privilegiata per scoprire l'infinitezza già nell'uomo, quale fondo inesauribile della vita interiore (l'Ospite velato), come evidenza empirica di un fondamento onto-assiologico che trascende l'agire umano. L'agostiniana inquietudine del soggetto volente assume in Blondel la funzione di crogiuolo in cui vagliare ogni affermazione sull'essere, di cui l'essere umano è il pastore, secondo la suggestiva espressione heideggeriana[12]. È degno di nota che nel metodo blondelliano dell'immanenza l'infinitezza quale fondo inesauribile della vita interiore, viene espressa innanzitutto come primigenia aspirazione a dover essere, come costitutiva tensionalità, che nel processo determinato di espansione della volontà che muove l'azione diviene assunzione di consapevolezza dell'inconsistenza ontologica dell'autoreferenzialità del finito scissa dall'eterorelazione trascendente e fondativa. L'accento posto sul vuoto che attende pienezza è finalizzato a mostrare l'irrinunciabilità del problema ultimativo e teleologico della *philosophie de l'action*, "luogo", quest'ultimo, dell'incarnazione della volontà in scelte concrete. La *compositio* che integra sinergicamente determinismo e libertà si manifesta nell'azione cosciente della preminenza della determinazione volontaria e consapevole sul determinismo spontaneo, irriflesso e antecedente che rende ragione alla coscienza del suo essere assoluta e infinita rispetto alle sue stesse condizioni determinate. In altre parole è grazie all'esperienza del determinismo ingenuo che la

---

9 - Id., *Lettera sull'apologetica*, cit., p. 130.

10 - Id., *L'Azione*, cit., p. 293.

11 - Riguardo a questa definizione e alla sua genesi storico-teoretica, cfr. F. Silli, *Stefanini interprete di Blondel*, Prometheus, Milano 2005.

12 - M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 56.

coscienza ricava la consapevolezza dell'infinito, vera causa efficiente e finale di ogni azione volontaria. In questo travagliato processo il determinismo antecedente si rivela *condicio sine qua non* della libertà, per cui è l'esperienza trascendentale dell'azione a manifestare la coesistenza nella coscienza dei fenomeni eterogenei del determinismo e della libertà e a mostrare la necessità di non arrestarsi al ripiegamento idolatrico e assolutizzante dell'azione volontaria che deve per sua natura procedere verso una pienezza ulteriore. Il *primum movens* del volere infinitamente viene retrospettivamente riconosciuto come la presenza di una pienezza originaria che anima sottotraccia l'insaziabile aspirazione alla pienezza di vita che si dispiega lungo le varie tappe del cammino dell'azione voluta alla ricerca di compimento:

> E il concepimento di questa finalità ideale manifesta non già l'insufficienza o la penuria di una volontà bisognosa, ma la sovrabbondanza di una vita intima che non trova nell'universo reale da espletarsi interamente. Questo ordine metafisico non è affatto fuori del volere come un fine estraneo da raggiungere. Vi è contenuto come un mezzo per andare oltre [...][13].

L'ineliminabilità della *quaestio* metafisica e fondazionale è attestata dall'azione che trascende l'essere umano, che richiama il pascaliano *homme qui passe infinement l'homme*: lo sforzo supremo della sua ragione consiste nel convertire lo sguardo riconoscendo l'origine eteronoma dell'azione volontaria e la gratuità agapica della natura *ex-tensionale* della *voluntas volens* che traguarda *oltre* il finito.

Conclusione

Mostrare empiricamente – come proposto da Blondel – l'irriducibilità dell'azione umana all'ordine naturale, costituisce il prezioso lascito per una rigenerazione sapienziale della filosofia che sceglie di non capitolare di fronte all'indifferenza per la ricerca di senso e di verità ma risemantizza piuttosto l'irrinunciabile sapere dell'*ab-solutus* richiamandosi all'etimologia del "sapore" che dona gusto alla vita e che la scioglie dalla catena della finitezza e della nullità, prefigurando un incontro e un nuovo inizio. L'*homo volens* nella prospettiva blondelliana non potrà vivere se non rigenerandosi in una eterorelazione e aprendosi ad un'azione altra dalla sua. Dio viene concepito come quell'Ospite velato che agisce ed opera nella coscienza dell'uomo, manifestandosi in quell'idea di essere cui va ricondotta la determinazione e il ruolo normativo di tutto il processo vitale. Tutta l'attività umana, nelle sue molteplici espressioni, dipende da questa Presenza silenziosa e inevidente che sospinge il *logos* inquieto e desiderante verso il superamento di ogni realiz-

13 - M. Blondel, *L'Azione*, cit., p. 392.

zazione particolare e finita, mettendo a nudo il profondo e sorgivo amore per una realtà infinita e trascendente, indispensabile al compimento integrale della persona.

Vorrei concludere il mio contributo citando una riflessione di Blondel tratta dall'opera intitolata significativamente *Esigenze filosofiche del Cristianesimo*: «l'insufficienza dell'uomo è apertura, tanto che Dio può essere nell'uomo mentre l'uomo non cessa di essere se stesso»[14].

FLAVIA SILLI
Docente di Storia della filosofia e di Filosofia della conoscenza presso la Pontificia Università Lateranense
f.silli@pul.it

14 - Id., *Exigences philosophiques du Christianisme*, PUF, Paris 1950, p. 137 (traduzione mia).

Sull'amore. Breve riflessione fenomenologico-pedagogica sui giovani e l'amore

di Anna Maria Pezzella

The contribution examines the love for the other person moving from phenomenological investigation. It starts from feeling, and then dwells on the interpersonal relationship and love as a reciprocal and free gift. It addresses the ways in which young people today live this feeling and the role and responsibility that adults must have to allow young people a genuine understanding of themselves and love.

Keywords: Love, Young People, Feeling, Sentiment, Relationship

1. A mo' di introduzione

Quando si pensa all'amore, ci si può avvalere delle parole che Agostino usa nel libro XI delle *Confessioni* in merito al tempo: «*si nemo a me quaerat, scio, si quaerent esplicare velim, nescio*»[1]. Come il tempo, l'amore non può avere una definizione precisa così come può averla un qualsiasi oggetto ideale, perché oltre a essere un sentimento profondo, porta in sé una molteplicità di aspetti: la volontà, la libertà, il rispetto, il riconoscimento dell'altro; inoltre, presenta una notevole varietà di declinazioni: l'amore di coppia, quello filiale, l'amore etico, l'amore per Dio etc.

Il focus della nostra indagine si soffermerà sull'amore come relazione personale, in modo particolare tra i giovani, i quali vivono con grandi difficoltà tale sentimento, perché risentono appieno della profonda crisi che pervade il nostro tempo, e che si abbatte di riflesso anche su di loro, per cui, oltre a vivere le difficoltà legate alla crescita, si scontrano con l'incertezza dei tempi che si connette poi a una generale assenza di guide che dovrebbero accompagnarli nel momento di maggior bisogno. Infatti, la crisi coinvolge tutti e anche gli adulti, i quali manifestano grande irrequietezza, un senso di spaesamento e un'assenza di valori da vivere in prima persona e, quindi, da trasmettere. Per tale motivo, afferma Philippe Jeammet: «Invece di fungere da modello per l'adolescente e di inquadrarne il percorso, l'adulto inquieto cerca ormai nell'adolescenza *una risposta ai suoi interrogativi sul senso della vita*»[2]. I giovani, quindi, sono *orfani* di adulti[3] in grado di supportarli e di guidarli «a discernere nel proprio essere il bene dal male, ciò che promuove da quanto procura danno; e […] a vedere dove stanno le sue intime contraddizioni, e a trovare una via su cui avanzare»[4]. Ovviamente ciò provoca un disorientamento che li scuote in profondità, li confonde, rendendoli insicuri e dunque meno propensi al legame affettivo e all'amore.

---

1 - Agostino, *Confessioni,* Libro XI, cap. XIV.

2 - P. Jeammet, *Adulti senza riserva. Quel che aiuta un adolescente,* Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 75.

3 - Quando ci si riferisce all'adulto si pensa a tutte quelle figure che entrano nella vita di un giovane durante la crescita: genitori, parenti, educatori, insegnanti, istruttori sportivi, catechisti etc. vale a dire tutte quelle figure che in qualche modo, movendo dai loro ambiti, contribuiscono alla formazione e alla loro crescita personale.

4 - R. Guardini, *Etica,* Morcelliana, Brescia 2001, p. 893.

2. Sentimenti, sentire e valori

«Non vi è nulla di più difficile da definire nella vita dell'anima, dei sentimenti»[5], scrive M. Zambrano, perché essi sono l'anima stessa. I sentimenti si poggiano, con il loro vissuto di valore, con la loro intensità qualitativa, con il loro orizzonte di senso, sul sentire, un aspetto indispensabile dell'essere umano senza il quale questi non sarebbe sé stesso, perché tutto quanto si vive, tutto quanto è oggetto della conoscenza, tutto quanto può essere pensato necessita di essere sentito.

La persona prima di comprendere sé stesso, prima di avere piena consapevolezza di sé, vive e sente sé stessa all'interno di una attualità emotiva, lo stato d'animo che permea la sua interiorità. A tal proposito E. Stein scrive:

> al momento io sono così sul fondamento di ciò che sono e di ciò che mi tocca interiormente. Il "sentire" è la coscienza di questa tonalità emotiva. […] Sono preso emotivamente in maniera duratura per mezzo di ciò che sono […], cangiando per opera di ciò che m'incontra. Se sentirsi preso emotivamente dal di dentro è cosa piacevole, sono allora in accordo, calmo e in pace con me stesso: la presa di posizione che attraverso ciò è motivata, è assenso, amore di sé; se, invece, è cosa spiacevole, sono allora indotto attraverso ciò, a rifiutare me stesso, alla fuga da me stesso, a odiare me stesso[6].

Il piacere o il dispiacere, il sentirsi a proprio agio, o viceversa il voler fuggire da una situazione, risultano dalla relazione che l'essere umano ha con l'esterno. In queste *forme di colloquio*, come le definisce E. Stein, la persona non viene soltanto sfiorata in superficie ma ne è toccata interiormente, in maniera più o meno profonda. L'essere afferrati emotivamente si realizza al massimo grado se il colloquio si realizza con un'altra persona. E a questo punto l'accogliere l'altro o il rifiutarlo hanno la forma dell'amore o dell'odio.

I sentimenti di amore e di odio sono connotati, come tutti i sentimenti, dal valore, i quali, a loro volta sono connessi alla sfera intima della persona e, inoltre, provengono da profondità differenti. Ogni essere umano, infatti, possiede determinate peculiarità e qualità interiori, per cui accetta ed esprime valori in modo personale. Si gioisce, ci si affligge, si prova piacere in una maniera del tutto particolare perché tali stati d'animo esprimono qualità proprie, individuali. Inoltre, i valori, a seconda della loro intensità, si collocano a profondità diverse. Il rapporto tra valore sentito e profondità, in cui esso viene vissuto, sono direttamente proporzionali: più forte è il valore più si colloca in profondità. Il dispiacere per perdita di un gioiello,

---

5 - M. Zambrano, *Frammenti sull'amore,* tr. it. S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2011, p. 31.

6 - E. Stein, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere,* tr. it. di A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003, p. 194.

ad esempio, penetra meno profondamente rispetto al dolore per la perdita di un gioiello dello stesso valore se quest'ultimo è stato donato da una persona molto cara. Ciò mette in evidenza le «connessioni essenziali fra la gerarchia dei valori, la classificazione di profondità dei sentimenti di valore e la classificazione di livello della persona che in questa si rivela»[7].

Il legame tra la persona e i valori, dunque, è assolutamente personale, infatti, il valore sentito e compreso combacia con le qualità personali. Scrive ancora E. Stein:

> Se e come io amo qualcuno – si fonda sul modo in cui le sue peculiarità collimano con le mie ed è qualcosa di unico così come lo sono queste stesse peculiarità. Il carattere dell'amore come accettazione del valore e il suo rivolgersi alle peculiarità di una persona mostra che questa stessa peculiarità racchiude in sé un valore. La qualità unitaria che costituisce la colorazione individuale di una persona è insieme senso e valore[8].

Se si ama qualcuno non vuol dire che non se ne comprendano gli aspetti negativi, ma ciò viene oscurato dal valore racchiuso in quella peculiarità particolare che combacia con la propria.

3. La relazione

La relazione tra esseri umani fa i conti con differenze di genere, con diversità individuali, psicologiche, sociali e culturali. Essa è caratterizzata da apertura interiore e da un vicendevole riconoscimento che comporta l'accettazione reciproca, il cogliersi come soggetti con peculiarità e specificità proprie. Ogni relazione presenta una duplice possibilità: consente ai soggetti una reciproca conoscenza, ma permette anche una più profonda comprensione personale perché l'altro funge da specchio in cui guardarsi, aprendo in questo modo nuovi orizzonti di dialogo con sé stessi. La conoscenza di sé è sempre mediata dall'altro. Se non ci si relazionasse con diversi punti di vista, con differenti *Weltanschauung*, non si conoscerebbero aspetti di sé, non si sentirebbe la necessità di porsi in discussione. La relazione insegna ai soggetti a non assolutizzarsi e a «*leggere* la realtà altrui e quindi a cogliervi significati *altri* che vi sono comunque presenti, e a tradurre i propri contenuti esperienziali in forme pluridifferenziata e pluriaccessibile»[9] consentendo l'apertura a «nuovi orizzonti aumentando così la propria esperienza ed in ciò maturando-

7 - Ead., *L'empatia,* tr. it. di M. Nicoletti (ed.), Franco Angeli, Milano1986, p. 182.

8 - Ead., *Introduzione alla filosofia*, tr. it, di A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998, p. 183.

9 - P. Bertolini, *L'esistere pedagogico,* Milano, La Nuova Italia 1999, pp. 129-130.

si e formandosi»[10]. Pertanto, si riesce ad avere un'esatta visione di noi stessi solo se viviamo e ci rapportiamo agli altri e «*viviamo* noi stessi come persone [...] in confronto agli altri»[11].

La relazione è connotata da comunicazione e comprensione empatica. Con l'altro si parla e ci si comprende, e si è da lui motivati ad agire e a rispondere in un certo modo perché le sue parole e il suo comportamento ci motivano. Scrive a tal proposito E. Husserl:

> Sento l'altro parlare, vedo il gioco della sua fisionomia, gli attribuisco questi e questi altri vissuti e mi lascio determinare in un certo modo. Il gioco della fisionomia […] è immediatamente latore di senso per la coscienza dell'altro, per esempio per la sua volontà, che nell'entropatia è caratterizzata come volontà reale di questa persona, indirizzata verso di me attraverso la comunicazione. Questa volontà, così caratterizzata, oppure la coscienza che penetra per vie entropatiche e perciò pone questa volontà, motiva la mia, mi motiva per esempio verso un valore avverso, alla sottomissione, ecc.[12].

Si può reagire a un certo atteggiamento o a delle affermazioni positivamente, negativamente oppure rimanere indifferenti, ma di una cosa sola si può essere certi, che la relazione interpella, provoca prese di posizione.

Una relazione equilibrata presuppone che i soggetti abbiano raggiunto una maturità affettiva. All'affettività in Occidente si è dato poco peso rispetto alla formazione e alla maturazione intellettiva. Eppure, emotività e sentimenti giocano un ruolo fondamentale nella vita di una persona, perché come scrive B. Rossi:

> Sentimenti ed emozioni si configurano "radici" dell'io, matrici del senso del sé, rappresentano il sostrato della vita interiore e della vita di relazione, accompagnano l'esistenza umana fino ad influenzarne cospicuamente il tragitto in direzione di sviluppi più o meno felici. Dall'incontro e dal confronto con i propri sentimenti e con le proprie emozioni la persona è aiutata non poco a sapere chi è, quale è la sua provenienza, dove si sta dirigendo. Nei sentimenti e nelle emozioni vanno visti i linguaggi attraverso i quali la persona comunica a sé e agli altri il valore del contenuto del suo dire e del suo narrare, rivela ciò che per essa vale o non vale[13].

Per giungere alla maturità affettiva e alla costituzione della identità personale, è necessario un percorso di crescita e di formazione. La costituzione del sé avviene

---

10 - *Ibid.*, p. 130.

11 - *Ibidem.*

12 - E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* vol. II, tr. di E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, p. 237.

13 - B. Rossi, *Pedagogia degli affetti,* Editori Laterza, Bari 2002, p. 9.

attraverso trasmissione e assimilazioni di modi di fare, di agire, di pensare, di esperienze fatte nei primi anni di vita, durante la crescita, di modalità di relazioni che si acquisiscono all'interno dell'ambiente nel quale si è vissuti.

> Lo sviluppo di una personalità – scrive E. Husserl – viene determinato dall'influsso di altre, dall'influsso di pensieri altrui, di sentimenti estranei, suggeriti dagli altri, da comandi estranei. L'influsso determina lo sviluppo personale, sia che più tardi la persona lo sappia, se ne ricordi, sia in grado di determinare il grado e il genere dell'influsso stesso oppure no. Pensieri altri penetrano nella mia psiche; in circostanze diverse, a seconda della mia situazione psichica, a seconda del mio sviluppo, dell'elaborazione delle mie disposizioni, ecc. possono avere un effetto diverso, enorme o ridotto[14].

La prima infanzia, come l'adolescenza, rappresentano lo sfondo su cui si innestano tutte le esperienze successive. E se siffatte esperienze sono scompensate sotto alcuni aspetti, senza un adeguato sostegno, risulta poi difficile realizzarsi come soggetto consapevole, autonomo ed equilibrato, perché le esperienze pregresse rappresentano la lente attraverso cui si inizia a guardare il mondo e a formarsi un proprio punto di vista. Un'esperienza negativa può limitare lo sviluppo del soggetto, ma per quanto indelebile, gestita in modo consapevole, può essere superata. Per giungere a tale punto è necessario la vigilanza dell'adulto affinché si eviti che esperienze negative permangano silenti per poi riemergere ogni qual volta si vivano situazioni simili.

L'azione educativa è indispensabile per incanalare adeguatamente i sentimenti e l'affettività dei più piccoli e dei giovani, perché solo con la consapevolezza di sé, con la gestione della propria emotività si salvaguardia se stessi e gli altri.

4. L'amore per l'altro/a

In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, E. Husserl nel riflettere sulla relazione d'amore ritiene che essa sia connotata da un provare piacere che viene suscitato dalla persona dell'amato, dal suo comportamento, dalla sua relazione con il mondo circostante, dalla sua individualità nell'amare. All'interno di questa relazione si cerca il contatto personale con l'amato, in modo tale che ci sia un accogliersi vicendevole sì che

> la sua vita sia accolta nella mia, cioè, il suo tendere nel mio tendere, fino al punto che il mio tendere e il mio volere si realizzano nel suo volere nell'agire realizzante di lui, come il suo nel mio […]. Se giungo, però, con un altro nella co-

14 - E. Husserl, *Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 268.

> munione del tendere, allora vivo come se fossi io in lui ed egli in me. […] riguardo al modo e alla intimità di questa comunione, essi dipendono allora, dall'ampiezza della sicurezza reciproca dell'io e del tu, dall'ampiezza, appunto, della comunione degli intenti e del tendere verso le mete[15].

Tra i due soggetti in relazione vi è pertanto una comunità d'amore, in cui si intraprendono iniziative comuni e dove gli intenti dell'uno confluiscono in quello dell'altro. Inoltre, quando uno si accorge di una difficoltà, di un bisogno, di un desiderio dell'altro, prende su di sé tutto quanto e, laddove è necessario aiutare e sostenere, lo fa senza alcun problema. E se uno vuole sbrigarsela da sé, anche in questo caso non è solo affar suo, ma riguarda anche colui/colei che ama il quale/la quale lo sostiene per amore, perché l'altro/a è completamente accolto/a nella sua sfera. Si potrebbe affermare, ancora con Husserl che «[c]oloro che si amano non vivono l'uno vicino all'altro e con l'altro, ma l'uno nell'altro, potenzialmente e attualmente. […] condividono tutte le responsabilità, sono legati solidamente, pure nel peccato e nella colpa»[16].

Il condividere le responsabilità o quanto si vive non porta a una fusione tra i due amanti perché i due rimarranno sempre persone diverse, con vissuti propri, con qualità personali completamente differenti. Tuttavia, tale diversità non preclude il donarsi reciproco che è l'essenza dell'amore. Infatti, se vien meno la reciprocità non è possibile neanche l'amore. Amare è un atto libero. Infatti, a differenza dell'innamoramento, che è una sorta di affezione, uno stato che si subisce, l'amore è un atto, un darsi reciproco: si sceglie liberamente di donarsi e si accetta liberamente quanto viene donato. In tale azione c'è un riconoscimento delle libertà. Quando ciò non accade, quando una relazione è contrassegnata dalla sopraffazione e dalla sottomissione, lo spazio dell'incontro viene occupato totalmente da uno dei due soggetti che annulla la libertà, vitale, per un rapporto d'amore. A questo punto la relazione non è più tale perché i soggetti non si rapportano l'uno l'altro in modo paritario ma si verifica una sorta di *reductio ad unum:* un soggetto fagocita l'altro. La differenza, alla base della struttura duale della relazione, viene annullata. L'altro non è amato per la sua unicità, ma ridotto a oggetto da gestire a proprio piacimento. Nel momento in cui ciò si verifica, il soggetto sopraffattore, oltre a usare violenza nei confronti del soggetto più debole, non ha la possibilità di guardarsi e di comprendersi attraverso la controparte. Non c'è più comprensione empatica, dialogo, messa in discussione di sé stesso. Si rimane soli, prigionieri di sé, dei propri fantasmi e delle proprie paure senza possibilità di uscita. E tanto più si rimane chiusi nel

---

15 - Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II,* Nr 9, pp.172-175, in E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi,* a cura di A. Ales Bello, Studium Edizioni, Roma 2022, p. 81.

16 - *Ibid.,* p. 83.

labirinto delle proprie passioni, tanto più queste crescono a dismisura fino a sfociare nella violenza.

Una relazione, e tanto più una relazione d'amore, si basa sul reciproco riconoscimento e ciò, più che un diritto, è un obbligo in quanto il diritto, secondo S. Weil, è efficace solo se viene riconosciuto mentre «L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. […] L'obbligo lega solo gli esseri umani»[17]. Riconoscere l'altra persona vuol dire considerarla portatrice di una propria dignità, di una propria personalità e di un proprio mondo di valori. L'altra persona è come me e, dunque, va rispettata così come rispetto me stesso, dal momento che «non è possibile scegliere sé stessi come persona, senza fare contemporaneamente la stessa scelta anche per gli altri»[18].

L'amore è quanto di più libero esista e, per essere autentico, deve essere sempre connotato dal dono di sé. Il desiderio che mira unicamente a conquistare qualcosa per sé senza donarsi o che aspira a ridurre l'altro a sé non è amore.

5. I giovani e l'amore

Il rapporto dei giovani con l'amore è cosa assai complesso, soprattutto in questo momento storico, dopo gli anni della pandemia che hanno segnato profondamente il vissuto di una generazione a cui sono state negate, in un momento cruciale della loro crescita, le relazioni con i coetanei. E questo, secondo G. Pietropolli Charmet, ha provocato «[u]n disastro educativo ed evolutivo imprevisto, una sofferenza molto diffusa, seria, profonda, difficile da capire e risolvere»[19].

Tra le tante difficoltà c'è quello che Lancini definisce *narcisismo familiare,* caratterizzato da aspettative altissime da parte dei genitori verso i propri figli, che spesso vengono deluse *all'apparir del vero* e che quindi necessitano, per essere superate, di terapia familiare. Ciò ha, comunque, prodotto, nella gran parte dei casi, giovani cresciuti sempre al centro dell'attenzione, almeno di quella familiare, a cui tutto è dovuto e a cui si è cercato di evitare ogni dispiacere e/o delusione per salvaguardare il loro benessere psicologico. Ma nel momento in cui i giovani non riescono a realizzare le aspettative familiari, o i valori assimilati nella famiglia non coincidono con il contesto in cui si muove, allora si manifestano conflitti e sofferenza personale: ansia, disturbi psicosomatici, comportamenti aggressivi e trasgressivi etc.

---

17 - S. Weil, *La prima radice,* Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 2017, pp. 10-11.

18 - M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale,* tr. it. C. Marseguerra, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 198.

19 - G. Pietropolli Charmet, *Gioventù rubata,* BUR Rizzoli, Milano 2022, p. 74.

A questo quadro parziale, bisogna aggiungere altri elementi. Durante l'adolescenza il giovane si scontra con cambiamenti fisici legati alla crescita. Si passa da un corpo di bambino a uno di adolescente e spesso quello che si va configurando non è il corpo che si era immaginato, non è quello che corrisponde ai canoni imposti dalla società e dal mercato. Inoltre, gli adolescenti di oggi devono costruire la propria identità personale e sessuale e ciò è un processo molto più complesso rispetto al passato, perché la differenza tra il ruolo maschile e quello femminile è sempre più sfumata. Inoltre, genitori non rappresentano più quel laccio che impediva loro di raggiungere la libertà e dunque la loro identità. In passato i giovani, almeno per una fase della loro vita, erano certi di non voler essere come i loro padri e le loro madri e questo consentiva loro una maggiore consapevolezza; davano un senso nuovo alla loro vita, diverso da quello dei loro genitori. E tale presa di coscienza permetteva loro di crescere. Oggi, il conflitto generazionale si è attutito. I genitori sono sempre più amici dei propri figli; a loro viene riservata ogni forma di attenzione e di benessere materiale e ciò rischia di non renderli autonomi perché, da un lato, i figli sono consapevoli di quanto viene fatto per loro, per cui se non rispondono alle aspettative genitoriali si sentono in colpa, dall'altro non riescono a prendere le distanze da un affetto che soffoca ogni forma di libertà.

All'interno di tale situazione, complessa, si pone la questione della relazione d'amore. Spesso ai giovani non è chiaro, ma solo perché nessun adulto glielo ha spiegato, cosa si intenda con amore e cosa con innamoramento. Inoltre, sempre più di frequente, per i motivi suddetti, la relazione d'amore è legata alla ricerca di sé, serve loro, come ogni esperienza, per il consolidamento della loro identità. Nell'altro/a si ricerca l'anima gemella, una parte di sé, l'identico in cui guardarsi. L'altro/a non lo si accoglie o lo si ama nella sua differenza e alterità; la relazione non viene vissuta come un'opportunità di arricchimento e di crescita personale. L'adolescente investe l'oggetto d'amore/ innamoramento di valore solo perché questo rafforza il narcisismo personale. Non vive quell'accogliersi vicendevole e il darsi l'uno all'altro in maniera libera e gratuita, e questo per diversi motivi. Si teme la dipendenza dall'altro e la sofferenza che la fine di un rapporto potrebbe causare. Ciò non fa vivere in pienezza il rapporto d'amore, inducendo sempre più spesso i giovani ad avvicinarsi a forme surrogate di amore. Il sexting in cui tanti adolescenti sono incappati, se da un lato nasce dal loro desiderio di essere visti, per sentirsi amati e accettati, dall'altro evidenzia un non riuscire «a trovare un compromesso accettabile tra i propri bisogni affettivi e la dimensione del legame di dipendenza, senza che questi rappresentino per lui una pericolosa minaccia per l'integrità del

Sé e per la propria autonomia»[20]. Anche la preoccupazione che si possa sparire dalla mente della persona di cui si è innamorati fa vivere nel timore costante oppure porta il giovane a evitare qualsiasi rapporto. E quando il rapporto finisce, perché non rispecchia il proprio sé, allora «può essere o maleficato e attaccato, oppure ignorato in modo sprezzante, congelato, distanziato ed estromesso dalla mente in quanto non all'altezza»[21]. Anche la fine del rapporto non viene vissuta come un'occasione per capirsi e per crescere.

Infine, tra le paure vissute dai giovani vi è anche quella di non essere sessualmente adeguati. Questo è uno dei motivi per cui sempre più giovani, per non avere problemi di invischiarsi in legami che implicherebbero una performance sessuale, che temono di non gestire bene e che, quindi, comprometterebbe il benessere personale, cercano solo rapporti occasionali, saltuari in cui non c'è necessità di mettersi in gioco, perché manca progettualità e relazione affettiva.

Il narcisismo familiare, genitori sempre più presenti, la paura della sofferenza, il timore di perdere la propria indipendenza, una società sempre più esigente, che propone modelli impossibili, blocca molti giovani dal vivere in pienezza e semplicità l'amore. Ciò sta rendendo la loro vita meno ricca e profonda perché l'amore è una fonte di conoscenza insostituibile perché insegna la gratuità, il dono, la condivisione, l'intimità, la libertà e anche la sofferenza.

6. Il ruolo degli adulti

Oggi, più che mai, ci si trova di fronte a un bivio: lasciare che i giovani crescano proiettati unicamente su sé stessi, senza uscire dal labirinto della propria mente e del proprio narcisismo, oppure iniziare a riflettere seriamente e concretamente sull'educazione in vista di uno sviluppo integrale della persona, che offra loro una nuova visione di sé, degli altri e del mondo?

Di fronte a tali urgenti questioni, è necessario dare risposte, trovare strategie per entrare nei cuori e nella mente dei giovani in modo da fornire loro le chiavi interpretative per capire sé stessi e per relazionarsi adeguatamente con gli altri e con il mondo e da aiutarli a comprendere il significato profondo dell'amore. A tal fine è necessario affrontare la questione antropologica, compito dei filosofi, e riflettere sul senso dello stare al mondo o quanto meno sul senso che si intende dargli. Bisogna riprendere in mano la matassa dell'educazione, compito non solo di specialisti, ma della comunità tutta, perché nella formazione entrano una moltepli-

20 - M. Lancini - L. Cirillo - T. Scodeggio - T. Zanella, *L'adolescente. Psicopatologia e psicoterapia evolutiva,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2020, p. 163.

21 - *Ibid.,* p. 151.

cità di fattori che i soli genitori, o i singoli insegnanti non sono in grado di vedere nella loro globalità. Educare è complesso perché i giovani devono imparare a incontrare la realtà e ciò comporta:

> l'apertura a ciò che non è previsto; il coraggio di rischiare; uno sguardo sensibile a quanto è caratteristico; una capacità di giudizio […] sicurezza nella decisione – e, dietro tutto, un fiuto, una intuizione del senso insito in ciò che sta accadendo e della necessità di intervenire, del modo di disporre e guidare…[22].

I giovani non vanno lasciati a sé stessi, devono essere guidati nell'incontro con la realtà, perché non tutti sono in grado autonomamente di porsi le domande giuste e di trovare le giuste risposte. E se non vengono guidati rischiano di trovare sulla loro strada "*cattivi maestri"* pronti ad accompagnarli e a irretirli. Non è un caso che nell'etimologia del termine educazione ci sia *educere*, condurre, e quindi i giovani vanno indirizzati, perché in assenza di guide, persone a cui affidarsi e domandare, si rischia, secondo M. Zambrano, di rimanere chiusi nel labirinto della mente umana, come il Minotauro, pieno di impeto ma senza alcuna possibilità di uscita[23].

Gli adulti devono sentirsi investiti della responsabilità educativa, rispondere razionalmente e intenzionalmente alla necessità di formare le nuove generazioni e di farlo con gratuità. Tale compito non riguarda unicamente gli specialisti del settore, ma coinvolge la comunità tutta[24], che deve farsene carico attraverso una rete educativa, che coinvolga genitori, associazioni, scuole etc... E. Stein ritiene che la comunità debba avere tale obiettivo, perché altrimenti i giovani non riusciranno a realizzarsi pienamente e la comunità stessa non sarà in grado di sostenere le sfide che il tempo impone[25]. Il sostegno alla piena realizzazione dei singoli, che sottende un serio percorso formativo, è sinonimo di una comunità che per crescere ha bisogno del contributo di tutti. I giovani sono inseriti all'interno di realtà ampie che in-

---

22 - R. Guardini, *Etica,* Morcelliana, Brescia 2001, p. 888.

23 - Cfr. M. Zambrano, *Per l'amore e per la libertà,* Marietti 1820, Genova-Milano 2008, pp. 118-119.

24 - M. Cacciari in *Sulla responsabilità individuale* scrive: «Una comunità da cui sia radicalmente espunta ogni traccia di relazione donativa, una comunità in cui il rapporto intersoggettivo abbia perduto qualsiasi rapporto con la relazione donativa, cessa di essere tale; anche dal punto di vista puramente economico, essa non può in alcun modo reggersi. Una società in cui tutte le relazioni, tutti i rapporti, siano il frutto di un calcolo, e dunque siano stati ridotti a scambio, a *commercium,* a negozio, non si reggono più neppure economicamente. Una società in cui tutto il dovere appaia sotto l'aspetto dell'*officium* e in cui non si debba più donare, in cui la relazione donativa appaia o come qualcosa di veramente superfluo o come un semplice sacrificio, nel senso banale del termine, non potrà che esperire la crisi radicale degli stessi fondamenti economici da cui è comunque regolata» (M. Cacciari, *Sulla responsabilità individuale. Conversazione con M. Cacciari,* Servitium editrice, Bergamo 2002, p.19).

25 - Cfr. E. Stein, *Potenza e Atto*, Città Nuova, tr. it. di A. Caputo, a cura di A. Ales Bello, Roma 2003, p. 215.

teragiscono profondamente tra di loro e che quindi hanno ricadute profonde nella loro vita. Questo è il motivo per cui sono necessari diversi *punti di osservazione* per guidare il giovane nella formazione di sé e dei suoi affetti.

Gli adulti, la comunità, pertanto, hanno il compito di insegnare ai giovani a guardarsi dentro, per capire chi siano e cosa desiderino; devono accompagnarli alla consapevolezza che l'altro/a non è un uguale a sé stesso ma è diverso e tale diversità è per lui/lei un'opportunità di crescita perché senza l'altro/a non è possibile la costruzione della propria identità. I giovani vanno educati al rispetto di sé, del proprio corpo, della propria individualità non per indurli a rintanarsi nel proprio io ma, al contrario, per aprirli al mondo, per insegnare loro a non aver paura amare e di darsi all'altro senza timore di perdere le proprie sicurezze e di esporsi al fallimento.

L'educazione agli affetti è un aspetto importante nella formazione. Husserl, come abbiamo visto, ritiene che coloro che si amano vivano l'uno nell'altro, legati in modo solido, nella responsabilità, nella colpa. Ciò vuol dire che nell'amore c'è una piena condivisione tra gli amanti, apertura incondizionata e libero dono di sé. L'amore non fa alzare né barriere né muri, per cui, da un certo punto di vista, si diviene più vulnerabili e questo incute timore soprattutto nei giovani odierni cresciuti nel narcisismo, nel successo a tutti i costi e in qualsiasi campo. Per questo motivo si va alla ricerca di surrogati dell'amore, in cui il benessere momentaneo diviene l'obiettivo principale tralasciando impegno e la responsabilità, requisiti importanti nella costruzione di una relazione d'amore. Solo l'uscita dalla logica dell'autoreferenzialità narcisistica che sfocia nell'anaffettività sociale, nell'adolescenza che si prolunga sempre di più e che è sempre meno propensa al rapporto d'amore, può condurre a un approccio relazionale più maturo. Per giungere a questo è necessario un percorso formativo che porti alla *competenza* affettiva in cui, secondo Rossi,

> [t]roviamo compresa la conoscenza di sé in quanto componente di legami affettivi e sociali e portatore di emozioni e sentimenti, la capacità di comprendere scelte autonome sul piano affettivo, morale e sociale, la capacità di confrontarsi con valori di riferimento diversi dai propri, la capacità di avviare e mantenere relazioni interpersonali positive con tutti [...] nonché la capacità di comprensione e partecipazione empatica[26].

Conoscere e gestire la propria affettività è sinonimo di libertà perché la consapevolezza di sé e delle proprie difficoltà è un primo stadio per il loro superamento. Comprendere cosa accade in se stessi permette di trovare le motivazioni giuste per oltrepassare il limite. Ma, affinché i giovani giungano a una maturità affettiva c'è

26 - B. Rossi, *Pedagogia degli affetti,* cit., p. 57.

bisogno di adulti educatori che facciano un percorso insieme a loro, che li guidino nella gestione delle emozioni, a distinguere ciò che è bene e ciò che è male, che insegnino loro che un rifiuto, un fallimento in amore non mettono a rischio la propria persona, ma rappresentano tappe di crescita e di formazione. Bisogna, in altre parole, prendersi cura del giovane, cura che non è semplicemente un trasmettere comportamenti dettati dall'istinto di sopravvivenza, ma è ciò che «trasforma l'essere – l'uno-accanto – all'altro [...] in un con-essere, rendendo possibile una relazione che conserva la dignità dell'esistenza umana»[27].

Il rischio d'esistere. Brevi(ssime) riflessioni quasi conclusive

Per concludere, ove mai sia possibile farlo per un argomento come l'amore, e in modo particolare per l'amore vissuto dai giovani, è opportuno fare delle riflessioni più generali, per inserire il rapporto d'amore all'interno di un contesto più ampio.

L'esistenza, direbbe J. Dewey, è «un gioco d'azzardo. Il mondo è una sorta di teatro del rischio; è incerto, instabile [...]. I suoi pericoli sono irregolari, incostanti, non se ne possono prevedere i tempi e le stagioni»[28], per cui vivere significa affrontare tutti i rischi che questo comporta. Se l'esistenza presenta un margine di incertezza tanto elevato, è necessario che i giovani imparino a sostenerlo. L'essere preparati e la formati a tutto questo permette di affrontare l'insuccesso, le sofferenze, i dolori non come fallimenti personali ma come momenti di passaggio che, pur lasciando segni indelebili, sono momenti di vita, di crescita verso una più profonda consapevolezza personale.

Educare al divenire, al cambiamento, al rischio, insegna ad attivare la libertà della decisione che schiude nuovi orizzonti e un tempo nuovo, che è il tempo della vita. Attraversare la sofferenza della perdita, anche della perdita dell'amore, rende inevitabilmente più forti e consapevoli. A tal proposito Anne Dufourmantelle, che del rischio ha fatto la cifra della sua esistenza, scrive:

> Siamo tutte Euridice. Portiamo il suo numero e il suo nome in noi. Abbiamo amato e siamo state amate e abbiamo perduto l'amore, siamo scomparse molto lontano in quel che viene chiamato inferno, laddove nessuno più viene pianto. Un giorno qualcuno è venuto a cercarci affrontando la notte e la desolazione, dandoci la possibilità di avere un corpo vivo amato – e di risalire verso la vita [...]. Euridice ci ricorda che la morte può riprenderci in ogni momento, in tutte le sue forme: dalla rinuncia al sacrificio, dall'anestesia all'inadempienza. Ci ricorda che prendere il rischio di "non morire ancora" è una scommessa che alla fine perde-

27 - V. Iori, *Filosofia dell'educazione*, Guerini Studio, Milano 2000, p. 186.

28 - J. Dewey, *Esperienza e natura,* a cura di P. Bairati, Mursia, Milano 1990, p. 49.

remo, ma dopo aver attraversato con maggiore o minore pienezza e gioia, e soprattutto intensità, questa vita[29].

Pertanto, prendersi il rischio dell'amore vuol dire incontrare l'altro/a, condividere la propria vita con lui/lei, comprendersi, mettersi in gioco, in altre parole: vivere. Ma tutto questo passa attraverso l'educazione la quale risveglia «[a]lla realtà in modo che la realtà non sommerga l'essere e ciò che gli è proprio, non lo opprima né precipiti su di lui; educare significa fare in modo che non esca dalla realtà, in mancanza di quell'assistenza che l'essere umano deve pagare come pegno costante a tutto ciò che lo circonda»[30].

ANNA MARIA PEZZELLA
Docente di Filosofia dell'educazione presso la Pontificia Università Lateranense
a.pezzella@pul.it

29 - A. Defourmantelle, *Elogio del rischio,* tr. it. M. Porro, Vita e Pensiero, Milano 2020, p. 208.
30 - M. Zambrano, *Per l'amore e per la libertà,* cit., p. 159.

«Quel gioco superiore» nel dramma della parola: Tzvetan Todorov lettore di Dostoevskij

di Serena Meattini

The contribution addresses the theme of love through the interpretation of Notes from the Underground *proposed by Tzvetan Todorov in 1978. After an initial bibliographical and editorial overview, the elements that characterize the reading of Dostoevsky's novel are highlighted, with particular attention to the difference between the attitude of the "man from the underground" and Lisa's gesture presented in the final pages of the novel. This difference refers to two alternative ways of conceiving the recognition and the "need" of the other, preluding, in turn, to the discussion of the distance between Lisa and Prince Myškin, in* The Idiot.

Keywords: Tzvetan Todorov, Dostoevskij, Ethics, Love, Recognition

Nell'arco del suo percorso intellettuale Tzvetan Todorov si è misurato a più riprese con la lettura di Dostoevskij, anche attraverso il filtro dell'interpretazione offerta da Michail Bachtin, autore di capitale importanza per lo sviluppo dello stesso pensiero todoroviano[1]. In tale contesto, l'amore, «Quel gioco superiore» richiamato nel titolo, svolge un ruolo essenziale. La riflessione che segue non ha la pretesa di fornirne una trattazione esaustiva, ma semplicemente di richiamare alcune pagine significative per il tema che qui ci interessa attraverso l'analisi di *Memorie dal sottosuolo*, rinvenibile in un contributo pubblicato da Todorov nel 1978, per poi prolungare tale lettura in direzione di quella relativa al personaggio de *L'idiota* e tentare di definire ulteriormente i contorni dell'amore. Rispetto al pensiero di Todorov non verranno richiamate le difficoltà interpretative ed editoriali che ne investono la visione d'insieme, tuttavia, risulta doveroso precisare la prospettiva alla base della riflessione qui proposta, quindi una concezione il più possibile unitaria della produzione todoroviana, nella convinzione che al suo interno si presentino meno delle rivoluzioni che delle evoluzioni, segno di uno sviluppo le cui revisioni non è fecondo leggere come cesure nette o «cambi di rotta»[2].

1. «Quel gioco superiore»: l'analisi todoroviana di Memorie dal sottosuolo

L'analisi di *Memorie dal sottosuolo* è al centro di un saggio pubblicato in due sedi differenti nel 1978, in una fase del pensiero todoroviano nella quale l'iniziale interesse per la poetica si amplia verso quella che, in parziale accordo con altri studiosi, potremmo definire *simbolica-etica*[3].

Il contributo compare per la prima volta nella raccolta *I generi del discorso*, all'interno della seconda parte dedicata all'analisi letteraria, semplicemente con il titolo *Ricordi dal sottosuolo* (*Notes d'un souterrain)*[4]. Lo stesso testo troverà spazio

1 - Cfr. T. Todorov, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981; tr. it. *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990.

2 - Per una lettura complessiva ci permettiamo di rinviare ai nostri: S. Meattini, *Tra etica ed estetica: l'intersoggettività in Tzvetan Todorov*, pièdimosca, Perugia 2023; Ead., *L'altro e l'io: l'essere umano nel pensiero di Tzvetan Todorov*, in M. Marianelli - L. Mauro - M. Moschini - G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia in una prospettiva antropologica*, vol. 3. Periodo contemporaneo, Ristampa rivista e ampliata, Città Nuova, Roma 2023, pp. 611-616.

3 - In questa direzione si è mossa Fanny Lorent, sebbene mantenendo distinti i due periodi: la "simbolica (1971-1978)" e l'"etica (1979-1987)", cfr. F. Lorent, *Tzvetan Todorov, auteur, éditeur. Au rythme de la collection et de la Revue Poétique*, in «Suite française» 2018/1, pp. 124-139.

4 - T. Todorov, *Les Genres du discours*, Seuil, Paris 1978; tr. it. *I generi del discorso*, Nuova Italia, Firenze 1993. Si tratta di una raccolta di scritti redatti tra il 1971 e il 1977.

all'interno della seconda edizione della raccolta *Poetica della prosa* (1978), pubblicata per la prima volta sette anni prima con saggi redatti tra il 1964 e il 1969[5]. Merita ricordare che nel 1978 *Poetica della prosa* non si presenta come una semplice riedizione, ma in veste totalmente rinnovata: proponendo solo alcuni contributi della prima edizione cui se ne aggiungono tre tratti da *I generi del discorso*. Il criterio di selezione è dettato dalla pertinenza rispetto al *Racconto*, come suggerisce il sottotitolo aggiunto *ex novo* nell'edizione del 1978[6]. Tra i tre contributi presi a prestito da *I generi del discorso* figura anche quello che qui ci interessa, che nella riedizione di *Poetica della prosa* assume il titolo di *Il gioco dell'alterità. Memorie dal sottosuolo* (*Le jeu de l'altérite: Notes d'un souterrain*)[7]. Se la scelta di indicare l'opera analizzata nel sottotitolo è una costante di tutti i capitoli che compongono quel volume, la prima parte del titolo (*Il gioco dell'alterità*), lascia intravedere chiaramente l'interesse per «l'altro» che la critica ha spesso, ed erroneamente, considerato una novità introdotta da *La conquista dell'America* (1982) nel decennio successivo[8]. Questo aspetto merita attenzione perché la riflessione sull'alterità è al centro della lettura che Todorov propone di Michail Bachtin già verso la fine degli anni Settanta (1979-1981), la quale risulta centrale per la comprensione dell'interpretazione todoroviana di Dostoevskij e, più ampiamente, per il pensiero dell'autore stesso.

Dal momento che oltre al titolo non vi sono variazioni significative nella seconda edizione del testo, prenderemo come riferimento la prima apparizione, quindi la versione edita in *I generi del discorso*.

Fin dalle prime battute Todorov chiarisce l'intento con cui si accosta alla pagina dostoevskijana, e in particolare al testo delle *Memorie*, con riferimento all'importanza di formulare una lettura che prenda le distanze da «l'errore abituale della critica d'interpretazione», che sostanzialmente consiste nel considerare le idee a

---

5 - Id., *Poétique de la prose*, Seuil, Paris 1971.

6 - Id., *Poétique de la prose (choix) suivi de Nouvelles recherches sur le récit*, Seuil, Paris 1978, tr. it. *Poetica della prosa. Le leggi del racconto*, Bompiani, Milano 1995. All'interno di questa selezione non hanno trovato posto i seguenti saggi: *L'héritage métodologique du formalisme* (1964); *Language et littérature* (1966); *Poétique et critique* (1966); *Introduction au vraisemblable* (1967); *La parole selon Constant* (1967); *Les phantômes de Henry James* (1969); *Le nombre, la lettre, le mot* (1969); *L'art selon Artaud* (1969); *Les transformations narratives* (1969); *Comment lire?* (1969). Inoltre, nell'edizione italiana non ha trovato traduzione *Les transformations narratives*, presente nell'edizione del 1978 in lingua francese, cfr. Id., *Poétique de la prose (choix) suivi de Nouvelles recherches sur le récit*, cit., pp. 171-131.

7 - Cfr. Id., *Poetica della prosa*, cit., pp. 137-169. Gli altri saggi presi a prestito da *I generi del discorso* sono: *Conoscenza del vuoto. Cuore di tenebra* (*ibid.*, pp. 171-186) e *La lettura come costruzione* (*ibid.*, pp. 187-203).

8 - Cfr. Id., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982; tr. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984.

prescindere dalla loro collocazione all'interno di un romanzo[9]. Per cui l'analisi proposta da Todorov nasce come risposta alla sfida di considerare al contempo il Dostoevskij romanziere unitamente alle concezioni filosofiche che se ne possono trarre.

Nella prima sezione del contributo, dal titolo *L'ideologia del narratore*, l'attenzione viene portata sulla «coscienza» e sulla «ragione» come due temi centrali nell'argomentazione del narratore, che dominano soprattutto la prima parte del romanzo. Ma questa che, evidentemente, è una riflessione incentrata sul piano filosofico-concettuale sembra trovare integrazione nella sezione successiva, intitolata *Il dramma della parola*, dove viene precisato che nelle *Memorie* «Più che alla pacata esposizione di un'idea [...] assistiamo alla sua *messa in scena*. E disponiamo, come è giusto in una rappresentazione drammatica, di molti *ruoli*»[10]. Qui, l'influenza di Bachtin è già operante e si intreccia armoniosamente con gli intenti del Todorov interprete di Dostoevskij, come risulta chiaro dall'insistenza sulla dimensione relazionale, del testo e del linguaggio, che spiega l'uso frequente della nozione di «discorso», lasciando trasparire una prospettiva di tipo dialogico[11]. È su questo sfondo che deve essere letta la proposta di sostituire la descrizione di idee stabili rinvenibili nel testo, con il senso che possiamo trarre dalla loro rappresentazione drammatica, imprevedibile e dialogica. Si tratta di una distinzione che anni dopo Todorov restituirà con i termini di «verità conforme» e «verità in-divenire», distinguendo l'oggettività e la transitività della prima e l'apertura all'orizzonte di senso della seconda, seppure considerandole entrambe all'interno di una costante articolazione, per la quale in differenti rapporti – scienza-letteratura; comunicazione razionale-comunicazione simbolica; ecc. – non si può decidere di rinunciare a nessuna delle due parti in gioco[12].

Iniziamo a intravedere lo sfondo sul quale l'amore farà la sua comparsa, che non è quello della trattazione filosofica, ma della narrazione «polifonica» evidenziata da Bachtin e tradotta da Julia Kristeva con il termine «intertestualità»[13]. In

---

9 - Id., *I generi del discorso*, cit., p. 146.

10 - *Ibid.*, p. 152.

11 - Cfr. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, Seuil, Paris 1970; tr. it. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002.

12 - T. Todorov, *Les morales de l'histoire*, Grasset&Fasquelle, Paris 1991, tr. It. *Le morali della storia*, Einaudi, Torino 1995, p. 141.

13 - Cfr. J. Kristeva, *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, in «Critique», 239 (1967), pp. 438-465. Ora in *Sēmeiōtikē. Recherches pour une sémanalyse* [1969], tr. it. *Sēmeiōtikē. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 119-143. Ripubblicato anche in A. Ponzio (ed.), *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e del marxismo*, Dedalo, Bari 1977, pp. 105-137. Sulla pertinenza della nozione di intertestualità per la comprensione della concezione antropologica todoroviana, in relazione alla nozione

questo dialogo, tra testi e discorsi, si inseriscono i differenti «ruoli» indicati con alcuni pronomi personali: «essi», rinviante ai discorsi anteriori, rinvenibili nel contesto culturale e che i lettori riescono a riconoscere; «voi», riferito all'interlocutore rappresentato che nel corso delle *Memorie* diviene sempre più preciso; «l'io sdoppiato», che oscilla tra il discorso del narratore e il commento metalinguistico[14]. È così che, in accordo con l'interpretazione bachtiniana Todorov afferma:

> Preso in questo gioco, l'enunciato perde ogni stabilità, oggettività, impersonalità: non esistono più idee assolute, le idee sono divenute fragili quanto il mondo che le circonda. [...] La "Rivoluzione copernicana" di Dostoevskij, consiste appunto, secondo Bachtin, nell'avere annullato tale impersonalità e solidità dell'idea. Qui l'idea è sempre "interindividuale e intersoggettiva" [...le idee] cessano di essere essenze immutabili per integrarsi in un più vasto circuito della significazione, in un immenso gioco simbolico[15].

Questo dinamismo, che il termine «enunciato» esprime più chiaramente di quello di «frase», presenta, o meglio «rappresenta» senza mai formularla esplicitamente, la logica che guida gli eventi e l'esistenza dell'uomo del sottosuolo: «la logica dello schiavo e del padrone», da cui traspare un riferimento critico a Hegel che resterà costante in tutto il pensiero todoroviano e sarà un ulteriore elemento di condivisione con Bachtin[16]. La dialettica dello schiavo e del padrone spiega il costante scacco cui giunge la ricerca di uguaglianza e vendetta del protagonista nel corso della seconda parte del racconto, intitolata *A proposito della neve bagnata*, il cui esito oscilla tra l'umiliazione e la compensazione[17]. Eppure, per quanto opera-

---

di intersoggettività, ci permettiamo di rinviare a S. Meattini, *Tra etica ed estetica: l'intersoggettività in Tzvetan Todorov*, cit., in particolare pp. 75-148. Nell'analisi delle Memorie la questione appare in filigrana quando Todorov scrive: «Come è impossibile concepire l'uomo semplice e autonomo, così di un soggetto piuttosto che non riflesso di altri testi, gioco fra gli interlocutori. Non ci sono due problemi, uno relativo alla natura dell'uomo, l'altro del linguaggio; uno situato nelle "idee", l'altro nella "forma". Si tratta proprio della stessa cosa» (T. Todorov, *I generi del discorso*, cit., p. 169).

14 - Cfr. *ibid.*, pp. 154-155.

15 - *Ibid.*, pp. 156-157.

16 - Cfr. *ibid.*, p. 160; Id., *Michail Bachtin*, cit.; Id., *Émile Benveniste, vita di uno scienziato*, in Id., *I libri e la vita*, cit., pp. 349-366.

17 - La questione del riconoscimento è al centro della trattazione offerta in Id., *La Vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris 1995; tr. it. *La vita comune. L'uomo è un essere sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2023. In quelle pagine Todorov rivendica l'importanza del riconoscimento, considerato come bisogno esistenziale, ne affronta i vari aspetti e le differenti forme nelle quali si presenta, muovendo una decisa critica alla «lotta» presentata nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, con particolare riferimento all'interpretazione offerta da Alexandre Kojève, cfr. *ibid.*, pp. 38-47. Todorov è fermo nel sottolineare la parzialità della dinamica di riconoscimento innescata tra servo e padrone, la quale non solamente opera una serie di riduzioni che non consentirebbero di mettere realmente a fuoco la formazio-

tiva, tale logica è per Todorov il tentativo di dissimulare un «presupposto fondamentale», che spiega la reale sottomissione a quella stessa logica:

> Questo centro, questa essenza a cui giungiamo ci riserva tuttavia una sorpresa: che consiste nell'affermare il carattere primordiale del rapporto con gli altri, nel porre nell'altro l'essenza dell'essere, nel dirci che il semplice è doppio [...] L'uomo del sottosuolo non esiste al di fuori del rapporto con gli altri, senza lo sguardo dell'altro. […] Uno sguardo, anche uno sguardo di padrone, è sempre meglio dell'assenza di sguardo [...]. Essere solo significa non essere più [...]. È dunque con un unico movimento che risultano rifiutate una concezione essenzialista dell'uomo e una visione obbiettiva delle idee[18].

In questo passaggio, riferito alla pagina dostoevskijana, trovano anticipazione alcuni temi che costituiranno il nodo del pensiero di Todorov: dall'interpretazione di Bachtin, la cui più compiuta formulazione è offerta dalla monografia del 1981, alla «scoperta che l'io fa dell'altro» narrata ne *La conquista dell'America* (1982), fino all'antropologia delineata in scritti come *La vita comune* (1995) e soggiacente alle letture di carattere storico-politico fatte tra gli anni Novanta e Duemila, passando per la critica dialogica formalizzata nella *Critica della critica* (1984)[19].

È nella concezione dell'alterità come costitutiva dell'identità che si intravede il cuore della lettura proposta dal nostro autore, nel «bisogno dello sguardo dell'altro» da cui traspare l'impossibilità di pensare l'identità a prescindere dalla relazione, una questione sulla quale Todorov non si stancherà di riflettere e che consente di identificare il suo pensiero come un pensiero dell' «intersoggettività»[20]. In tal

---

ne dell'autocoscienza, ma sarebbe solo una tra le varie alternative che tentano di compensare un processo di riconoscimento che non ha trovato una piena realizzazione. In tal senso, l'uomo del sottosuolo viene esplicitamente richiamato come soggetto ingabbiato nella logica della dialettica servo-padrone, mosso da quel bisogno esistenziale di riconoscimento che, tuttavia, non riesce a sanare se non nel dualismo tra vincitore e vinto: «O eroe, o nel fango: non c'era via di mezzo. Fu appunto questo la mia rovina, giacché quand'ero nel fango mi consolavo al pensiero che in un altro momento sarei divenuto un eroe, e il poter essere un eroe cancellava ai miei occhi qualsiasi fango: giacché si sa insozzarsi è una vergogna per un uomo ordinario, ma l'eroe sta troppo in alto perché qualcosa lo insozzi, e di conseguenza io potevo insozzarmi» (F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, Mondadori, Milano 2010, p. 70). Nelle pagine di *La vita comune* il riferimento al personaggio delle *Memorie* interessa soprattutto la distinzione tra «rifiuto della conferma (rifiuto)» – in quanto giudizio di valore che può esprimersi nei termini di un'approvazione o disapprovazione – e il «rifiuto di riconoscimento (negazione)», dove a essere ignorata, quindi negata, è l'esistenza stessa del soggetto. Cfr. T. Todorov, *La vita comune*, cit., pp. 118-120.

18 - Id., *I generi del discorso*, cit., pp. 166;168-169.

19 - Cfr. Id., *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Seuil, Paris 1984; tr. it. *Critica della critica. Un romanzo di apprendistato*, Einaudi, Torino 1986; Id., *La conquista dell'America*, cit.; Id., *La vita comune*, cit.

20 - Cfr. S. Meattini, *Tra etica ed estetica: l'intersoggettività in Tzvetan Todorov*, cit.

senso, non stupisce la conclusione per cui: «Il masochismo morale, la logica del padrone e dello schiavo, lo statuto nuovo dell'idea, partecipano tutti di una medesima struttura fondamentale, più semiotica che psichica, che è la struttura dell'alterità»[21].

Qual è il ruolo dell'amore all'interno di questa interpretazione? Todorov sembra occuparsene solo di sfuggita nelle ultime pagine, eppure è proprio «quel gioco superiore» a svolgere un ruolo fondamentale, la cui drammatizzazione è affidata al personaggio di Lisa, e che non solo costituisce un meccanismo alternativo a quelli descritti ma è anche il più esemplificativo di quella «struttura dell'alterità». Lo sguardo e i gesti della ragazza eccedono le logiche sottese agli atteggiamenti dell'uomo del sottosuolo e il passaggio su cui Todorov, giustamente, si concentra è quello presentato nel capitolo X della seconda parte, quando in risposta a una lunga serie di insulti, Lisa risponde con un abbraccio, inatteso e certamente immeritato da parte del suo interlocutore. Questo è il punto nevralgico della lettura: la verità di quel gesto, che getta in una crisi profonda l'uomo del sottosuolo, è incomprensibile sul piano del merito, sulla scorta di un riconoscimento inteso come lotta tra servo e padrone, poiché è solo in un'ottica di gratuità e di accoglienza della fragilità dell'altro che può essere letto. In tal senso, il protagonista delle *Memorie* sembra mancare degli strumenti necessari alla comprensione:

> Io ero talmente abituato a pensare e a immaginare ogni cosa secondo i libriccini che leggevo, e a figurarmi che al mondo fosse tutto tale e quale a come me l'ero dipinto io nelle mie fantasticherie, che non riuscì nemmeno a capirla, lì per lì, quella circostanza tanto strana. Ed ecco quel che accadde: Lisa per quanto offesa e schiacciata da me, capì molto di più di quanto io mi fossi immaginato. Capì, da tutto quel che le avevo detto, ciò che una donna capisce sempre prima d'ogni altra cosa, se ama sinceramente, e cioè: che io ero infelice. […dopo l'abbraccio] cominciai a singhiozzare come non m'era ancora mai accaduto, in vita mia... [...] i nostri ruoli adesso erano definitivamente mutati, poiché era lei adesso l'eroina, mentre io ero divenuto una creatura non meno umiliata e schiacciata di quanto lo era stata lei»[22].

L'uomo del sottosuolo non riesce a capire la reazione di Lisa perché è inserito in uno schema dialettico nel quale il bisogno esistenziale di riconoscimento non trova altra espressione che nel dualismo tra dominante e dominato. Per cui, la ragazza, nel cogliere la profonda infelicità del suo interlocutore lo avrebbe "vinto" e sottomesso. Così nel capitolo seguente, l'ultimo, il protagonista finalmente ammette:

---

21 - T. Todorov, *I generi del discorso*, cit., p. 170.

22 - F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pp. 142-144.

> Per tutta la mia vita non sono mai riuscito nemmeno a immaginare un altro tipo di amore, e sono arrivato a un punto tale che oggi penso, talvolta, che l'amore consista appunto nel diritto, volontariamente concesso da un essere amato di tiranneggiarlo. Anche nelle fantasticherie del mio sottosuolo non mi ero mai immaginato l'amore se non appunto come una lotta, e facendo in modo che cominciasse sempre dall'odio e finisse con una sottomissione morale, anche se poi non riuscivo mai a immaginare che potessi farmene, dell'oggetto di tale sottomissione[23].

Il gesto di Lisa esce chiaramente da tale schema ed è proprio questo il motivo per cui Todorov riconosce estrema importanza a quell'episodio, sebbene nelle poche pagine finali di quel contributo del 1978. Infatti, nel sottolineare il fatto che Lisa rifiuta simultaneamente il ruolo del padrone e dello schiavo poiché «ama l'altro *per lui*», Todorov pensa quella scena come il punto di svolta dell'intero racconto, tale da «giustificarne la compiutezza»[24]. Così, al «dialogo» filosofico tra l'uomo del sottosuolo e gli «essi» sulla concezione antropologica, si affianca quello sull'amore che emerge nel confronto con Lisa. Il piano della verità sul quale si colloca il primo trova compimento solo in quello morale, di cui è espressione il secondo, punto di apertura sulla profondità dell'essere umano.

> L'abbraccio senza parole, il bacio silenzioso: superamento del linguaggio, ma non rinuncia al senso. Il linguaggio verbale, la coscienza di sé, la logica del padrone e dello schiavo: tutti e tre si ritrovano dalla stessa parte, restano appannaggio dell'uomo del sottosuolo. Infatti il linguaggio [...] conosce soltanto il linguistico, la ragione conosce soltanto il ragionevole, cioè una ventesima parte dell'essere umano. La bocca che non parla più ma bacia, introduce il gesto e il corpo [...] interrompe il linguaggio ma instaura, tanto più vigorosamente, il circuito simbolico. Il linguaggio sarà superato non dal silenzio altero che incarnano "l'uomo della natura e della verità", l'uomo d'azione, ma da quel gioco superiore cui obbedisce il gesto puro di Lisa[25].

2. Oltre l'eroismo: da Lisa a Myškin e ritorno

L'analisi todoroviana di *Memorie dal sottosuolo* si conclude con una riflessione di Dostoevskij sull'amore, appuntata in un taccuino dopo la morte della prima moglie. Una citazione destinata a tornare in numerose occasioni nel corso delle riflessioni dedicate da Todorov allo scrittore russo, quasi sempre accompagnata dal riferimento a *L'idiota*, di cui si trova un rapido cenno anche nelle pagine del 1978.

---

23 - *Ibid.*, p. 145.
24 - *Ibid.*, p. 171.
25 - *Ibid.*, p. 173.

Ora, il passo del taccuino è quello nel quale si legge che «Amare l'uomo come se stessi è impossibile, secondo il comandamento di Cristo» eppure è nel combattere tale impossibilità, nell'«annientare quell'io, [nel] darlo interamente a tutti» che risiede «la suprema felicità»[26].

La figura di Myškin appare accanto alla citazione del taccuino come per contrasto, o un fallimento solo accennato, in un contributo del 1998 dedicato a Joseph Franck lettore di Dostoevskij, seguita dall'invito a iniziare a pensare «con» quest'ultimo, senza considerarlo un filosofo né un «predicatore»[27]. Questi due elementi tornano nella parte conclusiva di *Les Aventuriers de l'absolu* (2006), dove il nesso risulta sicuramente più chiaro grazie alla riflessione sul personaggio de *L'idiota*, significativamente, con riferimento all'analisi della nota espressione «La bellezza salverà il mondo» a lui riferita[28]. Il principe Myškin incarna l'amore agapico, la carità compassionevole e priva di egoismo, per la quale il personaggio assume una posa cristica che, tuttavia, risulta tragica. L'amore del protagonista provoca degli effetti indesiderati ed è, in tal senso, fallimentare e non esemplare. Uno scacco che, secondo Todorov, intende ricordare che «Il mondo non è popolato da eroi, ma da esseri comuni; la presenza di un vero santo in mezzo a loro crea più drammi che felicità»[29]. Ed è in questo contesto che torna la prima parte della citazione dei taccuini, come una sorta di ammonimento per l'atteggiamento di Myškin, ma possiamo anche leggervi un'apertura sulle possibilità concrete che la bellezza ha di salvare il mondo. Una bellezza popolata da ombre, imperfetta, umana, la cui misura non è «l'infinito», ma il fragile equilibrio che la nostra incompletezza riesce a raggiungere. Una bellezza non eroica, che «salverà il mondo solo se, invece di essergli imposta dal di fuori, scaturirà dal mondo stesso», per cui: «Dostoevskij sembra lanciare quasi un avvertimento a tutti quelli che sono tentati di incarnare il bene, l'amore e il bello: [poiché] le buone intenzioni non bastano, rischiano perfino di causare delle catastrofi»[30].

In tal senso, è necessario distinguere l'eroismo di Myškin dall'umanità di Lisa. Quest'ultima non può essere definita anti-eroica, poiché esce da tale dialettica e incontra la dimensione quotidiana, la costitutiva fragilità dell'essere umano, nella quale si riflette il reciproco «bisogno dello sguardo dell'altro»[31]. Se il protagonista

---

26 - *Ibidem*.

27 - T. Todorov, *Lire et vivre*, Laffont, Paris 2018; tr. it. *I libri e la vita*, Garzanti, Milano 2019, p. 380.

28 - Id., *Les adventuriers de l'absolu*, Robert Laffont, Paris 2006; tr. it. *La bellezza salverà il mondo*, Garzanti, Milano 2010.

29 - *Ibid.*, p. 248.

30 - *Ibid.*, p. 249.

31 - Cfr. Id., *La vita comune*, cit.

de *L'idiota* tenta di incarnare il bene, la bellezza, la perfezione dell'amore, nell'abbraccio che la ragazza rivolge all'uomo del sottosuolo trova espressione «quel gioco superiore» che, nell'imperfezione e nel pianto, riesce a riconoscere e ad accogliere l'altro, semplicemente amandolo per se stesso.

Pertanto, sembra essere la tipologia di amore incarnato da Lisa e non quello di Myškin ad attraversare in filigrana un testo come *Memoria del male, tentazione del bene* (2000), dedicato ai tragici eventi che hanno segnato il XX secolo, quando si legge: «il vertice della relazione con l'altro è l'apparizione della semplice bontà, il gesto che fa sì che, grazie alle nostre cure, una persona diventi felice»[32].

Lì, come altrove, al centro della scena non vi sono eroi puri, ma «eroi imperfetti», manifestazione di un'umanità che, sulla scorta di Primo Levi, Todorov considera come popolazione di una «zona grigia», nella quale il bene e il male non sono mai degli assoluti[33]. E con essi l'amore.

SERENA MEATTINI
Professoressa associata di Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia
serena.meattini@unipg.it

32 - Id., *Mémoire du mal Tentation du bien*, Editions Robert Laffont, Paris 2000; tr. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano (2001) 2019, p. 87.

33 - Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Prefazione di T. Todorov, Einaudi, Torino 1986.

RICERCHE

Amore incondizionato e giustizia sociale. Il debito all'agape nel pensiero di Martha C. Nussbaum

di Giulia Brunetti

Nussbaum condemns anger in personal and political life. Many critics judge her proposal as more-than-human, distancing it from what is demanded by a purely earthly dimension, to which the philosopher appeals. The contradiction is partly explainable by the search for a project that crosses cultural boundaries, which is more complex to realize through principles of faith. Nevertheless, the perspective is deficient in its impermeability to any reference to a transcendent ulteriority. Nussbaum herself acknowledges that unconditional love and generosity are pervasive in the Judeo-Christian tradition, although often confused with forgiveness. The paper reflects on the limitations of Nussbaum's proposal in light of a religious perspective.

Keywords: Agape, Anger, Forgiveness, Social Justice, Martha Nussbaum

1. Premessa: la teoria cognitivo-valutativa dell'emozione di Martha Nussbaum

Nella monumentale opera dei primi anni Duemila, nella quale espone in modo sistematico la propria teoria cognitivo-valutativa delle emozioni, Nussbaum suggerisce che sussista una «reciproca solidarietà tra una teoria della salute emotiva e una teoria etica normativa che ponga l'accento sull'immaginazione, la reciprocità, la flessibilità e la compassione»[1].

La sua «pedagogia implicita»[2] guarda in direzione di un progresso personale e civile, che passi attraverso la coltivazione delle emozioni che favoriscono la prosperità umana. Il denominatore comune delle due direttrici di ricerca, che guardano l'una allo studio delle emozioni e l'altra alla sfera pubblica, risiede nel riconoscimento della vulnerabilità umana.

Nelle prime, programmatiche pagine de *L'intelligenza delle emozioni*, infatti, Nussbaum dichiara l'apporto che intende fornire con il proprio lavoro asserendo: «Scopo della mia argomentazione è mostrare che le emozioni implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro "essere bisognosi" (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose nel mondo che non controlliamo pienamente»[3]. Se si ammette la centralità di beni instabili per il rigoglio della propria esistenza, non si può ignorare la situazione di coloro che non dispongano di quelle capacità di base che, secondo Nussbaum, dovrebbero essere politicamente garantite.

2. La rabbia come possibilità (dis)umana e una proposta *più-che-umana*

Pur condividendo la concezione stoica della *struttura dell'emozione*, secondo la quale le passioni si identificano con giudizi di valore, Nussbaum prende le distanze dall'indicazione secondo la quale la condizione necessaria per aspirare all'εὐδαιμονία sia la rinuncia alle emozioni. Al contrario, l'atteggiamento nel quale coltivare la propria esistenza, perché si possa autenticamente farla fiorire, è proprio quello della disponibilità a lasciar spazio al sentire emozionale. Ciò, tuttavia, nella ricerca di una razionalità normativa dell'emozione, che miri all'appropriatezza di quest'ultima.

---

1 - M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, pp. 359-360.

2 - G. Alessandrini, *Introduzione* a *La «pedagogia» di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 9.

3 - M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 37.

Osserva Nussbaum: «Se riconosciamo l'elemento della valutazione nelle emozioni, vediamo anche che le emozioni stesse possono essere *valutate* – e in qualche modo modificate, se non riescono a superare le critiche»[4]. Vi sono, infatti, delle emozioni «moralmente sospette»[5], ossia viziate da un contenuto cognitivo falso o distorto.

In questa prospettiva, la rabbia occupa una posizione controversa, in quanto, se quella di Seneca per non aver ricevuto un posto prestigioso ad un banchetto è inopportuna e degna di biasimo, come egli stesso riconosce e Nussbaum rileva[6], in una prima fase del suo pensiero, la filosofa sembra, tuttavia, avallare tale emozione, nella misura in cui essa scaturisca dall'illecito danneggiamento di qualcosa o qualcuno che abbia una profonda importanza all'interno del proprio plesso di fini e scopi[7].

La studiosa introduce la distinzione delle tre vie verso le quali la rabbia può dirigersi, ossia la restituzione, lo status e la transizione, nella monografia del 2016, *Rabbia e perdono*, dedicata all'analisi dell'emozione. La sua posizione si è progressivamente diretta verso una sempre maggiore condanna di tale πάθος, rispetto all'inquadramento che ella ne aveva fornito nella prima interpretazione della *Medea* di Seneca, come di un sentimento umano[8].

In un *paper* del 1998, pur affermando ancora la natura umana della rabbia, Nussbaum già opera, seppur non sistematicamente, una distinzione fra le diverse forme di tale emozione. Tra queste, ella biasima quella fondata sull'esigenza di vedere la propria immagine sociale ripristinata dopo l'ingiustizia ricevuta, riconoscendo, invece, che se l'amore è un'emozione centrale nella vita morale, esso espone anche a una profonda vulnerabilità e, con essa, al rischio del desiderio retributivo, che permane, quindi, al cuore stesso della morale[9].

In *Rabbia e perdono*, dichiara, al contrario, l'autrice: «Se la vulnerabilità è la conseguenza necessaria del dare all'amore il suo proprio valore, allora spesso il dolore è giusto e apprezzabile, ma non ne consegue che lo sia anche la rabbia»[10]. Inoltre, nell'*Introduzione* all'opera, la stessa chiarisce: «Il mio progetto contiene un

---

4 - *Ibid.*, p. 216.

5 - *Ibid.*, p. 540.

6 - *Ibid.*, p. 57.

7 - Ead., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica dell'etica ellenistica*, tr. it. N. S. Muth, Vita&Pensiero, Milano 2018, p. 392.

8 - Cfr. G. Sacco, Brevis insania*: l'ira nel pensiero di Martha Nussbaum. A margine di* Rabbia e perdono, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXI, 3, 2019, pp. 741-745; Cfr. M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono. la generosità come giustizia*, tr. it. R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2017, p. 144.

9 - Cfr. Ead., *Political Animals: Luck, Love and Dignity*, in «Metaphilosophy», 29, 4, 1988, pp. 273-287, qui pp. 277-278.

10 - Ead., *Rabbia e perdono*, cit., p. 192.

sottotema che implica l'esame critico di uno dei principali candidati a sostituire la rabbia come atteggiamento preminente di fronte all'ingiustizia: il perdono»[11]. Tale atto è condannato dalla filosofa in quanto presupponente l'ira.

L'unica forma di quest'ultima che Nussbaum ammette è quella che ella chiama «rabbia di transizione»[12], che può dirsi simile, seppur con le dovute cautele, quantomeno a una certa forma di "indignazione" e volta a una riflessione di più ampio respiro su come progettare un futuro migliore per tutte le parti coinvolte[13].

Se la pensatrice ritiene che il sentiero della transizione possa essere imboccato sia da un individuo, sia da una società che, con ciò stesso, si dirigerebbe verso un'evoluzione[14], Timothy Jackson obietta: «c'è una profondità quasi biblica nelle proposte di Nussbaum di ripagare il male con il bene, ma queste proposte sono probabilmente destinate a precipitare o nella disperazione o nell'arroganza, a meno che ella non chiarisca che Dio è l'agente e il fine indispensabile della vita morale»[15]. Secondo lo studioso, la pensatrice nordamericana muove un passo falso alla luce del proprio inamovibile ancoraggio all'essenza umana. Ciò, nel momento in cui ella esige, all'interno di questa prospettiva, una quasi totale rinuncia alla rabbia. Che tale pretesa si allontani dalle "cose umane" in senso stretto viene argomentato da Jackson criticando il fatto che, secondo Nussbaum, *in nome della giustizia*, debbano essere rifiutati sia la rabbia sia il perdono, il che implica, a sua volta, che il trasgressore possa pretendere la non-rabbia come *diritto*.

Questo è l'aspetto che non viene avallato dal comportamento di Gesù, in quanto l'accettazione di una siffatta prospettiva farebbe ricadere l'amore al di sotto della giustizia, anziché innalzarlo al di sopra di essa[16]. Ora, osserva Jackson: «Nella misura un cui Gesù è un modello di comportamento, la posizione di Nussbaum richiede di dubitare persino che Egli possa mai essere arrabbiato, ma questo lo renderebbe meno umano, non genuinamente impegnato nelle complessità della vita»[17].

Coerentemente, sebbene Krista Thomason ammetta che l'ira spesso complichi le situazioni e conduca ad esiti indesiderabili, parimenti ella ritiene che la posizio-

---

11 - *Ibid.*, p. 23.

12 - *Ibid.*, p. 19.

13 - Cfr. *Ibid.*, p. 66.

14 - Cfr. *ibid.*, p. 18.

15 - T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom: Martha Nussbaum on Anger and Forgiveness*, in «Journal of Religious Ethics», 46, 4, pp. 749-770, qui p. 768, t.d.a.

16 - «Rendere un dovere di giustizia per una vittima rinunciare a ciò che è giustificato è ingiusto; rendere un diritto di giustizia per un carnefice insistere su ciò che è ingiustificato è ancora una volta ingiusto. L'amore, al contrario, sostiene la giustizia anche se spesso va oltre» (*ibid.*, p. 753, t.d.a.).

17 - *Ibid.*, p. 751, t.d.a.

ne di Nussbaum in merito sia eccessivamente radicale. La filosofa chiede, infatti, di relegare nella sfera dell'irrazionalità un'esperienza emotiva talmente frequente e pervasiva dei vissuti umani da imporre, secondo Thomason, che quantomeno ci si impegni ad indagare, preliminarmente, l'esistenza e la plausibilità di spiegazioni alternative a quella nussbaumiana, risultando quest'ultima, a ben guardare, difficilmente sostenibile[18].

Infatti, secondo l'autrice di *Rabbia e perdono*, l'ira è caratterizzata da un doppio movimento, che procede dal riconoscimento del danno intenzionale al desiderio di essere risarciti. Thomason suggerisce, invece, che quelli che di primo acchito appaiono come due momenti facenti capo all'unica emozione della rabbia siano in realtà due sentire distinti: da un lato, si avrebbe l'ira vera e propria, occasionata dalla presa di consapevolezza del fatto di aver subito un torto; dall'altro, la volontà di infliggere sofferenza all'artefice della malefatta. Il passaggio tra i due stati è piuttosto sottile e, pertanto, difficile da cogliere.

3. Il perdono e l'ombra della rabbia: l'amore come virtù personale e politica

Similmente, Jackson imputa la distorsione insita nell'interpretazione di Nussbaum al fatto che ella confonda la rabbia con l'odio, «trattando una perversione della rabbia come se ne fosse il paradigma e quindi rifiutando la rabbia in quanto tale»[19]. Secondo lo studioso, il perdono costituisce il momento chiave che interviene a impedire che quest'ultima si trasformi in odio.

Nussbaum trascura, quindi, il valore insito nel perdono, che critica sia nella sua veste transazionale, sia in quella incondizionata.

Stando alla prospettiva dell'autrice, nella prima declinazione, anziché costituire un'alternativa alla rabbia, esso conterrebbe proprio le due principali distorsioni imputate all'ira, ossia il desiderio di restituzione e di ripristino dello status[20]. In altre parole, secondo Nussbaum, nella versione transazionale del perdono si verifica ciò contro cui ella mette in guarda quando afferma: «ribaltare le posizioni tramite il declassamento non significa creare uguaglianza. Si sostituisce solo una disuguaglianza all'altra»[21]. Sebbene la filosofa utilizzi tale riflessione per mettere in luce la difettosità morale della via dello status, non pare infondato suggerire che essa ri-

18 - Cfr. K. Thomason, *Review*. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice, in «Essays in Philosophy», 18, 1, 2017, pp. 191-198, qui p. 195.

19 - T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom*, cit., p. 766, t.d.a.

20 - Cfr. M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono*, cit., pp. 118-119.

21 - *Ibid.*, p. 53.

esca a descrivere anche la criticità insita nella strada della restituzione. Secondo quest'ultima, infatti, l'umiliazione del colpevole compenserebbe la sofferenza provata dalla vittima, ristabilendo una sorta di equilibrio infranto. In effetti, gli errori evidenziati da Nussbaum nella rabbia (e, quindi, nel perdono), risultano, in fondo, intrecciarsi fra loro. Infatti, configurandosi, inoltre, il perdono come «teo-diretto»[22] ed essendo Dio esposto soltanto a quel tipo di vulnerabilità rappresentata dall'offesa di status, allora anche il processo di perdono fra gli uomini assume tale valenza, essendo modellato sulla base della relazione primaria uomo-Dio.

La studiosa suggerisce che una siffatta modalità della gestione del torto subito vada contestualizzata (e lasciata) in un tempo remoto, privo degli strumenti e della sensibilità richiesti per vagliare prospettive più evolute ed etiche in materia di giustizia interpersonale e sociale.

Scrive, infatti, la stessa:

> Si potrebbe cercare di argomentare che l'afflizione e l'umiliazione intense, caratteristiche della transazione del perdono, fossero necessarie in una certa epoca della storia umana, per fissare nella coscienza il senso di importanza della moralità. In un'epoca in cui la gente viveva all'insegna di un superficiale edonismo, come parodiato nella storia del Vitello d'Oro, la dolorosa disciplina della *teshuvah* creò un popolo specificamente morale e degno di moralità – e l'interiorizzazione cristiana del processo approfondì ulteriormente la personalità morale. […] Ma possiamo anche chiederci se il modo giusto di educare un essere amorale sia di infliggergli una disciplina umiliante e dolorosa.[23]

Tuttavia, innanzitutto, come osserva Thomason, è difficile conciliare l'indicazione a favore dell'emancipazione dalla rabbia, pur mantenendo la conservazione della coscienza del torto subito, da un lato, con il fatto che l'emozione in questione ne costituisce, in fondo, il fulcro, dall'altra[24]. In secondo luogo, Jackson ritiene che Nussbaum confonda la punizione con la vendetta, mentre la prima è compatibile sia con l'ἔρως, sia con l'ἀγάπη. Se meritata, essa è, infatti, secondo lo studioso, positiva non soltanto per la società, ma anche per il trasgressore. L'autore riconosce, infatti, la valenza pedagogica della sofferenza e il senso di colpa come possibile guida verso l'amore[25].

---

22 - *Ibid.*, p. 112.

23 - *Ibid.*, p. 119.

24 - Cfr. K. Thomason, *Review*, cit., p. 196.

25 - Cfr. T.P. Jackson, *Not Far from the Kingdom*, cit., p. 753. Jackson invita infatti ad osservare che non provare rabbia di fronte a massacri come quello della *Notte dei cristalli* sia non solo moralmente sospetto, ma anche sbagliato e che, in alcuni casi, il desiderio di retribuzione sia necessario e tutt'altro che egoriferito (cfr. *ibidem*). Egli ritiene che la pratica adottata dal generale Eisenhower di costringere i civili tedeschi

Se Nussbaum critica il perdono e il senso di colpa come narcisistici, in quanto in essi si è focalizzati su se stessi, anziché sugli altri, Jackson ritiene che la filosofa fornisca un'argomentazione piuttosto semplicistica su questo punto, riducendo il deterrente rappresentato dal senso di colpa – un'emozione spiacevole da provare – alla motivazione della preservazione della propria pace mentale, che distoglie, quindi, dalla tentazione di commettere qualcosa di sbagliato. In realtà, l'autore del saggio sostiene, convincentemente, che Nussbaum confonda il senso di colpa con la rabbia contro se stessi. Se quest'ultima può essere occasionata anche da futili motivi, la colpa ha, invece, a che fare con aspetti più complessi e nobili dell'esistenza, in quanto essa «implica il riconoscimento di aver violato qualcosa di vincolante o di aver peccato contro qualcuno di santo. Il senso della colpa è che ci fa uscire da noi stessi e ci rende consapevoli delle pretese che abbiamo nei confronti del vero, del buono e del bello. Se non si vuole, a propria volta, correggere il torto e servire il valore in questione, compreso il prossimo, non si è veramente pentiti»[26].

Ciò detto, Nussbaum stessa riconosce che la variante transazionale sia presente solo «in *alcuni* testi biblici»[27], nei quali il perdono figura anche nella sua veste incondizionata, peraltro preminente nelle parole e nell'esempio di Gesù[28]. Tuttavia, la filosofa finisce per prendere le distanze anche da tale forma dell'atto, pur prediligendola rispetto a quella transazionale, a causa del suo presupporre, in ogni caso, l'ira e della disfunzionalità del concentrarsi sulla colpa *passata* nell'ottica del *progresso* civile[29].

Fino ad un certo livello, Nussbaum concede la sussistenza di una vicinanza tra la propria prospettiva a quella del Cristianesimo, in quanto la netta preferenza del *perdono incondizionato* è coerente con l'*amore agapico di Gesù* verso i malfattori, sebbene la filosofa non ammetta alcun debito verso tale tradizione. Tuttavia, in definitiva, la pensatrice suggerisce di guardare, piuttosto, all'*amore* come risorsa morale.

Descrivendo le dinamiche del perdono, la studiosa rileva:

> Questa costellazione di sentimenti e azioni è assente nell'etica greco-romana antica, sebbene tale tradizione contenga importanti atteggiamenti che attengono alla sfera del perdono – benevolenza, generosità, comprensione simpatetica, indulgenza e, importante, clemenza nel punire – nei quali talvolta i traduttori e i commentatori intravedono il percorso del perdono. Ma tutti questi concetti […]

a testimoniare i cadaveri emaciati e i meccanismi di sterminio di massa nei campi nazisti liberati fosse in grado di ingenerare efficacemente un senso di colpa capace di guidare all'amore (cfr. *ibid.*, p. 755).

26 - *Ibidem*, t.d.a.

27 - M.C. Nussbaum, *Rabbia e perdono*, cit., p. 119. Corsivo nostro.

28 - Cfr. *ibid.*, p. 120.

29 - Cfr. *ibid.*, p. 122.

> sono in qualche modo essenzialmente distinti da quello moderno di perdono, e sono a disposizione di chi voglia rifiutare di farsi guidare da quest'ultimo[30].

In *La fragilità del bene*, Nussbaum afferma di preferire il pensiero aristotelico, rispetto a quello platonico, proprio in quanto in grado di sviluppare le intuizioni dei grandi poeti greci antichi, che possono essere nuovamente colte, nella loro attuale fertilità, soltanto dismettendo le lenti culturali della fede giudaico-cristiana.

Abbandonando il filtro culturale di Ebraismo e Cristianesimo, secondo Nussbaum «possiamo non solo vedere i Greci in modo più vero, ma possiamo anche capire quanto essi siano veri per noi», cioè «se evitiamo di considerare primitive le risposte dei Greci, possiamo vedere che essi hanno articolato su questi problemi certe intuizioni e certe risposte che gli esseri umani hanno nutrito da sempre»[31].

Allo stesso tempo, tuttavia, Nussbaum stessa ammette che anche il Cristianesimo ospiti in sé un filone veicolante il messaggio dell'amore e della generosità incondizionati. Tale prospettiva è espressa bene dalle parabole della pecora smarrita e della dracma perduta, le quali «fanno riferimento solo alla *perdita* e alla *gioia della riscoperta*»[32]. Anche la parabola del figliol prodigo, nonostante gli atti di contrizione da parte di quest'ultimo, in realtà «riguarda la profondità e l'incondizionalità dell'amore genitoriale»[33], scevro da qualsivoglia forma di rabbia e che si dà a prescindere dal pentimento del figlio[34], non configurandosi, quindi, come perdono.

Spiega Nussbaum:

> Ciò che è così grande in questo padre è proprio il fatto che egli non si ferma a calcolare e decidere: egli gli corre incontro e lo bacia. Non è sfiorato dall'idea del danno ricevuto; pensa solo che suo figlio è ancora vivo. Un padre così potrà anche, successivamente, parlare al figlio della sua vita. L'amore incondizionato è pienamente compatibile con il ruolo di guida: in effetti, visto che questo padre vuole il bene del figlio, è quasi certo che gli darà consigli su cosa è meglio per la sua vita futura. La direzione di questo sentimento è transizionale: il suo amore guarda al futuro, e quel futuro quasi certamente conterrà consigli. Ma l'impulso iniziale verso il figlio non nasce da consiglio e calcolo[35].

---

30 - *Ibid.*, pp. 25-26.

31 - Ead., *La fragilità del bene.Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, G. Zanetti (a cura di), tr. it. M. Scattola, il Mulino, Bologna 2004, p. 66, nota *.

32 - Ead., *Rabbia e perdono*, cit., p. 125. Corsivi nostri.

33 - *Ibid.*, p. 128.

34 - Cfr. *ibid.*, p. 127.

35 - *Ibid.*, p. 128.

4. Conclusione: tensioni e contraddizioni nel pensiero nussbaumiano

Paulette Kidder mette in evidenza come il netto rifiuto di una prospettiva trascendente e, più nello specifico, dell'interpretazione cristiana, abbiano condotto Nussbaum a restituire una lettura di *Tempi difficili* di Charles Dickens privata di una componente fondamentale. Sebbene Kidder critichi la posizione di Nussbaum nel 2006, dieci anni prima della tematizzazione della rabbia prodotta dalla prolifica filosofa, la "critica" approda a dei rilievi simili a quelli prodotti da Jackson dopo la pubblicazione di *Rabbia e perdono*.

L'assenza, in Nussbaum, di qualsiasi riferimento alla simbologia cristiana, tanto pervasiva nell'opera di Dickens, è ricondotta da Kidder a due ordini di ragioni.

Da un lato, alla sua esigenza di soddisfare il consenso per sovrapposizione tra persone razionali e ragionevoli, mutuato da John Rawls, che sarebbe impossibile da realizzare, se ci si basasse su elementi di carattere religioso, notoriamente non condivisibili da chiunque. In effetti, anche Jackson rimane interdetto rispetto al fatto che, nonostante Nussbaum abbia celebrato il proprio *bat mitzvah* nel 2008, nel lavoro del 2016, ella rimanga salda a una posizione eudaimonistica rivolta alla felicità e al benessere umani, anziché enfatizzare la santità divina.

È possibile rilevare una tensione interna alla stessa speculazione nussbaumiana, considerando che, nel discorso tenuto in occasione della cerimonia di cui sopra, che l'ha vista protagonista, la pensatrice abbia letto la propria proposta filosofica, volta a coniugare la dimensione privata dell'emozione e quella della giustizia sociale, attraverso la chiave interpretativa di due testi della tradizione ebraica. Paolo Costa coglie bene il conflitto percepibile in Nussbaum, definendo l'orazione della studiosa nordamericana «una testimonianza personale toccante e un esempio eloquente delle trasformazioni della sensibilità religiosa nel crepuscolo dell'età secolare»[36].

In tale circostanza, infatti, la pensatrice commenta la *Va'etchanan*, ossia la porzione di Torah tratta dal Deuteronomio e il primo di una serie di *haftarot* di consolazione cui essa è abbinata dalla tradizione, ovvero *nahamu*, dal libro di Isaia. Delle due fonti, l'autrice osserva: «Sembra [...] che ci muoviamo in due mondi molto diversi: il mondo interiore del cuore anelante, della sofferenza che ha bisogno della consolazione di un abbraccio; e il mondo della giustizia universale, che impone richieste a tutti noi, che abbiamo voglia di ascoltare o meno»[37].

---

36 - P. Costa, *Introduzione*, in M.C. Nussbaum, *La speranza degli afflitti. Il lutto e i fondamenti della giustizia*, a cura di P. Costa, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2016, pp. 5-32, qui p. 32.

37 - M.C. Nussbaum, *The Mourner's Hope*, Boston Review, 1 November 2008, https://www.bostonreview.net/articles/nussbaum-the-mourners-hope/, t.d.a.

La filosofa osserva che, entrambi i testi, esaminati più da vicino, contengono un forte elemento di universalismo morale, concordando con l'esteso commento che Michael Fishbane restituisce della *haftarot* di Isaia, secondo il quale, in definitiva, «solo l'abbandono dell'orgoglio in una dedizione alla giustizia sociale porterà un mondo di pace»[38].

Nonostante Nussbaum insista sul carattere più universalizzabile e impegnato nelle vicende terrene dell'Ebraismo rispetto al Cristianesimo[39], tali connotazioni non sono sufficienti a farne il quadro di riferimento per la trattazione della giustizia sociale attraverso l'amore. Sviluppando alcuni nuclei concettuali facenti capo alla vicenda del Mahatma Gandhi e, soprattutto, di Martin Luther King, nel trattare la non-rabbia rivoluzionaria, l'autrice si rivolge infine a Nelson Mandela per chiarire in definitiva cosa vi sia di sbagliato nella rabbia. Il fatto di essersi fatta accompagnare dalle prime due figure solo fino a un certo punto viene giustificato dalla pensatrice come segue: «In risposta a questo interrogativo intrigante, Gandhi e King si richiamano a una metafisica religiosa, parlandoci dell'amore divino. Questi riferimenti metafisici erano e sono profondamente attraenti per coloro che sposano una delle visioni religiose in questione, ma sembrano insufficienti a rispondere alle nostre domande filosofiche, e insufficienti, inoltre, a persuadere i cittadini di una società pluralista»[40].

La seconda ragione individuata da Kidder dietro il rifiuto nussbaumiano di considerare i simboli della trascendenza utilizzati da Dickens ha a che fare con la critica dell'interprete statunitense di *Tempi difficili* nei confronti dell'uso improprio dei simboli del Cristianesimo nell'opera di Platone, Agostino e Dante. Di quest'ultimo, la studiosa mette in luce la contraddizione insita nel considerare il Paradiso come luogo di autosufficienza e beatitudine e nel sostenere, al contempo, la prosecuzione della compassione nei confronti della vita umana. Secondo l'autrice, infatti, è difficile vedere come si possa provare tale emozione in una dimensione di assenza di sofferenza, nella quale non si abbia alcun bisogno o interesse nei confronti di qualcosa al di fuori del proprio controllo[41].

Tuttavia, Kidder osserva che se, individuata la soglia minima di capacità che lo Stato dovrebbe garantire, Nussbaum precisa che ognuno detenga la libertà di ricercare il significato ultimo della vita a modo proprio, occorre tuttavia considerare che, «storicamente, questa ricerca del significato ultimo ha assunto la forma della

---

38 - *Ibidem*, t.d.a.

39 - Cfr. Ead., *Judaism and the Love of Reason*, in R.E. Groenhout - M. Bower (eds.), *Philosophy, Feminism, and Faith*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 9-39, qui p. 13.

40 - Ead, *Rabbia e perdono*, cit., p. 332.

41 - Cfr. Ead., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 691-693.

domanda spirituale, un volgersi verso una dimensione di mistero che è vissuta come il terreno nascosto della vita umana e dell'intero essere»[42].

Ancora, Kidder rileva che, nella sua critica all'utilitarismo, occasionata dall'esegesi di *Tempi difficili*, Nussbaum si sia appellata ad altre capacità, ma non all'anelito spirituale con cui nell'opera, di fatto, la *forma mentis* del signor Gradgrind viene contrastata. Nell'opera di Dickens, infatti, osserva la studiosa, «i simboli specificamente cristiani e biblici forniscono una potente resistenza alla versione utilitaristica della motivazione umana»[43] ed è significativo che tale alternativa all'interesse personale, coerentemente con la visione cristiana, venga messa in bocca agli svantaggiati[44].

Sissy Jupe, figlia di un artista circense, della cui partenza non si conoscono i motivi, entra a far parte della famiglia Gradgrind. Il genero di Thomas ritiene che l'uomo abbia abbandonato la ragazzina mosso da ragioni egoistiche, coerentemente con l'interesse personale che in prima persona anima il facoltoso uomo d'affari e che egli pensa sia la principale fonte di motivazione per chiunque. Tuttavia, Sissy non vacilla mai nella convinzione che il padre, un giorno, tornerà da lei. Nella tenacia con cui la giovane rimane saldamente ancorata alla sua credenza, piena e fiduciosa, seppur non sostenuta da alcuna evidenza, Kidder ravvisa la postura tipica del credente, nella fattispecie cristiano, al cui patrimonio immaginario peraltro appartengono simboli che fanno la loro comparsa anche in *Tempi difficili*.

Scrive l'autrice:

> Alla luce della contrapposizione che Dickens mette in scena tra la fede cristiana e l'economia utilitaristica, la paziente attesa di Sissy Jupe per il ritorno del padre assume un significato ulteriore [...]. Nella speranza del suo ritorno, Sissy conserva per anni una bottiglia di "nove oli" per massaggiare i muscoli doloranti del padre. La fede di Sissy nel padre, nonostante la sua inspiegabile assenza, risuona simbolicamente con la storia neotestamentaria di Maria, criticata dai discepoli di Gesù per aver usato un unguento costoso per lavare i piedi di Gesù (*Gv* 12,1-8), e con parabole come quella delle vergini sagge e stolte, in attesa dell'arrivo dello sposo (*Mt* 25). Sissy è simbolicamente legata a coloro che conservano la fede in ciò che non si può vedere, nonostante le critiche di chi sostiene di avere spiegazioni razionali che ridurrebbero la loro fede a un'illusione[45].

---

42 - P. Kidder, *Martha Nussbaum on Dickens's* Hard Times, in «Philosophy and Literature», 33, 2, 2009, pp. 417-426, qui p. 420, t.d.a.

43 - *Ibidem*, t.d.a.

44 - Cfr. *ibid.*, p. 423.

45 - *Ibidem*, t.d.a.

D'altra parte, suggeriamo che la fede di Sissy di fronte alla *perdita* e la *gioiosa* accoglienza che ella prepara in vista del ritorno e, quindi, della *riscoperta* del genitore, ricalchi l'atteggiamento del padre del figliol prodigo. In esso, Nussbaum stessa ravvisa l'amore incondizionato, simile a quello nutrito da Sissy, che non riflette sulla rabbia per poi rinunciarvi, non ragiona sul fatto che il ritorno dell'altro significhi un pentimento che lo renda meritevole di perdono. Si tratta di un amore radicale, che volge al futuro con generosità, anziché fossilizzarsi sul passato. Ciò, in contrasto con l'atteggiamento calcolante di chi non concepisce tale gratuità, come Bounderby in *Tempi difficili* e il figlio maggiore della parabola. Quest'ultimo, essendosi sempre comportato bene e non avendo mai ricevuto dal padre nemmeno un capretto, s'indigna del fatto che il genitore abbia ordinato di uccidere un vitello grasso per celebrare il ritorno di suo fratello, ripresentatosi alla dimora paterna dopo aver sperperato tutto.

Il padre, pur rassicurando l'altro figlio circa l'amore che prova nei suoi confronti («Tu sei sempre con me»), risponde, tuttavia, come si può ipotizzare farebbe Sissy: «Bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (*Lc* 15,33-34).

Per quanto detto, concludiamo, quindi, con Kidder, affermando che

> il desiderio di trascendenza non porta necessariamente, come crede Nussbaum, a credere che le lotte di questo mondo non siano importanti. […] Le tradizioni spirituali del passato, per quanto possano essere abusate, sono portatrici di intuizioni che alcuni movimenti intellettuali del periodo moderno hanno quasi cancellato dalla vista. Tra queste, la fede in una fonte d'amore che fonda il nostro desiderio di un mondo migliore e la grazia che sostiene la nostra capacità di speranza[46].

D'altra parte, come Paolo Costa rileva, proprio la «complessità e [l']opacità *delle vicende umane*»[47] portano la filosofa ad ammettere che «la questione dell'esistenza di Dio non è [...] chiusa, ma aperta»[48].

GIULIA BRUNETTI
Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia
giuliabrunetti@outlook.it

46 - *Ibid.*, p. 425, t.d.a.

47 - P. Costa, *Introduzione*, in M.C. Nussbaum, *La speranza degli afflitti*, cit., p. 29. Corsivo nostro.

48 - M.C. Nussbaum, *Judaism and the Love of Reason*, cit., p. 34, t.d.a.

Sfide e opportunità di una teologia degli animali. Dialogo con von Balthasar e Hemmerle

di Alessandro Anderle

This contribution investigates the implications of a theology that seeks to include animals in agapic love, starting from the reflections of Klaus Hemmerle and Hans Urs von Balthasar. Based on Hemmerle's eighteenth "Thesis of Trinitarian Ontology", which places agape at the center of our Christian existence, the question of the participation of animals in divine love is addressed. Traditionally, theology has privileged humanity, neglecting the role of animals in God's plan. However, current ethical concerns require a theological reconsideration that recognizes animals as subjects of love and participants in communion with God. Through the work of von Balthasar, "Only Love is Credible", and Hemmerle's "Theses" – clearly anthropocentric –, we will try to outline the principles of a theology of animals, highlighting the spiritual opportunities of a more inclusive vision of agape.

Keywords: Agape, Trinitarian Ontology, Relational Phenomenology, Theology of Animals, Ecological Creation

Introduzione

Leggiamo in *Qohèlet* 3,19-21: «Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie perché tutto è vanità (*hèvel*). Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere. Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e quello della bestia scenda in basso nella terra?». Come è noto, non tutto è propriamente «vanità» – traduzione ereditata da Girolamo – ma più propriamente tutto è "soffio", "vapore", "fiato": tutto, sembra dirci l'Ecclesiaste, è transeunte, passeggero. Questo carattere di comuni passeggiatori sulla Terra secondo il Tanakh non è solamente ciò che ci accomuna agli altri esseri viventi, ma è ben di più, ovvero è ciò che, in termini, non permette nessuna forma di pensiero che parta dall'assunto, oppure che postuli nelle sue conseguenze, una superiorità dell'animale umano rispetto agli altri viventi. Ora, se le parole del *Qohèlet* fossero state prese sul serio, se le letture filosofiche e teologiche non si fossero concentrate quasi esclusivamente sui caratteri di *immagine* e di *somiglianza* come fondamento di filosofie e teologie antropo-centrate, oggi probabilmente il nostro rapporto con gli altri esseri viventi sarebbe profondamente diverso. Ma è sempre questo "oggi", questo presente caratterizzato da un'allarmante crisi ecologica, che ci invita a ripensare radicalmente il nostro rapporto con i viventi, con tutti quegli altri viventi che si trovano a con-vivere con noi e a con-dividere questo periodo di crisi. Ma come ripensare, cristianamente, questo rapporto?

«Allein die Liebe bleibt»[1]

La terza parte delle *Tesi per un'ontologia trinitaria*, nella quale a tema vengono posti i *Tratti fondamentali di un'ontologia trinitaria*, viene inaugurata da Klaus Hemmerle con la diciottesima tesi. Già dal titolo, *Ansatz bei der Liebe, beim Sich-Geben*, l'autore mostra quale vuole e deve essere il punto di partenza: l'amore, ovvero il dare se stessi:

> La forza rivoluzionaria – scrive Hemmerle – della semplice parola che solo l'amore rimane non può mai essere sufficientemente apprezzata. Poiché, se ciò che rimane è l'amore, allora lo spostamento del baricentro avviene dal sé all'altro, allora il movimento (non più inteso in maniera aristotelica), la *relatio* (intesa

1 - La citazione è tratta da K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, originale tedesco a fronte, tr. it. a cura di M.B. Curi e E. Prenga, con saggi di P. Coda, C. Meazza e M. Donà, (DDOT 2) Città Nuova, Roma 2021, p. 92.

> alla stessa stregua non più come categoria, tanto meno come l'accidente più debole dell'essere) vengono spostati al centro. Ma la relazione, il movimento non vengono stabiliti come un nuovo principio, dal quale tutto si lascerebbe nuovamente deviare in una deduzione solitaria[2].

Secondo Hemmerle la differenza cristiana non può essere letta a partire dalle categorie dell'ontologia "classica", il rimanere ed il cambiare, poiché ciò che effettivamente rimane è una relazione, la relazione, l'agape. Diretta conseguenza di tale impostazione risulta essere un'identificazione fra una «fenomenologia dell'amore come fenomenologia dell'essere», che non significa aggiungere il fenomeno del dar-si alla fenomenalità dell'ente, bensì «[…] leggere in modo nuovo e non riduzionistico la fenomenalità di tutto ciò che è a partire dall'amore […]»[3]. Ma tutto questo in quale misura, secondo Hemmerle, riguarda la dimensione fenomenica della vita? Ciò che rimane è l'agape, ma come deve essere intesa tale forma d'amore? L'agape che è sostanza relazionale di Dio con l'umanità, ovvero tale sostanza riguarda la dimensione vitalistica dell'intera creazione?

È lo stesso pensatore a fornire – forse in modo non del tutto volontario – la risposta a tale quesito. Procedendo nella disamina di una fenomenologia che parta dal tessuto agapico, Hemmerle sostiene che, se quanto detto fino ad ora deve essere preso sul serio, allora il nuovo sostantivo, la nuova parola principale (Hauptwort) dovrà essere il verbo, poiché solo nella dimensione verbale può essere colta la dinamicità costitutivamente originaria del dar-si. Scrive Hemmerle:

> Prendiamo a illustrazione una parola che in tedesco è allo stresso tempo verbo e sostantivo: *Leben* (vita/vivere). La "cosa" che il sostantivo vita sottintende è il processo, l'accadere, il vivere inteso in senso verbale [...]. Vivere significa eccedere da se stessi. In questo eccedere accade in maniera permanente la riproduzione e la restituzione dell'eccedere, il vivere significa il vivere oltre [...]. Il contrappunto di un vivente nei confronti di un altro vivente e nei confronti di un altro ente accade nella relazione che è la vita stessa. Il vivere e il vivente finiscono laddove questa relazione finisce[4].

Hemmerle sembra qui suggerire che, dal punto di vista fenomenologico, la vita in quanto tale si lasci afferrare solamente nella sua dinamicità, nel suo accadere, nel vivere stesso. La vita-in-sé, intesa come la dimensione in cui il vivente viene colto nel suo statico solipsismo, non può essere colta perché, semplicemente, tale

2 - *Ibid.*, p. 93.
3 - *Ibid.*, p. 95.
4 - *Ibid.*, p. 99.

dimensione non esiste. La materia fenomenica della vita è il puro relazionarsi-con, è correlazione:

> La correlazione – prosegue Hemmerle –, quale è la vita, si estende certamente oltre a ciò: essa è correlazione tra vita e vita. La dimensione interiore della singola vita, a cui appartengono già l'eccedenza, la comunicazione, l'assimilazione, la riproduzione, ha inscindibilmente una dimensione esterna, quella del convivere, nella quale la vita vive per altra vita e da altra vita[5].

Ogni singola vita possiede certamente una dimensione interiore, ma tale dimensione non si mostra mai scissa dalla sua dimensione esteriore, relazionale.

Purtroppo Hemmerle non prosegue tale riflessione nella direzione del vivente – inteso qui come *ogni essere vivente* – concentrandosi nuovamente sulla dimensione relazione fra Dio ed umanità. A prescindere da ciò, non ci sembra improprio poter trarre qualche conclusione da questa brevissima disamina. Il pensatore tedesco nelle sue *Thesen* indica chiaramente la dimensione relazional-verbale come la nuova "sostanza" – se così ci si può esprimere – di un'ontologia trinitaria fondata sulla fenomenologia dell'agape. A nostro avviso non sembra casuale che l'esempio apportato riguardi proprio la vita, poiché essa – come Hemmerle ha ben sottolineato – in fondo è pura relazione: la singola vita non solo non può essere colta se non nella sua dinamica propriamente relazionale, ma senza tale dinamicità non potrebbe esistere nessuna vita. Se vi sia analogia fra l'amore agapico trinitario e la vita colta nella sua relazionalità originaria, Hemmerle non lo specifica, per tale motivo ci sembra opportuno passare all'analisi dell'opera di un teologo che con il Nostro ha avuto un intenso scambio intellettuale: Hans Urs von Balthasar.

Solo l'amore è credibile

Le *Thesen* Hemmerle le scrisse proprio per il grande teologo svizzero – con il quale ebbe un'intensa corrispondenza dal 1972 alla morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1988 – in occasione del suo compleanno. Della vasta opera balthasariana ne analizzeremo brevemente solamente una piccola parte, quella che ci sembra avere una maggiore assonanza con il tema individuato in Hemmerle, ovvero *Solo l'amore è credibile* del 1963 (scritto, quindi, diciassette anni prima della pubblicazione delle *Thesen* che avvenne nel 1980 – proprio su invito dello stesso Balthasar).

Quest'opera squisitamente teologica cerca di dare risposta alla domanda fondamentale riguardo l'essenza del cristianesimo. Balthasar argomenta che il messaggio cristiano non può essere compreso completamente attraverso i tradizionali

---

5 - *Ibidem.*

riferimenti a vari misteri della fede, ma deve essere fondato sull'amore divino – agape –, che è l'unico elemento capace di convincere e travolgere l'uomo con la sua necessità e bellezza. Secondo Balthasar, la teologia cristiana deve essere vista come un'auto-glorificazione dell'amore divino, che si manifesta nella storia della salvezza. La credibilità del cristianesimo, dunque, non risiede nella saggezza acquisita attraverso la rivelazione divina o nella perfezione umana raggiunta tramite la redenzione, ma nell'amore di Dio rivelato in Cristo, che discende nell'abisso della sofferenza e della morte. Questo amore assoluto è percepibile solo come alterità radicale. L'autore sottolinea l'importanza di un'estetica teologica, che, attraverso la fede, possa intuire la gloriosa manifestazione dell'amore di Dio. Balthasar propone quindi che la teologia cristiana, nella sua essenza, sia una teologia dell'agape, in cui la rivelazione divina trova la sua giustificazione e la sua piena espressione nell'amore di Dio per l'uomo.

Anche in questo caso, proviamo ad analizzare la proposta di Balthasar alla luce di un coinvolgimento di tutte le creature nell'agape divina. Va preliminarmente detto che il teologo svizzero non affronta nel suo breve saggio direttamente il tema: la parola "animale" (*Tiere*) compare solamente una volta, in una nota a piè di pagina, per riassumere i caratteri di altre filosofie. Figlio del suo tempo egli imposta il discorso in una prospettiva puramente antropocentrica e, quando abbozza delle considerazioni sull'essere vivente, lo fa per legittimare una (possibile) differenza umana:

> La natura, salendo sino a noi dagli stadi inferiori dell'essere primitivo, solleva ed innalza con sé incontestabilmente la realtà dell'amore, incorporato nelle *strutture fondamentali dell'essere vivente*; contro questa evidenza non serve nessuna fredda, realistica teoria che parli di una pura volontà di potenza o di felicità. C'è il gioco dell'eros, sottratto ad ogni intento finalistico, c'è la dedizione al servizio della prole, c'è la rinunzia che l'individuo fa di se stesso a pro del gruppo, della collettività[6].

I viventi vengono menzionati – aggiungerei "solamente" dato che compaiono essenzialmente solamente in questo passo – per attribuire loro delle «strutture fondamentali», dalle quali solamente l'uomo ha la facoltà spirituale di distaccarsi: «con l'uomo, il rapporto transitorio e fugace entra nella sfera dei valori spirituali extratemporali: il transitorio rapporto amoroso può diventare la porta che immette in un attaccamento vitale che va oltre ad esso e che gli sopravvive»[7].

Se, come abbiamo visto, con Balthasar il paradigma dell'amore rimane quello che potremmo chiamare classico, nella teologia contemporanea qualcosa è iniziato a cambiare.

---

6 - H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991, p. 21.

7 - *Ibidem*.

Dio nella Creazione

Nel 1985 il teologo tedesco di confessione protestante J. Moltmann pubblica un'opera importante per il nostro studio: *Dio nella creazione. Per una dottrina ecologica della creazione*. Scrive Moltmann:

> Con l'andar del tempo, il mondo si è talmente sdivinizzato che ormai ci sono imposti una concezione della natura a prescindere da qualsiasi riferimento a Dio ed un rapporto dell'uomo con essa privo di ogni aggancio con la salvezza. Per questo oggi s'impone una visione capace di integrare fra loro Dio e natura, la sola in grado di svolgere una funzione liberatrice per la natura e per l'uomo[8].

Per il teologo tedesco diventa quindi determinante recuperare il rapporto fra Dio e la creazione nel suo insieme – anche se, va notato, egli non tratta esplicitamente la questione degli altri viventi – e, per fare questo, il mezzo può essere solamente quello di una teologia trinitaria. In particolare per Moltmann risulta centrale la persona dello Spirito in quanto creatore: «nel dono e attraverso la forza dello Spirito Santo […] Dio Creatore prende dimora nella sua creazione e la rende propria»[9]. Attraverso l'operare dello Spirito la persona del Padre è partecipe della creazione, ma come agisce lo Spirito in essa? Secondo Moltmann lo Spirito è ciò vivifica la creazione, la qual cosa significa che i viventi, tutti, sono tali grazie all'opera dello Spirito. Ma il teologo tedesco arriverà a sostenere una tesi ancor più incisiva: «nell'operare vivificante e negli effetti inabitativi dello Spirito si delinea l'intera attività trinitaria di Dio»[10]. La vita, qualsiasi vita, diviene così la sede in cui si apre l'attività del Dio Unitrino: «infatti – scrive ancora Moltmann – Egli [lo Spirito] è la forza dell'amore dal quale è uscita la creazione e sul quale essa poggia»[11].

Ritorniamo così al principio della nostra – breve – ricerca: solo l'amore rimane, l'agape che è Dio e che è ciò che fa essere tale il vivente, come scrive Greshake, solo se la creatura è stata «[…] creata per il più libero amore, scevro da intenzioni, solo allora è davvero se stessa, nell'amore più limpido e puro»[12]. L'agape che rimarrà con la sua forza vivificante anche dopo la morte poiché, come ebbe a sostenere Paolo De Benedetti, se tutte le creature non venissero resuscitate, allora ciò significherebbe che la morte è più forte di Dio.

---

8 - J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007, p. 122.

9 - *Ibid.*, p. 120.

10 - *Ibidem*.

11 - *Ibid.*, p. 121.

12 - G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2008, p. 256.

Conclusione

La riflessione teologica proposta da Hans Urs von Balthasar, Klaus Hemmerle e Jürgen Moltmann ci sembra possa offrire una base per un dialogo fecondo sul tema dell'inclusione degli animali nella teologia dell'agape. Balthasar, con il suo concetto di amore come unica verità credibile, evidenzia la centralità dell'agape nella relazione tra Dio e la creazione, anche se si concentra soprattutto sull'umanità. Hemmerle amplia questa visione con una prospettiva ontologica, nella quale l'agape è il principio dinamico che permea tutte le relazioni, non solo tra Dio e l'uomo, ma anche tra i viventi. La vita stessa, come relazione, trova significato nel continuo "eccedere" e "darsi" che caratterizza l'amore agapico, suggerendo un'apertura verso una considerazione più inclusiva degli esseri viventi.

Infine, Moltmann introduce una dottrina ecologica della creazione, enfatizzando il ruolo vivificante dello Spirito Santo nella natura. Il suo approccio trinitario propone una visione integrata in cui la creazione intera, animali inclusi, è coinvolta nell'amore e nella cura di Dio. Questo collegamento tra i tre teologi valorizza l'urgenza di ripensare la teologia in chiave ecologica e relazionale, includendo gli animali nella comunione con Dio.

ALESSANDRO ANDERLE
Dottorando in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia (FI)
anderle.alessandro@gmail.com

Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study

*Paolo Valore and David Witzel**

In the domain of biomedical sciences, the integration of ontological and conceptual analysis holds the potential for valuable progress in deepening our comprehensive understanding and management of complex phenomena. This paper explores the ontological assumptions of ophthalmology in clinical practice in the context of glaucoma, a multifaceted eye condition that defies singular classification. Drawing on a case study of glaucoma surgery and intervention in New York State hospitals, we examine how ontological assumptions shape medical theory and clinical practice, ultimately promoting innovative interdisciplinary research in a concrete manner. Patient confidentiality has been strictly maintained throughout the study.

Keywords: Ontology; Ontological Relativity; Ophthalmology; Glaucoma

I. Ontological Categorizations and Ontological Relativity: A Few Premises

Among the various philosophical analyses applied to biomedical sciences, ontology holds a prominent position due to its unique nature and utility in conceptual analysis, that has been generally acknowledged by the literature in philosophy of medicine (Chute 2000; Scheuermann-Ceusters-Smith 2009; Robinson 2011; Bandrowski *et al*. 2016), even though mostly within information theory (e.g., with a disease ontology to integrates medical vocabularies, ontological maps to enhance compatibility among anatomical classifications for various species or a gene ontology for the sake of consistent descriptions across databases) and less so within philosophical ontology.

Ontology, in this sense, refers to a formal framework or model that captures the essential concepts, objects, and relationships within a specific domain of interest, usually the domain of a scientific theory (Guarino 1985; Cocchiarella 2007; Valore 2016; Cappelen 2018; Burgess-Cappelen-Plunkett 2020; Chalmers & Jackson 2001; Chalmers 2020). Mapping an ontology requires not only the identification, for a given theory, of the relevant categories of entities, their properties, and the connections between them, but also the hierarchical organization of concepts and relationships within a structured representation of knowledge in levels of generality. Such a hierarchy allows for better understanding, scrutiny, and communication within the domain and facilitates knowledge integration and reasoning. For instance, mapping concepts and studying relationships within the taxonomy of given domains of objects helps clinical data retrieval and analysis, defining "classes" or "types" of cases (the "I've seen a case like that before"-moment), specifying the relevant properties we consider when assigning a certain individual entity to a category of cases we already know, and helps also establishing notions such as subclass, part-whole, or associative relationships (Smith & Medin 1981; Poli-Simons 1996; Munn-Smith 2008). In addition to ontology as a structured framework for knowledge representation, for the sake of classification, organization, and navigation of objects within the domain, we believe that philosophy can contribute in its unique way, mapping the ontological trees of a given theory to reveal the philosophical background presuppositions that guide our selection of meaningful properties and give sense to our sorting strategies. Clearly, evaluations of alternative maps presuppose normative concepts and preferences (or even bias) between

* Paolo Valore conceived the idea for the article and contributed to the writing of Sections 1-3; David Witzel contributed to the writing of Section 4 and provided valuable insights and expertise throughout the article. The conclusions were written collaboratively, with equal contribution from both authors.

what is meaningful and what is not, and we recommend exploring these presuppositions rather than applying them blindly. We think that philosophical ontology can facilitate this exploration.

One cannot avoid, in fact, to recognize that ontological categorizations are not fixed or always valid, since fundamental categories are subject to change, revision, and even viewpoint-dependence (Rehder & Hastie 2001; Ahn & Kim 2000), in the sense of what is sometimes called "conceptual relativity". Conceptual relativity refers to the idea that different conceptual perspectives that arise from philosophical, cultural, historical, and contextual factors can be employed to understand and classify the same phenomena. The relativity is mirrored in our taxonomies in ontology: "ontological relativity" is the approach that acknowledges the existence of alternative maps and classifications based on different background assumptions. It recognizes that different perspectives and conceptual frameworks can shape how we categorize and understand a given domain and acknowledges that alternative (but equally valid) ontological classifications can emerge based on alternative tacit conventions, cultural norms, disciplinary perspectives, or even philosophical preferences.

The concept of ontological relativity (Quine 1969; Putnam 2004; Rosch & Mervis 1975; Rosch 1978; Sosa 1999; Sosa 2009; Valore 2024) is based on the philosophical reconstruction of the connection between individuals (e.g., patients, or individual symptoms) and categories (e.g., kinds of patients, or diseases), as observed in the instantiation relation, which relies on the notion of "similarity" among cases (Rehder & Hastie 2001; Valore 2018). We believe that a central notion of ontological relativity, when we say that an individual instantiates a certain category, is "resemblance" or "similarity". When analyzing the theoretical knowledge embedded in human understanding of kinds, types, and categories, it becomes evident that the concepts of "resemblance" cannot simply be assumed in a pre-theoretical, naïve way, but requires further philosophical and conceptual clarification, for the simple fact that it is not even clear that we have one single notion of "resemblance".

One could think that we already have an easy way to address this complexity: we could try reducing the notion of resemblance to more manageable (and clearer) concepts like set-membership. When considering an individual I_i from the set of individuals I:{I_1, I_2, …, I_n} and a set of predicates P:{P_1, P_2, …, P_n}, we expect to be able to match the suitable predicate P_i or its negation $\neg P_i$ to that individual. For instance, a particular patient could be acknowledged as a case of a specific kind of patient if he exhibits the property relevant to be that kind of patient. Or certain phenomena can be considered a case of a certain disease if it exhibits the property relevant to that disease. This strategy could be a reliable way to build our ontologies, without the philosophical worries we just mentioned. However, it is not

clear how this could work: the strategy is based on the idea that properties do not exhibit degrees of variation (allowing the decision, for a given entity, to definitely consider or not consider a patient of a certain kind), while, in practice, it is not always feasible to determine whether a particular predicate P_i holds true for a given individual I_i. Quine (1969) notably discussed an attempt to improve this approach by introducing a degree of similarity, defined through joint membership in sets: "I_1 is more similar to I_2 than I_3" could simply mean that I_1 and I_2 are members of more sets together than I_1 and I_3". However, since sets are generated by exhaustively considering combinations, the number of sets to which any two elements jointly belong is not determined by their similarity but by the total number of elements. Recent literature (Bird & Tobin 2016; Beebee & Sabbarton-Leary 2010; Campbell, O'Rourke, & Slater 2011) tries to address the issues raised by set theory by adopting a narrower notion of kind with different strategies, but the level of success is unclear.

We believe that it is important to first establish our goals and context, when we face choices about what is appropriate or fitting, clarifying the background theory that define what is desirable or suitable and why. In other words, we need a guiding principle that can reliably produce the correct or suitable grouping for our objectives. The challenge here lies in the fact that our aims are chosen from an evaluative perspective, which may introduce a bias in the data towards a preferred perspective among the many possibilities. Ontological relativity offers an approach that incorporates alternative perspectives in our organizational strategies. The main point is that we should be cautious about the notion of one singular, definitive taxonomy for different kinds or one single, definitive classification of individuals without considering what properties are deemed relevant or preferred and the rationales behind those choices. In a nutshell, ontological relativity proposes a tolerant and pluralistic view on what counts as "natural" and "normal" categories. As LaPorte (2004) puts it: "the taxa recognized by different systems of classification may be natural in different respects."

In the context of biomedical sciences, the pluralistic approach of ontological relativity provides a powerful framework for categorizing and understanding medical phenomena. Recognizing the role of ontological categorizations and understanding their conceptual relativity in biomedical sciences allows for a more nuanced and critical analysis of data and it encourages researchers and professionals to be mindful of the underlying assumptions and philosophical perspectives that influence our understanding and classification of diseases or patients. Along the lines of our acceptance of ontological relativity as a general framework, ontological analysis in biomedical sciences can help our in-depth scrutiny of medical data through the systematic examination and clarification of key terms and categories

and also incorporates the acknowledgment of a set of underlying background presuppositions (that are not data themselves but are needed to make sense of data). These presuppositions guide alternative strategies in medical research and clinical practice, identifying the relevance and significance of given information and determining what is assumed to be essential within a given context. Moreover, ontological analysis in biomedical sciences often extends beyond purely philosophical inquiry, enhancing data interoperability, decision support systems, and research advancements.

Analyses from the point of view of ontology, encompassing both philosophical and computational perspectives, as well as mereology, have been already applied to various aspects of biomedical sciences, with general analysis of the concept of "disease" (Sulmasy 2005: Schwartz 2007; Dragulinescu 2010; Lemoine 2013) or the notion of "kinds of patients" (Hadorn 1997), and specific consideration of anatomy (Donnelly 2004), cardiology (Valore 2017), radiology (Marwede-Fielding 2007). However, the framework and background theory of the ontological categories in the case of ophthalmology, in the sense of ontological relativity, have seemingly benefited less from cross-fertilization among medicine and philosophy.

We selected the categorization of glaucoma in the field of ophthalmology as a paradigmatic case study to apply our conceptual analysis through the lens of ontological relativity. The classification and understanding of diseases (or family of diseases) like glaucoma can vary based on different ontological categorizations. One framework may focus on the anatomical aspects of the eye, while another may emphasize the underlying physiological or neurological processes. These different categorizations can lead to variations in diagnostic criteria, treatment approaches, and even research methodologies.

By focusing on this specific area, we aim to explore how different conceptual background assumptions can influence the categorization of glaucoma, highlighting the relativity of ontological frameworks in understanding and classifying this intricate condition, thereby potentially influencing the effectiveness of treatments and, ultimately, the well-being of patients.

II. A Lack of Clear Categorization

The term 'glaucoma' originated from the Latinized form of the Greek word 'glaukoma,' which referred to 'cataract' or 'opacity of the lens.' It is believed to have been derived from the combination of 'glaukommatos,' meaning 'gray-eyed,' which consists of 'glaukos,' an adjective of uncertain origin denoting 'gray' or 'gleaming,' and 'omma,' meaning 'the eye.' This terminology was attributed to the grayish appearance of the eye observed in advanced stages of the disease. The ancient concept of glaucoma emphasized the notion of a "hardened eye," suggesting an occlu-

sion of fluid outflow and, historically, the understanding of glaucoma was often intertwined with broader concepts of ocular diseases. With advancements in anatomical knowledge and the development of the ophthalmoscope, the understanding of glaucoma started to evolve and focus on the appearance of the optic nerve and the intraocular pressure as defining factors in glaucoma gained prominence.

Finally, in the 20th century, the introduction of improved tonometry measurements, visual field testing, and better imaging techniques facilitated more accurate diagnoses and monitoring of glaucoma. The concept of primary open-angle glaucoma (POAG) emerged as the most common form, characterized by progressive optic nerve damage and visual field loss, but alternative perspectives, such as the vascular theory and the neurodegenerative theory, were proposed, highlighting the multifactorial nature of glaucoma. Throughout these historical developments, ontological relativity can be observed to the point that glaucoma has been considered a broad category encompassing a wide variety of clinical entities, clinical findings, diagnostic techniques, and treatment options (Choplin & Traverso 2014: xii) and even a number of distinct diseases (Azuara-Blanco *et al.* 2002: 17). Different conceptual frameworks influenced the understanding and categorization of glaucoma, and these varying conceptual frameworks and ontological categorizations have resulted in different diagnostic criteria, treatment approaches, and research directions.

In recent debates surrounding the definition of glaucoma, several key points have emerged, underscoring the urgency to undertake a thorough conceptual analysis and categorization of what is encompassed by the term "glaucoma."

The first essential aspect is the inclusion of functional and structural factors. Traditionally, glaucoma has been primarily defined based on elevated intraocular pressure (IOP) and characteristic optic nerve damage. However, there is an ongoing discussion about the importance of incorporating functional factors, such as visual field loss, alongside structural indicators. This broader perspective aims to capture the full spectrum of glaucomatous damage and its impact on visual function. This implies a shift from considering one or more properties that were previously regarded as predominantly relevant for the definition of the disease to emphasizing different properties or additional aspects. More technically, this methodological aspect of conceptual analysis is crucial in determining which property or properties hold significance when assessing whether an individual can be categorized as an instantiation of a particular set (in our case, an instantiation of glaucoma). For instance, if the term "glaucoma" is understood to represent a disease marked by an irreversible impairment in visual function, then individuals experiencing symptomatic episodes of high IOP or those with narrow drainage angles who are current-

ly asymptomatic would not fulfill the criteria for nerve injury associated with glaucoma (Foster *et al.* 2002).

Another key point is the emphasis on early detection and intervention. With advancements in diagnostic techniques, there is a growing emphasis on the early detection and treatment of glaucoma. The debate revolves around determining the threshold at which a patient should be diagnosed and classified as having glaucoma, considering factors such as risk assessment, structural changes, and functional impairment. Early intervention can potentially prevent or delay vision loss and improve long-term outcomes. The determination of the boundary that distinguishes cases that qualify as instances of glaucoma from those that do not is unquestionably a matter of categorization. This process also entails an examination of vagueness issues and necessitates careful analysis and treatment of the property needed for certain phenomena to be qualified as an instantiation of glaucoma. It may not be enough to determine whether an object A satisfies a property P, indicating that A meets the criteria or conditions specified by the property P, in order to express that $A \in P$. We may need to introduce the concept of "degree of satisfaction" or "degree of fulfillment." Instead of a binary understanding of possession, this perspective acknowledges that properties can be satisfied to varying extents or degrees. Thus, an object A can be said to have a degree of satisfaction or fulfillment of a property P, denoted as $A \in P$ with a specified level of satisfaction indicated.

In addition, there is recognition that glaucoma is a complex and heterogeneous disease or family of diseases with variations among individuals. This has led to discussions about the need for a more personalized approach to diagnosis and management, considering factors such as age, race, genetics, lifestyle, and patient preferences. Tailoring treatment strategies to the individual characteristics of each patient is seen as essential for optimizing outcomes.

Another direction is offered by the addition of imaging technologies. The use of advanced technologies, such as optical coherence tomography (OCT) and visual field testing, has significantly enhanced the understanding and diagnosis of glaucoma. The debate focuses on the standardization and interpretation of these measurements, as well as their role in guiding treatment decisions and monitoring disease progression.

Overall, there is a conceptual shift towards a multifactorial disease model: a notable debate centers around moving away from a simplistic view of glaucoma as solely an IOP-driven disease. Instead, there is an increasing recognition of the multifactorial nature of glaucoma, involving complex interactions among genetic, environmental, vascular, and mechanical factors. This shift calls for a more comprehensive and holistic understanding of the disease and its underlying mechanisms.

These recent debates highlight the evolving nature of glaucoma definition and classification, reflecting a deeper appreciation for the complexity of the disease and the need for careful handling of the ontological map and an improved conceptual analysis of glaucoma.

III. Different Types Based on Different Categorizations

Glaucoma is an excellent example of how ontological categorization profoundly influences treatment approaches. In order to fully grasp the significant impact of ontology and ontological relativity, it is useful to delve into the proper categorization of glaucoma as an eye condition, assuming that there is a "proper" one.

An ontological taxonomy provides a hierarchical structure to organize and classify different types of glaucoma within the broader context of eye conditions. For example, we could narrow down the broader category of "Eye Conditions" to "Glaucoma" as a specific condition within that category and then provide more specific subcategories and types of glaucoma. Spaeth (1994) considers six ways for generating the taxonomy of Glaucoma, something we would define as a *meta-taxonomy* for glaucoma (Figure 1):

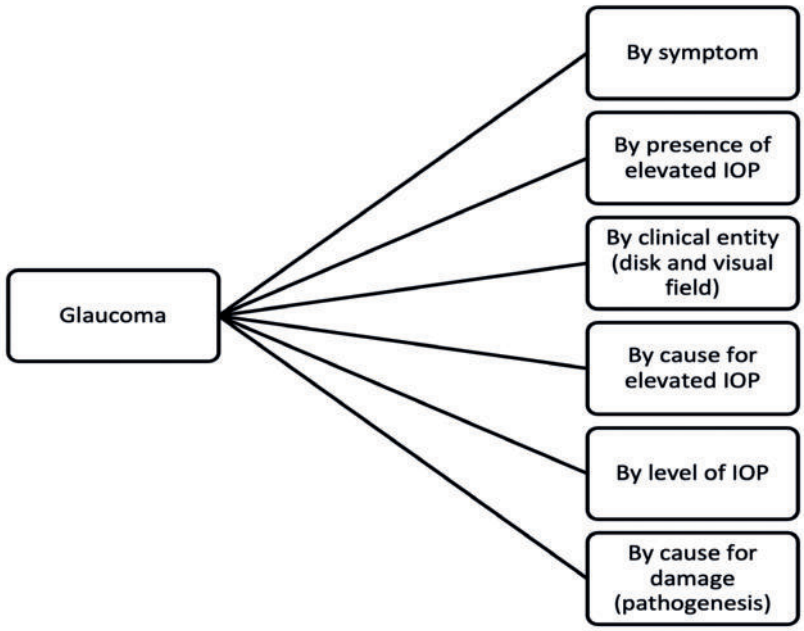


Fig. 1

The meta-taxonomy provided in Figure 1 is a simplified example and can serve as a starting point for organizing the types and subtypes of glaucoma in taxonomies. However, it is important to note that constructing an ontological taxonomy can be a complex and challenging task, and there can be several potential issues and unclear presuppositions associated with it. Here are some reasons why the taxonomy can be problematic:

1. *Ambiguity and Overlapping Categories*: The boundaries between different types of glaucoma can sometimes be blurred, leading to ambiguity and overlapping categories. For instance, there can be cases where it is challenging to determine whether a particular glaucoma case falls under the category of primary or secondary glaucoma.
2. *Evolution of Knowledge*: The field of glaucoma research is constantly evolving, with new discoveries and advancements shaping our understanding of the disease. As knowledge evolves, the taxonomy may need to be revised and updated to accommodate new information and reclassify certain types or subtypes.
3. *Individual Variations and Heterogeneity*: Glaucoma is a complex condition that can manifest in various ways and exhibit heterogeneity among individuals. The taxonomy may not capture the full spectrum of variations and nuances in the disease presentation, leading to potential gaps or limitations in its classification.
4. *Cultural and Contextual Differences*: The taxonomy presented may not fully account for cultural or contextual variations in glaucoma classification. Different regions or medical traditions might have alternative categorizations or terminologies that need to be considered for a more comprehensive understanding. E.g, the European Glaucoma Society Glaucoma Classification allows more than 70 types and subtypes of glaucoma, with the "aim of improving the mutual understanding of this disease in Classification of Glaucoma". This is not an easy task, since, for instance, "Childhood Glaucoma" is based on the definition of "childhood" as "younger than 18 years" in the US and as "16 years or younger" in the EU, UK and for UNICEF (Cf. Beck-Chang 2013; Beck-Chang 2016-Freedman 2013).
5. *Diagnostic Challenges*: The taxonomy assumes clear-cut diagnostic criteria and reliable methods for classifying glaucoma. However, in reality, diagnosing glaucoma can be complex, involving multiple assessments, such as intraocular pressure, visual field testing, optic nerve evaluation, and corneal thickness measurements. Uncertainties or limitations in diagnosis can impact the accuracy and consistency of the taxonomy. For instance, the highest level of certainty entails the presence of optic disc abnormalities (ver-

tical cup-to-disc ratio >97.5th percentile in the normal population) and a visual field defect consistent with glaucoma, but if a visual field test cannot be adequately performed, a severely damaged optic disc (vertical cup-to-disc ratio >99.5th percentile in the normal population) would be deemed sufficient for diagnosis. And if this assessment is not possible, because the optic disc examination is hindered by media opacity (preventing a visual field test), an intraocular pressure surpassing the 99.5th percentile of the normal population or evidence of prior glaucoma filtering surgery may be considered adequate for a diagnosis of glaucoma (cf. Foster *et al.* 2002). One problem with setting the bar at such high percentiles, however, is that many cases of glaucoma will be missed by this approach. There will be no false positive cases (patient without glaucoma who are diagnosed with the disease) but many false negative cases (patient who have glaucoma but are deemed to be negative for the disease). Because glaucoma is an irreversible disease that can cause blindness, practitioners would typically rather err on the side of having too many false positives than false negatives, so patients don't needlessly lose vision. Thus, many patients are categorized as glaucoma "suspects" (those with worrisome optic nerves but no definitive findings of glaucoma) to make sure these patients are followed closely so that if they develop definitive glaucoma, they can be identified early and treated appropriately to prevent vision loss.

In addition to the awareness of potential issues and uncertainties linked to any ontological taxonomy, it is crucial to acknowledge a more substantial problem, that can be explicitly faced through ontological relativity.

We can in fact, have not only different taxonomies, but also different metataxonomies.

Choplin (2014: 7-11) considers four modes of categorizing glaucoma:

1. *By Mechanism*. The significance of gonioscopy in reaching an accurate diagnosis is underscored by this categorization. This classification holds therapeutic implications. For instance, primary open-angle glaucoma often exhibits positive response to miotics like pilocarpine, whereas treatment with miotics may aggravate inflammatory glaucoma. Iridotomy is an appropriate intervention for managing angle closures caused by pupillary block, but not for non-pupillary block angle closures.
2. *By Intraocular Pressure*. This classification plays a crucial role in the development and progression of glaucoma. For instance, the most common type of glaucoma typically progresses slowly over time, while a sudden increase in IOP can lead to a rapid and severe elevation in pression and requires immediate medical attention.

3. *By Age of Onset* Including developmental glaucomas.
4. *By Stage of Disease*.

And several competing strategies can be employed.

For instance, years ago (cf. Spaeth 1975), it was customary to classify glaucoma based on fluorescein angiography, according to the basic mechanism of visual loss, postulating four categories: 1) primary hyperbaric, 2) primary ischemic, 3) secondary ischemic, and 4) mixed. More recently, we prefer to build our taxonomy with divisions and specific subcategories and types of glaucoma based on different types of angles, such as "Open-Angle Glaucoma," and "Angle-Closure Glaucoma". Each level of the taxonomy provides more specific subcategories and types of glaucoma. For example, in Figure 2, under "Open-Angle Glaucoma," there are subtypes like "Primary Open-Angle Glaucoma" and "Secondary Open-Angle Glaucoma," and more subdivisions can be introduced, such as "Acute angle closure", or "Chronic angle closure".

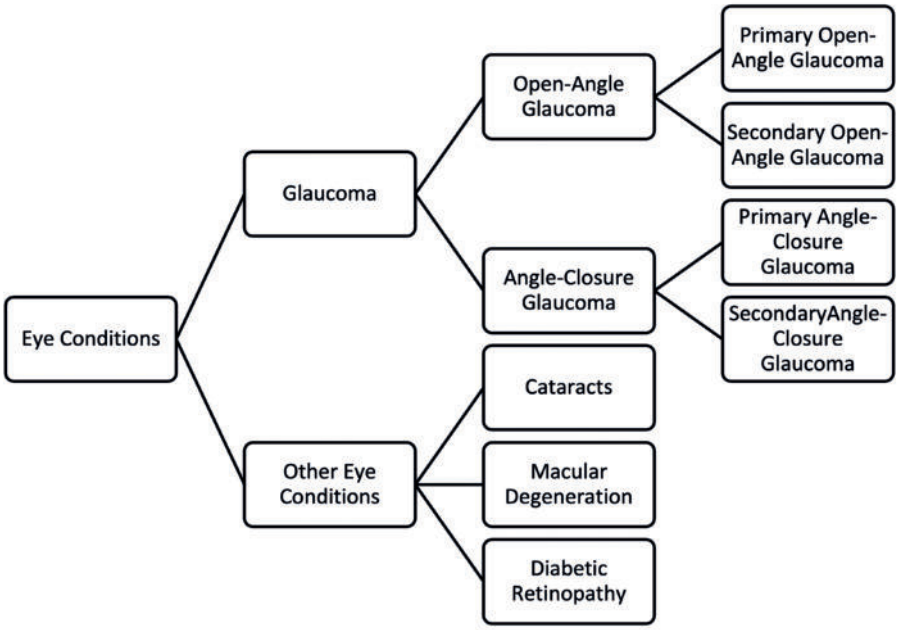


Fig. 2

We can also reorganize our data in an alternative categorization, where the focus shifts towards the underlying mechanisms of glaucoma development rather than specific clinical manifestations or subtypes. This categorization, based on the underlying abnormality that causes raised intraocular pressure is actually the most common classification (see, e.g., Azuara-Blanco–Wilston–Costa 2002: 17, based on a modification of the classification in Ritch–Shields–Krupin 1997: 717).

The taxonomy based on the pathophysiology can, for instance, further specify Primary Open-Angle Glaucoma into "Trabecular Meshwork Dysfunction" and other mechanisms contributing to intraocular pressure elevation and subsequent optic nerve damage, and Angle-Closure Glaucoma into "Pupillary Block" and "Plateau Iris" as the primary mechanisms causing an obstruction of aqueous humor outflow. Correspondently, Secondary Glaucoma will encompass various subtypes that result from underlying conditions or factors, such as neovascularization in neovascular glaucoma or inflammation in uveitic glaucoma. The taxonomy can obviously be further expanded or customized based on specific research needs and clinical contexts, for instance considering other abnormalities of the trabecular meshwork, such as Posner-Schlossman (trabeculitis) or other abnormalities in the elevated episcleral venous pressure, such as Sturge–Weber syndrome, Thyroidopathy and Cavernous sinus thrombosis. Figure 3 shows an example of this alternative classification (a simplified and slightly modified version based on Choplin 2014: 8).

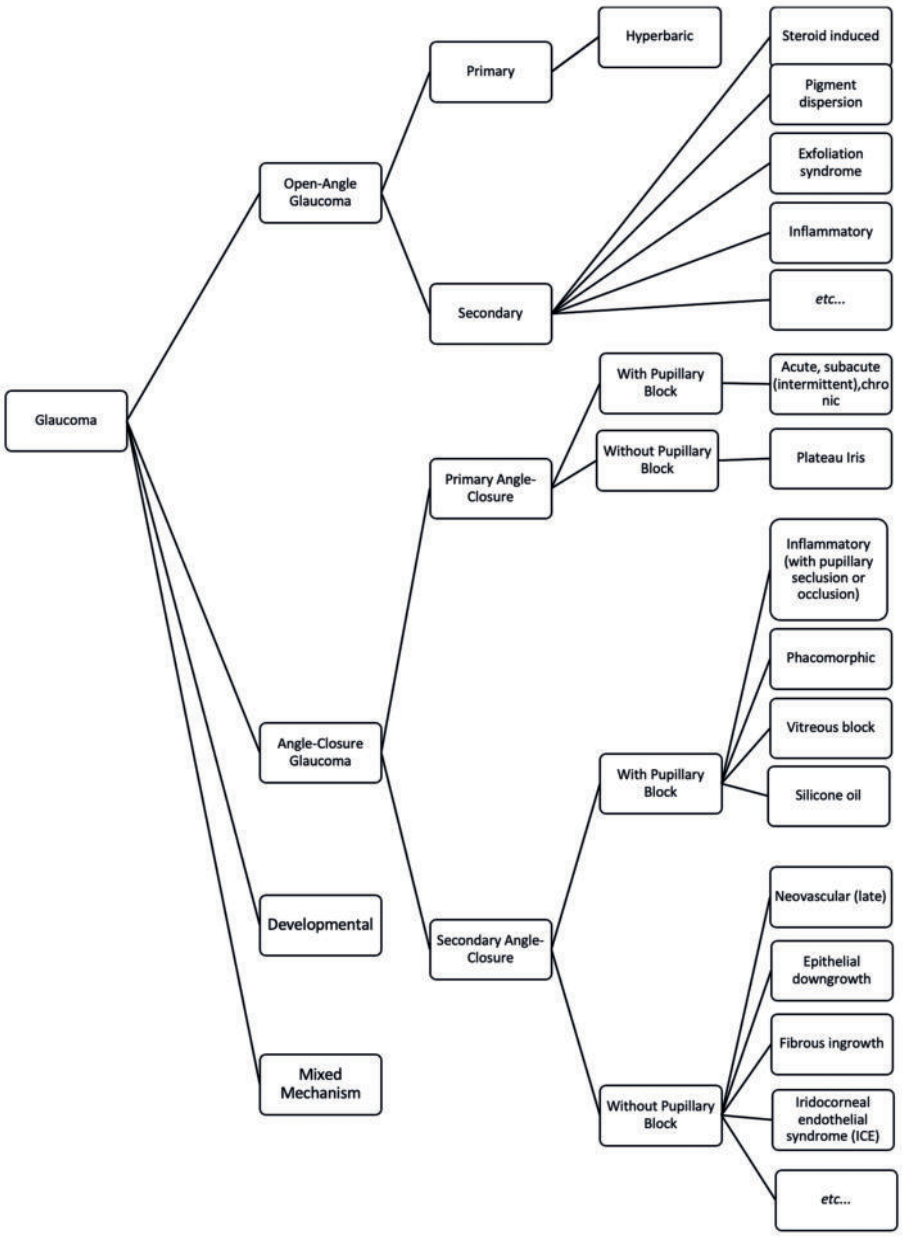

Glaucoma
Open-Angle Glaucoma
Primary
Hyperbaric
Secondary
Steroid induced
Pigment dispersion
Exfoliation syndrome
Inflammatory
etc...
Angle-Closure Glaucoma
Primary Angle-Closure
With Pupillary Block
Acute, subacute (intermittent),chronic
Without Pupillary Block
Plateau Iris
Secondary Angle-Closure
With Pupillary Block
Inflammatory (with pupillary seclusion or occlusion)
Phacomorphic
Vitreous block
Silicone oil
Without Pupillary Block
Neovascular (late)
Epithelial downgrowth
Fibrous ingrowth
Iridocorneal endothelial syndrome (ICE)
etc...
Developmental
Mixed Mechanism

Fig. 3

Another classification can be built based on the specific mechanism of outflow obstruction (Figure 4):

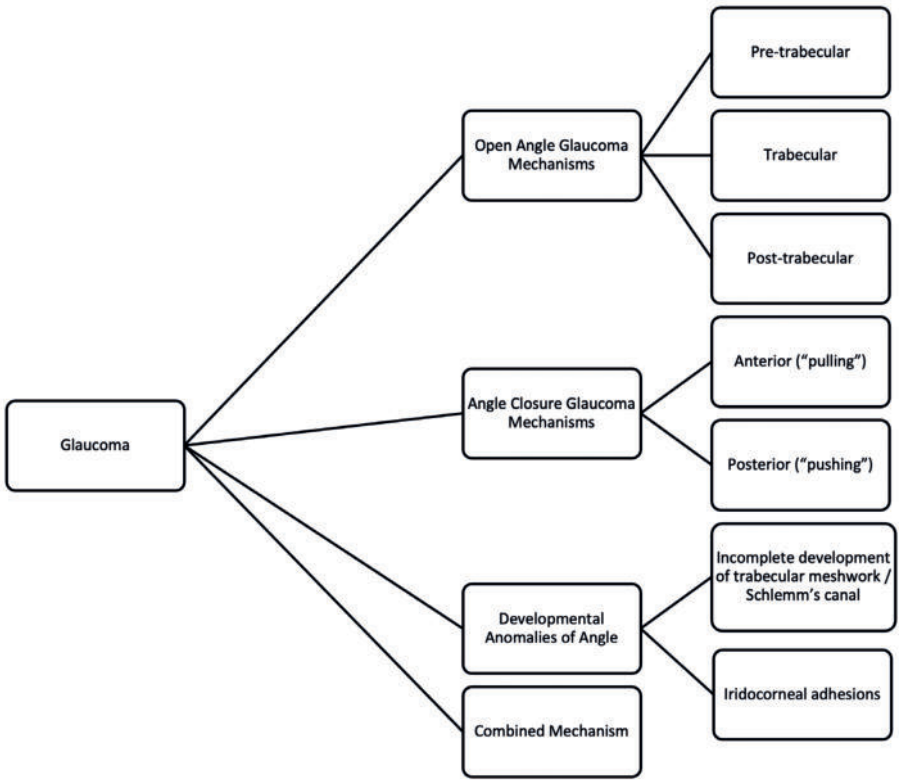


Fig. 4

Both the taxonomies built on clinical presentations or specific types and the alternative sorting out strategies based on the pathophysiology, or the initial events are valid in their own right and reflect different perspectives and emphases within the field of glaucoma classification. They also in part overlap, but some terms may be misleading: e.g., the classification that includes the "Angle-closure Glaucoma" does not match the label "Narrow-Angle", because narrowing of the anterior chamber angle does not hold significant implications until it reaches a state of closure, either partially or completely (Choplin 2014: 7).

The choice between classifications may depend on the specific research or clinical context, the goals of the classification system, and the underlying theoretical framework being employed. It is not just a matter or reorganizing data: amid

evolving fundamental concepts of glaucoma, numerous clinical entities emerged, some of which were defined by certain individuals as "glaucoma" and frequently questioned by others. Also, the same label "glaucoma" may require completely different treatment choices in clinical practice, as we mentioned in the opposition of primary open-angle glaucoma and inflammatory glaucoma.

Unfortunately, the theoretical framework that guides and justifies the choice of concepts, categories and ordering strategies is often not even investigated and simply tacitly assumed.

IV. Applications in Clinical Practice

In clinical practice, the significance of definitions and alternative categorizations of glaucoma for treatments is confirmed. Glaucoma is traditionally defined as a group of diseases of the optic nerve and retinal nerve fiber layer that may not necessarily involve elevated intraocular pressure: the current definition, such as that provided by the US National Eye Institute[1], focuses on the damage to the optic nerve. This new definition aims to address the fact that glaucoma can occur even with normal intraocular pressure.

However, in practical clinical settings, the old emphasis on IOP remains the most relevant because the elevated intraocular pressure is the one factor that can be treated. And even in cases of normal IOP, reducing the pressure by 30 percent is clearly beneficial. Additionally, there are instances where early glaucoma may be present without visible nerve damage yet and, as the pressure increases, treatment is initiated regardless of the appearance of the optic nerve. For instance, the analysis of clinical data in hospitals and private practices in New York State showed that healthcare professionals choose often to consider cases with high intraocular pressure and no nerve damage as a case of glaucoma (for instance, treating any pressure above a certain threshold, such as 21, 25 or 30).

It's questionable whether, in these cases, the treatment is specifically targeting glaucoma, given that the optic nerve appears healthy. There could be ongoing discussion regarding the precise meaning of the concept of "glaucoma treatment" (cf. Chaplin & Traverso 2014: 4). While reducing intraocular pressure is known to diminish the likelihood of glaucoma development (in the case of ocular hypertension) or progression (in the case of established open-angle glaucoma), it can be argued that we are primarily addressing the risk associated with glaucoma rather than the condition itself. However, the point in clinical practice is that sometimes visual damage occurs after the initial insult to the optic nerve, and even while the pres-

1 - https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/eye-conditions-and-diseases/glaucoma

sure is being treated, damage may still be happening and remain undetectable for months. This highlights the need to be flexible in considering the relevance of alternative factors in identifying cases of glaucoma, for instance in terms of intraocular pressure even in the absence of visible damage, given the delay in the manifestation of such damage.

Another practical effect of flexibility in moving across taxonomies is inflammatory glaucoma (glaucoma is seen in about 20% of the patients with uveitis). Uveitis is most commonly treated with steroids. However, steroid treatment can be problematic, for instance in patients already using steroids for allergies. Sadly, steroids can be a cure for inflammatory glaucoma but can also cause elevated IOP and worsening glaucoma in some cases. For instance, a patient we studied in New York State was treated with steroid eye drops by a physician because of chronic eye allergies, resulting in steroid-induced glaucoma. Unfortunately, this patient was not referred to an eye doctor promptly, leading to blindness in one eye. Because the disease (uveitis) and the treatment of that disease (steroids) can both cause elevated IOP, the clinician must be vigilant to evaluating whether the treatment is lowering or raising the IOP. It should also be noted that the response of IOP to glaucoma medications can be unpredictable in the context of uveitis and in instances where medical treatments prove ineffective, surgical intervention often becomes necessary (Bodh *et al.* 2011).

Other cases that confirm that choosing the right categorizations of glaucoma may influence the choice of treatment are certain types of secondary glaucoma, such as pigmentary glaucoma (PG) and pseudoexfoliation glaucoma (PXF). These kinds of glaucoma respond particularly well to laser trabeculoplasty. In these cases, data from patients suggest that it is preferable to initiate treatment with laser therapy rather than eye drops, which are often used as the first line of treatment for glaucoma. More recently, the LiGHT study (Gazzard *et al.* 2023) showed that it is more advantageous in the long run to even start laser before glaucoma medications in patients with garden variety Primary Open-Angle Glaucoma with laser before glaucoma medications.

Choosing the correct surgical modalities also depends on the glaucoma categorization. For example, a patient with Normal Tension Glaucoma who does not start out with an elevated IOP will need to achieve enough of an IOP drop so they end up with what is typically considered a very low IOP to prevent glaucomatous progression. Certain procedures (e.g., trabectome) that might get patients to an average IOP will not be sufficient to treat a Normal Tension Glaucoma patient based on their disease categorization.

As another example, surgical procedures that target the angle (e.g., Kahook dual blade) will not be successful for patients with very narrow or closed angles

because the angle will not be accessible to adequately perform the surgery and achieve the desired results. Some angle procedures, such as argon laser trabeculoplasty, can cause worsening angle closure in a patient with narrow angles, which can in turn lead to higher IOP and worsening glaucoma; this is an instance where the proposed treatment can actually worsen the problem for some categories of patients. In patients where it is difficult to determine the level of openness or narrowness to the angle, performing ultrasound biomicroscopy can be helpful because it gives an anatomical view of the angle and can help the clinician decide which procedure to do for a patient depending on whether the patient's angle is open or narrow.

V. Conclusions

The recognition of ontological relativity highlights the existence of alternative maps and taxonomies. Different perspectives and conceptual frameworks can shape the categorization and understanding of a given domain, emphasizing the importance of acknowledging and considering diverse viewpoints in biomedical research, acknowledging that background assumptions have been made.

Our investigation has first and foremost provided insights into the relevance of ontological relativity in the context of theoretical biomedical research, based on the breakdown of taxonomies and meta-taxonomies to analyze the definition of the concept of glaucoma and of its sub-concepts. The utilization of ontology as a formal framework for conceptual analysis has been confirmed in its utility in understanding and categorizing medical phenomena.

The analysis of data from clinical practice has further confirmed the relevance and effectiveness of the ontological approach. By applying ontological analysis to real-world medical cases and observations from patients in New York State, we have observed how the systematic examination and clarification of key terms, classifications, and background assumptions not only significantly contribute to a comprehensive understanding of diseases but can also impact the choice of treatments.

The approach that puts together conceptual analysis, the philosophical strategy of ontological relativity, and biomedical research and practice transcends disciplinary boundaries. Such interdisciplinary collaborations have the potential to lead to groundbreaking advancements and innovative solutions in the field of biomedicine and underscores the significance of ontology as a foundational tool in scientific research, highlighting the transformative power of applying philosophical principles and methodologies in practical contexts.

Declarations

FUNDING AND/OR CONFLICTS OF INTERESTS/COMPETING INTERESTS

The research undertaken for this paper was conducted without any sources of funding or potential conflicts of interest, whether financial or non-financial.

RELEVANT ETHICAL ISSUES

The research did not involve human participants as direct subject studies and therefore did not need any informed consent nor procedures for obtaining consent from the guardian/legal representative. The research does not involve personal data collection and the data processing was anonymized with no risk of unauthorized access to personal data and no data transfer activities are planned.

References

Ahn, W. & Kim, N.S. (2000.) The Causal Status Effect in Categorization: An Overview, *Psychology of Learning and Motivation*, vol. 40, pp. 23-65.

Azuara-Blanco, A., Costa, V. P., & Wilson, R. P. (2003). Handbook of Glaucoma. London: Martin Dunitz/Taylor & Francis.

Bandrowski A., Brinkman R., Brochhausen M., *et al.* (2016). The Ontology for Biomedical Investigations. PLoS One 2016, 11(4): e0154556.

Beck A.D., Chang T.C.P., Freedman S.F. (2013). Definition, Classification, Differential Diagnosis. In: Weinreb R.N., *et al.* (eds). *Childhood Glaucoma.* Amsterdam: Kugler.

Beck, A.D., & Chang, T.C.P. (2016). Glaucoma: Definitions and Classification. *Ophthalmology*, 170: 214-22.

Beebee, Helen and Sabbarton-Leary, Nigel, eds. 2010. *The Semantics and Metaphysics of Natural Kinds*. New York: Routledge.

Bird, A., & Tobin, E. 2016. "Natural Kinds". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Spring 2016 Edition) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/natural-kinds/>.

Bodh, S. A., Kumar, V., Raina, U. K., Ghosh, B., & Thakar, M. (2011). Inflammatory glaucoma. *Oman Journal of Ophthalmology*, 4(1), 3-9. doi:10.4103/0974-620X.77655

Burgess, A.-Cappelen H.-Plunkett D. (2020), *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oso/9780198801856.001.0001

Campbell, J.K., O'Rourke M., & Slater M.H., eds. 2011. *Carving Nature at Its Joints: Natural Kinds in Metaphysics and Science* (Cambridge, MA: MIT Press).

Cappelen, H. (2018). *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, D. & Jackson, F. (2001). Conceptual Analysis and Reductive Explanation, *Philosophical Review*, 110: 315-61

–, (2020). What is Conceptual Engineering and What Should It Be?, *Inquiry*, doi: 10.1080/0020174X.2020.1817141

Choplin, N. T., & Traverso, C. E. (2014). *Atlas of Glaucoma* (3rd ed.). Boca Raton: CRC Press/Taylor & Francis.

Chute, C.G. (2000). Clinical classification and terminology: some history and current observations. *Journal of the American Medical Informatics Association*, 7:298–303.

Cocchiarella N.B. (2007). *Formal Ontology and Conceptual Realism.* Dordrecht: Springer.

Dragulinescu, S. (2010). Diseases as Natural Kinds. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 31, 347-69.

Gazzard G., Konstantakopoulou E., Garway-Heath D., Adeleke M., Vickerstaff V., Ambler G., Hunter R., Bunce C., Nathwani N., Barton K. LiGHT Trial Study Group. Laser in Glaucoma and Ocular Hypertension (LiGHT) Trial: Six-Year Results of Primary Selective Laser Trabeculoplasty versus Eye Drops for the Treatment of Glaucoma and Ocular Hypertension. *Ophthalmology*. 2023 Feb; 130(2):139-51. doi: 10.1016/j.ophtha.2022.09.009.

Guarino, N. (1985), Formal ontology, conceptual analysis and knowledge representation. *International Journal of Human-Computer Studies*, 43 (5-6), 625-40 doi: 10.1006/ijhc.1995.1066

Hadorn, D.C. (1997). Kinds of Patients. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, Volume 22, Issue 6, December 1997, Pages 567–87 doi.org/10.1093/jmp/22.6.567

LaPorte, J. (2004). *Natural Kinds and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Lemoine, M. (2013). Defining Disease beyond Conceptual Analysis: An Analysis of Conceptual Analysis in Philosophy of Medicine. Theoretical Medicine and Bioethics, 34, 309-25.

Marwede, D., & Fielding, J.M. (2007). Entities and relations in medical imaging: An analysis of computed tomography reporting. *Applied Ontology*, 2 (1), 67-79.

Munn, K., & Smith, B. (2008). *Applied Ontology: An Introduction*. Berlin/Boston: De Gruyter. doi: 10.1515/9783110324860

Poli, R., & Simons, P. (Eds.). (2013). *Formal Ontology*. Dordrecht: Springer. doi: 10.1007/978-94-015-8733-4

Putnam, H. (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.

Quine, W.V. (1969). Natural Kinds, in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, pp. 114-38.

Rehder, B. & Hastie, R. (2001). Causal Knowledge and Categories: The Effects of Causal Beliefs on Categorization, Induction, and Similarity, *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 130, pp. 323-60.

Robinson, P.N. & Bauer, S. (2011). *Introduction to biol-ontologies*. Boca Raton, FL: CRC Press.

Rosch, E. (1978). Principles of Categorization, in E. Rosch & B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 27–48.

Rosch, E., & Mervis, C. (1975). Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories, *Cognitive Psychology*, 7: 573–605.

Scheuermann RH, Ceusters W, Smith B (2009). Toward an Ontological Treatment of Disease and Diagnosis, *Summit on Translational Bioinformatics*, 1/2009: 116–20.

Smith, E., & Medin, D. (1981). *Categories and Concepts*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sosa, E. (1999). Existential Relativity, in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, xxiii. Minneapolis: University of Minnesota Press, 132–43.

Sosa, E. (2009). "Ontological and Conceptual Relativity and the Self", in M.J. Loux, and D.W. Zimmerman (eds), *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford Academic.

doi: 10.1093/oxfordhb/9780199284221.003.0023

Spaeth, G. L. (1975). Fluorescein Angiography: Its Contributions towards Understanding the Mechanisms of Visual Loss in Glaucoma. *Transactions of the American Ophthalmological Society*, 73, 491-554.

Spaeth, G. L. (1994). *A new classification of glaucoma including focal glaucoma. Survey of Ophthalmology, 38, S9-S17. doi:10.1016/0039-6257(94)90042-6*

Sulmasy, D. P. (2005). *Diseases and Natural Kinds. Theoretical Medicine and Bioethics, 26, 487-513.*

Valore, P. (2016). *Fundamentals of Ontological Commitment*. Berlin-Boston: De Gruyter.

–, (2017). *Natural Kinds, Similarity, and Individual Cases. Ontological Presupposition and Ethical Implications*. In G. M. Manzoni, R. Proietti, G. Pietrabissa, & G. Castelnuovo (Eds.), *Psychological, emotional, social and cognitive aspects of implantable cardiac devices. Dordrecht: Springer, pp. 81-93.*

–, (2018). Resemblance, Exemplification, and Ontology. *American Philosophical Quarterly*, 55, 131-40.

–, 2024). Ontological Relativity and Conceptual Analysis as Theoretical Frameworks for Epistemic Injustice: Exploring Applications. *Metaphilosophy*, 55/2, doi:10.1111/meta.12669.

PAOLO VALORE, PHD
Department of Philosophy, University of Milan (Italy)
paolo.valore@unimi.it.

DAVID WITZEL, MD
Ophthalmology, Optum Medical USA - New York Eye and Ear Infirmary of Mount Sinai, New York (USA)
dwitzel@caremount.com

«Les difficultés que soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger

di Francesco Patrone

This paper aims to consider how in Lahbabi's thought, and more precisely in Lahbabi's PhD dissertation, De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste *(1954), we can find a focus about intersubjectivity and the problem of the communication between different subjects and consciences. This problem, whose origin is found by Lahbabi in Descartes' thought, is faced also by Hegel and Heidegger and Lahbabi try to enlighten their different points of view.*

Keywords: Intersubjectivity, Lahbabi, Descartes, Hegel, Heidegger

Il problema della comunicabilità tra coscienze non rappresenta solamente uno dei nuclei tematici che sono stati al centro della discussione filosofica fino a partire dalla modernità, esso costituisce anche il principale terreno di gioco del confronto critico di Mohammed Aziz Lahbabi con il pensiero cartesiano[1]. Formatosi nella Faculté de Lettres della Sorbona tra gli anni '40 e '50 del XX secolo, il filosofo e letterato marocchino non poté non misurarsi con gli spunti principali che derivavano dal pensiero cartesiano, diffusissimi in quell'ambiente culturale, ma in generale in tutto il panorama filosofico francese. Dalla pubblicazione del *Discorso sul metodo* nel 1637, infatti, ma più in generale con la successiva pubblicazione delle *Meditationes de prima philosophia*, nel 1641, e con il diffondersi, nonostante la macchia della messa all'Indice quasi immediata, della filosofia di Descartes, il panorama filosofico occidentale, ma in maniera particolare il pensiero francese, non poté più ignorare il problema della comunicazione tra coscienze[2]. La tematica del solipsismo, di conseguenza, contenuta e discussa nella prima parte della tesi dottorale lahbabiana, la tesi principale, può rappresentare una cartina tornasole significativa per comprendere appieno il peso cartesiano all'interno della formazione del filosofo marocchino e ci consente altresì di verificare l'abilità dello stesso Lahbabi di proporre, a un problema sollevato da Cartesio, una soluzione di matrice essenzialmente hegeliana, che non rinuncia, tuttavia, ad un'apertura di carattere heideggeriano, allargando il raggio della propria portata[3]. Le modalità con cui questo gioco di rimandi avvenne saranno illustrate dalle pagine che seguono.

---

1 - Nel contesto generale di uno *status quaestionis* poverissimo a proposito di quest'autore, sia in italiano che in francese, manca uno studio esplicitamente dedicato alla risonanza del pensiero cartesiano in Lahbabi.

2 - Alain Badiou definisce tutta la filosofia francese contemporanea come un derivato di due influenze: quella del pensiero cartesiano e quella dell'idealismo tedesco. «Si noti come, su questo problema delle origini, si potrebbe risalire anche più lontano, e dire che, in fin dei conti, si tratta di un lascito cartesiano, e che la filosofia francese della seconda metà del secolo non è altro che un immenso dibattito con Descartes. Perché Descartes è l'inventore della categoria di soggetto, e il destino della filosofia francese, e persino le sue divisioni, sono divisioni interne al lascito di Descartes. Descartes è infatti al tempo stesso un teorico del corpo fisico, dell'animale-macchina, e un teorico della riflessione pura. Egli s'interessa dunque contemporaneamente alla fisica delle cose e alla metafisica del soggetto. Tutti i grandi filosofi contemporanei hanno scritto su Descartes. […]. Poiché infondo esistono tanti Descartes quanti sono i filosofi francesi della metà del XX secolo» (A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, trad. ita di L. Boni, Derive-Approdi, Milano 2013, pp. 8-9; per la versione originale francese si veda Id., *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique éditions, Paris 2012, p. 12).

3 - Il testo lahbabiano di riferimento è il seguente: M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954. La tesi complementare, pubblicata due anni dopo, ebbe come termine di confronto il pensiero di Henri Bergson. Cfr. M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération? À partir des libertés bergsonniennes*, P.U.F., Paris 1956.

1. La posizione del problema: «sum», «que suis-je?»

Nel momento in cui Lahbabi arriva a prendere in consegna la questione della comunicabilità problematica delle coscienze, appare chiaro che il problema dell'esistenza della coscienza, o meglio di una *coscienza di*, o *coscienza-conoscenza* e della *coscienza di sé* sia, per il momento, messo da parte[4]. Il nucleo problematico che invece Lahbabi intende affrontare, e che ci interessa più da vicino, può essere messo bene a fuoco a partire dal titolo stesso del paragrafo in cui ci troviamo, che recita: «Le difficoltà che il *cogito* solleva.» e da cui deriva anche il titolo di questo contributo. Esso, poi, trova un'ulteriore spiegazione nelle primissime righe di questa porzione di testo, in cui il filosofo scrive: «C'è, quindi, oltre alla questione dell'esistenza della "coscienza di" o coscienza-conoscenza e della coscienza di sé – che ne è un aspetto fondamentale – il problema dei loro rapporti e delle loro interazioni e conflitti»[5]. L'orizzonte è chiaro fin da subito: bisogna prendere in carico la questione dei rapporti, delle interazioni e dei conflitti tra coscienze, un problema che, venuto alla luce con la deflagrazione della filosofia cartesiana nel panorama culturale occidentale, non sempre è stato affrontato con la giusta dose di serietà e di rigore. Questo orizzonte problematico trova una definizione ulteriore poco dopo, quando Lahbabi precisa una nuova formulazione del problema appena esposto, che, con le sue parole: si formulerà: «sono, e che cosa sono?»[6].

Il pensiero cartesiano, nella lettura del filosofo marocchino, è un pensiero che rimane al livello dell'io, della soggettività pensante, non potendo andare oltre un "io penso che io penso" in cui i due significati del verbo pensare differiscono radicalmente. Quando pensiamo al soggetto dell'io penso cartesiano, infatti, secondo Lahbabi pensiamo a un essere pensante e unico, che non si preoccupa né del mondo, né degli altri soggetti che lo circondano. Il *cogito*, di conseguenza, non può in alcun modo proporsi come *cogito* universale, poiché l'io che esso stesso pone è un io che pone se stesso come io pensante singolare, quello stesso io che pensa, nel momento in cui pensa. Proseguendo su questa stessa linea, che si è appena tentato di chiarire in misura minima, Lahbabi scrive: «Il cogito pone un'esistenza temporale, autentica ed effettivamente vissuta di un *pensiero di pensiero* di un solo soggetto, senza rendere possibile la conoscenza di altri esseri»[7]. Il *cogito* cartesiano è respon-

4 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 35. Alla discussione di questi concetti il filosofo marocchino aveva, infatti, dedicato le pagine precedenti, cfr. *ibid.*, pp. 30-34.

5 - *Ibid.*, p. 35. Per questo e per tutti gli altri passi lahbabiani d'ora in poi citati, la traduzione dal francese è mia, non essendo presente una traduzione italiana dell'opera.

6 - *Ibidem*.

7 - *Ibid.*, p. 36, il corsivo è di Lahbabi. A commento di queste righe, l'autore propone la critica kantiana all'idealismo problematico di Cartesio: parlando esplicitamente di un «idealismo problematico cartesiano

sabile della posizione di una soggettività connotata temporalmente, che si caratterizza unicamente come "pensiero di pensiero" di soggetto solo, chiuso in se stesso, senza alcuna possibilità di apertura all'esterno, di comunicazione con le altre soggettività che gli stanno a fianco e che condividono – ma questo si può solo supporre – il pensiero nella sua stessa misura. La lettura che Lahbabi propone della filosofia cartesiana, poi, prosegue allargando lo sguardo, fino ad intendere il *cogito* come qualcosa che non pretende in alcun modo di proporsi come punto d'arrivo della ricerca, bensì di dare il là al processo, di porsi come punto d'avvio, dal momento che «se l'esistenza del mondo materiale è messa in dubbio, non si tratta che di un dubbio provvisorio»[8]. Descartes parte dal pensiero e arriva al pensiero, rivelando, però, l'immediatezza del soggetto pensante, dell'io: esso si configura come una sostanza collocata nel mondo, un mondo che può essere ritrovato come certezza solamente al termine di un percorso che passi attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ed è proprio su questo percorso che bisogna dire qualcosa di più.

La posizione proposta da Lahbabi prende le mosse da una lettura in cui il percorso appena chiamato in causa «si comprende facilmente in un sistema in cui Dio è necessario»[9]. La giustificazione dell'esistenza di una realtà oggettiva all'esterno del soggetto pensante, insomma, secondo il Lahbabi lettore di Descartes può essere compresa solamente entro una cornice che comprende anche l'esistenza necessaria di Dio, in un sistema completamente coerente e che possa, in questo modo, avere senso[10]. Soprattutto egli è deciso nel sostenere come l'originalità del filosofo francese stia nell'«aver capovolto l'ordine del ragionamento dei teologi, senza averlo laicizzato»[11]. Tramite l'esempio dei Mutakallimûn islamici, che egli porta sulla scena con un rapidissimo cenno, privo di una vera e propria contestualizzazio-

in cui non è ammessa, come indubitabile, che una sola asserzione, quella "io sono"» (M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36). Il filosofo marocchino sta di fatto citando, senza dichiararlo esplicitamente, quella confutazione dell'idealismo che Kant aggiunse alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui si legge dell'idealismo come di quella: «teoria che considera l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e indimostrabile o falsa e impossibile; il primo è quello problematico di Cartesio, il quale ritiene indubitabile solo un'asserzione empirica e precisamente questa: "io sono"» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2018, p. 251).

8 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

9 - *Ibidem*.

10 - Si tenga presente, a questo proposito, anche un altro dei riferimenti centrali per la formazione lahbabiana, il personalista francese d'ispirazione cristiana Jean Lacroix, che altrove nell'esposizione di Lahbabi rappresenta un termine di confronto privilegiato per questioni come il concetto di assurdo e la necessità, a tal proposito, di un Dio che conferisca senso al mondo in cui l'uomo vive. Cfr. J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica, Bari 1977, per l'edizione originale francese si veda Id., *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, [1949], PUF, Paris 1971[7].

11 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

ne storico-religiosa, Lahbabi di fatto contrappone la posizione di Descartes alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio: non è il mondo in quanto creato a poter essere testimonianza dell'esistenza di un Dio creatore, poiché non possiamo essere sicuri nemmeno dell'esistenza del mondo creato. Lo stesso Descartes, infatti, aveva scritto che: «[gli uomini] sono meno certe tutte le altre cose di cui si ritengono forse più sicuri, come avere un corpo, e che vi sono degli astri e una terra e simili»[12]. Bisogna, di conseguenza, anzitutto mettersi al riparo da questo rischio, per poi poter condurre oltre la propria analisi, dal momento che «bisognerà, dunque, dimostrarne l'esistenza [del mondo] e non provarne, a partire da lui, l'esistenza [di Dio]»[13]. Il punto di partenza cartesiano è la coscienza di sé e dunque «Descartes, all'inverso rispetto al percorso dei Mutakallimûn e dei teologi in generale, va incontro a Dio a partire dal pensiero»[14]. Concependo l'esistenza di Dio come una delle tesi metafisiche essenziali alla religione cristiana, Cartesio propone una dimostrazione dell'esistenza di Dio imperniata sul dubbio metodico e che si articola in tre momenti differenti, che derivano dalle speculazioni di Agostino d'Ippona e Anselmo d'Aosta[15]. Una posizione come quella appena descritta, però, non può essere assunta pacificamente, ecco perché, secondo Lahbabi, il *cogito* cartesiano: «solleva un certo numero di difficoltà»[16]. Di quali difficoltà si tratta? Per comprendere meglio il suo punto di vista, è necessario proseguire con un lavoro di lettura e di analisi del testo lahbabiano, dal momento che il seguito della trattazione è concen-

12 - R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. ita di M. Garin, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, pp. 291-342, qui p. 315. Cfr. anche R. Descartes, *Oeuvres philosophiques. Tome I (1618-1637)*, a cura di F. Alquié, Garnier Frères, Paris 1963, pp. 567-659, così come il riferimento all'edizione Adam-Tannery, d'ora in poi AT, qui in particolare AT, VI, 37.

13 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

14 - *Ibidem*.

15 - Come visto in precedenza a proposito della critica all'idealismo problematico cartesiano, anche in questo caso Lahbabi sta di fatto chiamando in causa, senza nominarlo esplicitamente, ancora Kant. La posizione che il filosofo marocchino assume nei confronti della critica cartesiana di una dimostrazione dell'esistenza di Dio *a contingentia mundi* richiama la critica kantiana della prova cosmologica dell'esistenza di Dio. Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., pp. 483-490. La lettura lahbabiana, tuttavia, appare miope, perché non fa menzione di quel tentativo di prova ontologica dell'esistenza di Dio che Cartesio stesso propone all'interno della parte IV del *Discorso* e che costituisce l'asse portante della terza delle dimostrazioni che il filosofo francese propone e che troverà una maggiore consistenza nelle *Risposte alle II Obiezioni* alle *Meditazioni*. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 314; AT, VI, 36 e Id., *Risposte alle II Obiezioni*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 140. Ulteriore perplessità è destata dal fatto che in nessun luogo della propria opera, né nel corpo del testo, né in bibliografia, Lahbabi renda mai testimonianza di una lettura delle *Meditationes* cartesiane, il testo di argomento metafisico per eccellenza.

16 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

trato proprio sull'esposizione della difficoltà principale, che ben conosciamo, per poi proporne una possibile soluzione.

«Come può un essere conoscere il mondo che è al di fuori di lui?» risuona il paragrafo immediatamente successivo, concentrato sull'esposizione del problema. L'assunto "penso, dunque sono" cartesiano, nell'ottica di Lahbabi, non può rispondere tutti i punti di domanda che solleva[17]. Che cosa sono? Che cosa ero prima di pensare? Che cosa sarò dopo che avrò smesso? Gli interrogativi si concentrano in poche righe, nelle quali il filosofo marocchino condensa le proprie perplessità[18]. Egli evidenzia come, secondo lui: «per pensare bisogna anzitutto esistere, il pensiero si fonda sull'essere», mentre, al contrario: «il cogito cartesiano considera l'essere piuttosto come una conseguenza, la prima conseguenza del fatto di pensare»[19]. Un'osservazione che, a ben vedere, si scontra con la lettera del testo cartesiano, denotando una sorta di miopia nella lettura lahbabiana del filosofo francese. È lo stesso Cartesio, nella parte IV del *Discorso*, infatti, a scrivere che: «per pensare, bisogna essere», sconfessando, di fatto, quest'interpretazione lahbabiana, che si dimostra imprecisa[20]. Un errore che intacca alla radice la lettura lahbabiana di Descartes, ma che non scoraggia, comunque, la prosecuzione della nostra analisi. Il problema di fondo viene ben esposto dallo stesso Lahbabi, che scrive, criticando la posizione di Cartesio: «Io penso che sono un essere pensante e non comprendo

17 - Nucleo teorico fondamentale del *Discorso sul metodo*, esposta nella parte IV di quest'opera, questa frase appare insieme come punto d'arrivo e punto di partenza. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 312; AT, VI, 32.

18 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., pp. 36-37. Alla domanda sul dopo, sul che cosa saremo dopo che avremo smesso di pensare, una risposta è – a ben vedere – proposta dallo stesso Descartes: «[…] mentre, se solo avessi smesso di pensare, anche se tutte le altre cose da me immaginate fossero state vere, non avrei avuto nessuna ragione di credere che esistevo; conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 312; AT, VI, 32).

19 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

20 - Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 313; AT, VI, 32. La parte IV del *Discorso* cartesiano è anche l'unica porzione testuale di quest'autore che Lahbabi riporta di aver letto e cita: si tratta di quella sezione che lo stesso Descartes aveva definito come la parte di testo dedicata alle «prove che egli [il discorso, *N.d.A.*] dà dell'esistenza di Dio e dell'anima umana», precisando anche che «su queste si fonda la sua metafisica» (R. Descartes, *Discorso*, cit., p. 291; AT, VI, 1). In virtù di queste stesse precisazioni, stupisce che Lahbabi non dimostri di aver letto, né citi in alcun luogo, le *Meditationes de philosophia prima*, il testo cartesiano metafisico per eccellenza, dove vengono esposti più diffusamente i nodi tematici del *cogito*, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

nient'altro oltre me»[21]. Il filosofo e matematico francese ha proposto un soggetto senza alcuna relazione col mondo esterno e con gli altri soggetti. Si tratta del ben noto problema del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, che Lahbabi intende come del tutto appiattito sulla *res cogitans*: «Sono solo, neutro faccia a faccia con ciò che di me resta al di fuori della parte pensante […]»[22]. Per poi andare oltre, concependo un soggetto: «neutro faccia a faccia col mondo e con gli altri "io"-pensanti»[23]. Lahbabi è convinto del fatto che, differentemente da quanto ha teorizzato Descartes: «L'*ego* si ammira nell'altro, ma l'altro è un per-sé che si presenta a sua volta come *ego*. Allo stesso modo l'io è per sé in quanto *ego* e *alter-ego* in quanto per-l'Altro. Ci presentiamo sempre come uno spettacolo che si manifesta *davanti* e *per* l'altro, e come spettatore degli spettacoli altrui»[24].

Viceversa, invece, l'autore del *Discorso sul metodo* propone un *je pense* che non conduce affatto all'io nella sua totalità, ma solamente a una parzialità, a un punto di vista miope perché eccessivamente ripiegato su se stesso, o troppo focalizzato sulla *res cogitans*, a seconda dell'angolazione da cui si vuole guardare il problema. Di conseguenza: «ciò che trovo nel pensiero è solamente un *ego*-per-sé, e niente dell'*ego-alter*, dal momento che l'io non è accessibile se non a lui stesso»[25]. Il soggetto cartesiano risulta, quindi, un soggetto isolato e chiuso, senza alcuna possibilità di comunicazione con l'ambiente in cui è inserito e con le altre coscienze che lo circondano. Questo è il principale dei problemi sollevati, secondo Lahbabi, dalla posizione del *cogito* cartesiano, fino ad arrivare alla conclusione lahbabiana, per cui: «Così *l'ego* del Cogito, o della durata pura, è parziale»[26]. Una simile concezione non può che sfociare nella teorizzazione di un soggetto parziale, miope, esclusivamente concentrato su di sé perché non in grado, per mancanza di strumenti, di dedicarsi alla relazione, all'intersoggettività, in una parola di uscire da se stesso. Dove spostare lo sguardo, alla ricerca di una via d'uscita?

21 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

22 - *Ibidem*. Anche Morfino rileva questa miopia cartesiana, sostenendo che: «in Descartes lo spazio di interiorità precede necessariamente la relazione, al punto che l'esistenza dell'*alter ego* sta al di là del piano di immanenza della coscienza […]» (V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Le passioni tra Descartes e Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXII (2020/2), pp. 577-591, qui in particolare a p. 591).

23 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

24 - *Ibidem*.

25 - *Ibidem*.

26 - *Ibid.*, p. 38.

2. Il punto di vista hegeliano: proposta di soluzione e posizione di nuovi problemi

Arrivati in fondo all'analisi della proposta filosofica cartesiana, possiamo affermare, insieme con Lahbabi, che il problema dell'alterità, dell'intersoggettività e della comunicabilità tra coscienze «resta intero: lo si lascia da parte senza averlo risolto, ma nemmeno posto»[27]. Di fronte all'assenza di una prospettiva che possa compiere un passo nella direzione da lui auspicata, ovvero della presa in carico della problematica in oggetto, Lahbabi si dimostra un lettore attento di Hegel, seppur con delle sfumature che restituiscono la complessità del panorama di fronte a cui ci troviamo[28]. La prospettiva hegeliana, fin da questo momento, può essere considerata come una proposta di soluzione, da parte di Lahbabi, ai problemi sollevati dal *cogito* cartesiano ed esposti nel paragrafo precedente. Se Descartes, infatti, ha dimostrato di non aver preso in considerazione il problema dell'alterità e della relazione intersoggettiva, Lahbabi sottolinea come «Hegel, al contrario, affronterà questi problemi»[29]. Per poter cercare una via alternativa al solipsismo cartesiano, quindi, che non solo lascia insoluto, ma addirittura non affronta nemmeno il problema della comunicabilità tra coscienze, Lahbabi decide di rivolgersi a Hegel per poterne ottenere una prospettiva diversa a proposito del medesimo problema. Chiarito questo, non ci rimane che andare più a fondo, per comprendere meglio tutto ciò che è sotteso in quest'operazione lahbabiana.

All'interno della cornice di quest'operazione concettuale, dal punto di vista testuale il filosofo marocchino si rifà, anzitutto, a un testo che, nell'economia complessiva del suo confronto con la filosofia hegeliana, sarà destinato a rimanere nell'ombra[30]. Quando chiama in causa Hegel, con la frase citata poco sopra, sostenendo che il filosofo tedesco si sia preso carico delle problematiche lasciate aperte da Descartes, lo sguardo di Lahbabi si posa, per iniziare, sull'inizio del capitolo sulla vita, contenuto nella *Scienza della logica*, sostenendo come, per Hegel:

> la vita si confonde con la coscienza di sé. Questa, senza la vita, non è nulla; e la vita è ciò a cui la coscienza di sé fornisce la luce, un senso. Solamente l'uo-

27 - *Ibidem* (t.d.a.).

28 - Una brevissima istantanea è dedicata anche a Kant, che continua a rappresentare una sorta di convitato di pietra di questo banchetto: spesso chiamato in causa, ma senza riferimenti testuali o critici diretti. «L'*io trascendentale* di Kant è nella stessa misura quello degli altri e il mio. L'analisi si situa fuori di me e si preoccupa delle condizioni generali che rendono possibile un mondo per un *io*. Ma come essa non prova a identificare l'io a me stesso, e di conseguenza all'altro, il problema dell'alterità rimane integro: lo si schiva senza averlo risolto, né posto» (*ibidem*).

29 - *Ibidem*.

30 - Un peso decisamente più rilevante ha, infatti, la *Fenomenologia dello spirito*.

> mo, perché ha coscienza di sé, sa che muore. La vita ignora se stessa, supera sempre il vivente e conduce alla coscienza di sé tramite una riflessione su se stessa[31].

Siamo, qui, di fronte a un'esplicita presa di posizione lahbabiana, che egli legittima chiamando in causa a proprio sostegno non solamente un passo dell'opera hegeliana, ma anche la mediazione di uno degli intellettuali di spicco di quell'ambiente filosofico della Sorbona della metà del XX secolo entro cui egli stesso si era formato, vale a dire Jean Hyppolite[32]. L'intellettuale francese, infatti, scrive in una nota a piè di pagina della sua traduzione della *Fenomenologia*, a sua volta citata da Lahbabi: «Essa [la vita] è la condizione di esistenza della coscienza di sé, il *milieu* del suo sviluppo. Ciò che la coscienza di sé desidera, è dunque qualcosa di vivente [...]. La coscienza di sé è la *verità della vita*»[33]. Incrociando l'assimilazione del testo hegeliano con la mediazione dello studio di Hyppolite, appare chiara la volontà di Lahbabi di mettere in risalto l'esistenza di un individuo cosciente, in grado di dire «sono». La coscienza di sé, per il Lahbabi che si nutre, in queste righe,

---

31 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38. Lahbabi, in nota, confessa il proprio debito in questo modo: «Cfr. *La Logique*, p. 469, t. II (La Vie)» (*ibidem*, n. 1). Egli, quindi, come sappiamo anche grazie all'incrocio dei dati bibliografici da lui stesso forniti, sta facendo riferimento al secondo volume della traduzione della *Scienza della logica* a cura di S. Jankélévitch. Cfr. G.W.F. Hegel, *La Science de la logique*, trad. fr. par S. Jankélévitch, Aubier, Paris 1949.

32 - Su questa figura di tengano presenti A.A.V.V., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971; G. Bianco, *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Éditions de Rue d'Ulm, Paris, 2013; B. Bourgeois, *Jean Hyppolite et Hegel*, in «Études philosophiques», LXVI, 2, (1993), pp. 145-159; J. D'Hondt, *Jean Hyppolite, 1907-1968*, in *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris, 2016, I ed. 2009, pp. 935-937, la voce è del 1984 e R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli 2021.

33 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38. Lahbabi cita una nota a piè di pagina di Hyppolite, cfr. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, cit., t. I, p. 148, n.7. Cfr. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, II tomes, Aubier, Paris 1939-1941 e J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, ed. it. a cura di G. Bianco, traduzione di G. De Toni e S. Prinzi, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023. Per una ricostruzione critica dell'importanza dell'operazione di traduzione di Hyppolite, si vedano G. Bianco (ed.), *Jean Hyppolite entre structure et existence*, Rue d'Ulm-Presses de l'École normale supérieure, Paris 2013; I. Bauer, *Einige Bemerkungen zur Geschichte der Hegel-Beschäftigung in Frankreich*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XVIII, 1, (1970), pp. 861-869; A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, cit.; W. Biemel, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. von H. G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 644-655 ; B. Bourgeois, *Lire en France la Phénoménologie de l'esprit*, in Id., *Pour Hegel*, Vrin, Paris 2019 ; G. Canguilhem, *Hegel en France*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», vol. 28-29, (4/1948-1949), pp. 282-297; J. Heckman, *Hyppolite and the Hegel revival en France*, in «Telos», XVI, (1973), pp. 128-145; R. Morani, *Hegel e l'hegelismo francese negli anni Trenta del Novecento*, in «Annuario filosofico», XXVI, (2010), pp. 311-346 e in Id., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 131-173 e R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», XIX, (1963), nn. 195-196, pp. 694-700.

dell'Hegel hyppolitiano, non può fare a meno di un riferimento all'orizzonte entro il quale è inserito, dunque non può in alcun modo limitarsi solamente a se stesso, a un autoriferimento che, limitandoci alla posizione cartesiana, era invece costantemente dietro l'angolo. Il rapporto – a ben vedere – sembra comunque in una qualche misura ambivalente, seppur asimmetrico: tanto la coscienza di sé recupera dalla vita, intesa con Hyppolite come ambiente di sviluppo della coscienza di sé, quanto la vita, a sua volta, trae vantaggio dall'accoglienza della coscienza di sé, da cui ricava *verità*.

La questione ricorrente, in ogni caso, rimane la stessa e ha direttamente a che fare con quel «Que suis-je?» a proposito del quale ci si è già interrogati e per cui Lahbabi propone: «Hegel risponde: io sono un essere pensante e portatore di un sapere assoluto», e[34]:

> È anzitutto un essere in carne e ossa che si sa essere, ed essere in mezzo agli oggetti. La coscienza si dà come rapporto all'Altro, oggetto, mondo, natura. Anzitutto questo sapere dell'Altro è un sapere di sé; all'opposto qualsiasi sapere di sé è un sapere dell'Altro, del mondo: nei diversi oggetti della coscienza scopriamo ciò che essa stessa è[35].

Siamo esseri in carne ed ossa, consapevoli della propria esistenza e della nostra condizione di soggettività immersi in un ambiente in cui sono presenti oggetti, ma non solo, in cui sono presenti altre soggettività. In una parola – ed è questo ciò che anzitutto interessa allo sguardo di Lahbabi – Hegel recupera l'Alterità: la consapevolezza dell'Altro si traduce in consapevolezza di sé, ma anche viceversa. Sapere l'Altro, sapere il mondo, essere consapevoli della loro esistenza e potercisi rapportare sono due risultati centrali dell'operazione filosofica hegeliana agli occhi di Lahbabi. Senza passare cartesianamente attraverso la mediazione della verità di Dio, né per l'opposizione del dubbio, Hegel, come abbiamo appena visto, propone l'introduzione della nozione di mondo: si tratta di un'operazione che Lahbabi considera, una volta in più, in virtù della mediazione di Hyppolite, che parla di un'opposizione al dubbio sistematico di un'evoluzione concreta della coscienza[36]. Il testo dell'opera hyppolitiana può venire in nostro aiuto per la precisazione di alcune questioni, dal momento che lo studioso francese, nelle pagine citate da Lahbabi, parla esplicitamente di come:

---

34 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38.

35 - *Ibidem*.

36 - Ancora in una nota a piè di pagina, Lahbabi cita direttamente il testo di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 39, n. 2.

> Studio delle esperienze della coscienza, la Fenomenologia sfocia incessantemente in conseguenze negative. Ciò che la coscienza prende per verità si rivela illusorio, essa deve abbandonare la sua prima convinzione e passare a un'altra: "Questo itinerario… può venir considerato come la via del dubbio o, più propriamente, la via della disperazione"[37].

Il luogo testuale della *Fenomenologia* qui richiamato da Hyppolite è celebre, ma importa, ai nostri fini, soprattutto per la presenza di quel 'dubbio', che deve metterci in allarme, consentendoci di agganciarci al passo per noi più significativo:

> Ma Hegel, che parte dalla coscienza comune, non può porre a principio primo questo dubbio universale che si addice soltanto alla riflessione filosofica. Per ciò a un dubbio sistematico e universale egli oppone l'evoluzione concreta della coscienza che impara a dubitare, via via, di quanto prendeva prima per vero[38].

Ponendo l'accento sull'evoluzione concreta della coscienza in luogo di un dubbio sistematico universale, quindi filosofico, Hyppolite assegna a Hegel un primato nei confronti di Descartes, con cui Lahbabi, evidentemente, concorda, in virtù dell'analisi hyppolitiana ulteriore per cui: «Il cammino del dubbio qui è quello reale effettivamente percorso dalla coscienza, il proprio itinerario, non quello del filosofo che decide di dubitare»[39]. È proprio a partire da questo dubbio 'effettivo' della coscienza, un dubbio che coincide col suo percorso di riflessione, che essa stessa può lasciar da parte tutti i propri pregiudizi precedenti, ivi compreso quello per noi particolarmente importante «dell'esistenza di cose fuori di noi»[40].

Tramite il percorso svolto fino a questo punto, possiamo arrivare a considerare con la giusta prospettiva una possibile risposta di Hegel, che Lahbabi, esponendone il punto di vista, riassume in questo modo:

> È la risposta di Hegel. La fenomenologia studia il problema dell'intersoggettività, altrimenti detto della pluralità delle coscienze di sé: l'io pensante è, il mondo è. Essa apre la strada alla mediazione psicologica, mostrando che la presa di coscienza dell'io come soggetto racchiude la presenza dell'Altro. C'è dunque un tutta in cui i diversi momenti sono uniti tra di loro attraverso la mediazione, una relazione ideale[41].

La soggettività pensante e il mondo *sono*, si danno. Il percorso fenomenologico abbraccia, in una delle sue tappe, la compresenza del soggetto e dell'alterità, es-

---

37 - J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 76.

38 - *Ibidem*.

39 - *Ibidem*.

40 - *Ibidem*.

41 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 39.

plicitandoli nella relazione. Se Descartes non l'aveva presa in considerazione, o meglio se la sua posizione non si era dimostrata sufficientemente forte da poter comprendere anche una soluzione al problema della comunicazione delle coscienze, è proprio con Hegel che, agli occhi di Lahbabi, il problema viene finalmente affrontato. Emerge, nella trattazione hegeliana, la questione dell'intersoggettività, della relazione, che assume un'importanza decisamente rilevante nell'economia del discorso fenomenologico.

Quanto detto fin qui, però, non è tutto, dal momento che Lahbabi, proseguendo la propria analisi, sostiene altresì l'esistenza di un'«altra novità rispetto al cartesianesimo» interna al pensiero hegeliano, ovvero il fatto che «lo spirito umano non si risveglia a se stesso se non tramite la conoscenza del mondo»[42]. L'essere umano, quindi, non può vivere isolato, né rispetto agli altri, né rispetto alle cose, perché: «Ogni pensiero è conoscenza e la sua essenza non si sviluppa nella sua pura soggettività, ma nell'atto tramite cui il soggetto è presso se stesso e presso la cosa»[43]. Qualsiasi forma di pensiero, per il Lahbabi lettore e commentatore di Hegel, è conoscenza, ma non solo. Si tratta, infatti, di una forma di conoscenza che non rimane confinata alla pura soggettività, alla singolarità chiusa del soggetto come lo aveva delineato Descartes, come "io penso che io penso", bensì di una conoscenza che si esterna, che procede dal soggetto pensante all'oggetto pensato e in cui, verrebbe da concludere, può e deve esserci spazio anche per la comunicabilità tra coscienze, per iniziare ad accennare i tratti di un soggetto che non sia autoreferenziale, ma che, al contrario, sia in costante comunicazione con l'esterno, con l'Altro, comunque lo si voglia intendere.

Quando Lahbabi, tuttavia, si interroga a proposito della proposta hegeliana di dare una risposta alle domande aperte da Cartesio e dal cartesianesimo, non si tratta solamente di una possibile soluzione, ma altresì di una nuova apertura problematica. Scrive a questo proposito il filosofo marocchino che: «se la sua risposta [di Hegel] ha potuto risolvere alcuni dei problemi posti dal Cogito cartesiano, essa solleva, nondimeno a sua volta, una domanda di primaria importanza»[44]. Si tratta, quindi, di una soluzione che apre degli spazi di riflessione, che ci pone di fronte a nuovi orizzonti problematici. La posizione hegeliana che, finora, abbiamo considerato e analizzato insieme con Lahbabi deve essere considerata in funzione del sapere o dell'azione? Una prima possibile risposta a questo nuovo interrogativo ci arriva direttamente dal filosofo marocchino, che sottolinea come nell'intenzione hegeliana quest'operazione sia rivolta al recupero e al mantenimento di entrambi i

42 - Ibidem.
43 - Ibidem.
44 - Ibidem.

campi, pur senza risparmiare un rilievo critico. Secondo lui, infatti, il problema rimane aperto e, con Hyppolite, che qui torna a occupare un'importante posizione di mediazione, dopo la comparsa precedente, egli rileva come la soluzione a questo quesito costituisca un punto scoperto della dottrina hegeliana nel suo complesso[45]. La porzione tesuale citata da Lahbabi è significativa ed è la seguente:

> Ma la filosofia, appunto, è solo un sapere o è pari tempo anche un agire? Queste ultime questioni dovrebbero esser risolte dal capitolo sul sapere assoluto, nel quale per altro più che risolversi esse si pongono. Presso i filosofi del XIX e del XX secolo lo hegelismo come sintesi dialettica si mostra instabile e apre la porta a molteplici interpretazioni possibili[46].

Il passo in avanti compiuto da Lahbabi consiste nell'operare una scelta, laddove egli stesso aveva percepito la mancanza di una soluzione. Ecco, quindi, che a questo stesso proposito egli sintetizza come «Hegel sarà più incline a privilegiare la speculazione dell'azione», una considerazione che, sempre nell'opinione di Lahbabi, allontana Hegel da quella prospettiva di una filosofia rivoluzionaria, che puntava a rendere l'uomo padrone della natura, sognata, invece, da Descartes[47]. Il filosofo marocchino giustifica questa sua interpretazione citando un luogo testuale preciso della *Fenomenologia*, l'ultimissima pagina del testo[48]. La scelta lahbabiana è giustificata da una fondamentale convinzione dello stesso filosofo: proprio qui, infatti, Hegel attesterebbe la predilezione per la speculazione, sottolineando come il compimento dello spirito risieda nel sapere, un sapere che, ancor di più, si introietta[49]. La soluzione, tuttavia, appare ai nostri occhi un po' troppo sbrigativa e assolutizzante, tanto più perché costruita sulla base di uno dei luoghi testuali più oscuri di un'opera già di per sé estremamente complessa e sfuggente alle interpretazioni tagliate con l'accetta. L'eccessiva fretta – è questo un punto che possiamo tener fermo – di Lahbabi nel proporre una soluzione laddove il suo stesso autore non l'ha prevista, finisce per far correre allo studioso marocchino un rischio piuttosto serio, ovvero quello di voler ad ogni costo trovare un punto fermo laddove un punto fermo, a ben vedere, non c'è.

---

45 - *Ibid.*, p. 40. Il passo hyppolitiano è citato anche da Morani in relazione alle stesse tematiche, si veda R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel*, cit., p. 297, n. 61.

46 - *Ibidem*.

47 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 40.

48 - Si veda G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 529-530.

49 - Cfr. F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1994, pp. 160-165 e Id., *Gli anni di Jena e la* Fenomenologia, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37.

Dopo aver utilizzato alcuni luoghi della filosofia hegeliana per una puntuale analisi critica del pensiero cartesiano e quindi dopo aver assunto una prospettiva hegeliana per una possibile soluzione ai punti interrogativi sollevati da alcuni problemi di derivazione cartesiana, Lahbabi, come abbiamo appena visto, cerca di non dismettere il proprio sguardo attento e di leggere in maniera altrettanto critica le lacune aperte da alcune suggestioni hegeliane. Il metodo con cui egli vi si avvicina, però, non appare egualmente solido dal punto di vista filologico e storico-filosofico, finendo per risultare come una semplicistica e poco criticamente supportata presa di posizione, che riconferma quello stesso rischio paventato appena qualche riga fa. In conclusione, pur apparendo solida la scelta di proporre alcuni luoghi e tematiche della filosofia fenomenologica hegeliana in risposta ai problemi sollevati e lasciati aperti – o meglio non affrontati – da Descartes, non convince ugualmente la solidità dell'impianto critico lahbabiano nei confronti di Hegel. Il suo sguardo, infatti, pur rivelandosi attento e preciso per alcuni versi, specialmente quando supportato dalla mediazione di Hyppolite, non conserva lungo tutto il decorso dell'analisi che propone il proprio acume, abbandonandosi ad alcune rilevazioni frettolose e imprecise.

3. Il punto di vista heideggeriano

Chiusa l'analisi della posizione hegeliana, dopo aver quindi rilevato i punti critici che lo stesso Lahbabi ha messo in discussione e forti di uno sguardo bilanciato sulla stessa operazione condotta dal filosofo marocchino, è necessario, per poter assumere un punto di vista più completo, rivolgersi anche alla considerazione di un'altra proposta teorica chiamata in causa da Lahbabi, quella di Martin Heidegger[50]. Oltre all'analisi della soluzione hegeliana al "problema" della comunicabilità tra coscienze, Lahbabi, infatti, si rivolge anche alla speculazione del filosofo di

50 - La considerazione lahbabiana della filosofia di Heidegger prende le mosse, come testimoniato dalla *Bibliografia* della sua tesi dottorale, da un novero di testi heideggeriani piuttosto ristretto e coincidente con quei testi diffusi in Francia, quindi tradotti in lingua francese, nel periodo in cui Lahbabi si addottorò a Parigi. In questo contesto spicca l'assenza di una lettura e considerazione completa di *Essere e tempo*, ma la ragione è facilmente spiegabile: nel periodo parigino di Lahbabi, dunque dal 1946 al 1954, non era ancora comparsa una traduzione integrale dell'opera heideggeriana in lingua francese. Un'assenza rumorosa, su cui torna, tra gli altri, anche Janicaud. Il filosofo marocchino, dunque, poté fruire solamente di quei paragrafi dell'opera che Henry Corbyn inserì nella propria traduzione di *Was ist Metaphysik?*, per cui si veda M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1938. Cfr. a proposito D. Janicaud, *Heidegger en France*, II tomes, Albin Michel, Paris 2001, ma anche J. Lacoste, *Heidegger et la France*, in «La Quinzaine littéraire», 764, (1999); J.M. Palmier, *Heidegger en France*, in «Magazine littéraire», 235, (1986), pp. 34-38 e T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, London-New York 1995.

Meßkirch, sempre in relazione allo stesso nucleo tematico. La discussione, in questo senso, è più contenuta in termini di spazio concretamente occupato all'interno della tesi dottorale lahbabiana e arriva a comprendere, seppur senza addentrarvisi in maniera sistematica, il concetto di essere-nel-mondo heideggeriano, impegnando Lahbabi in quello stesso luogo della sua opera che si è appena terminato di discutere[51]. A tornare in gioco, o meglio a rimanervi, occupando il centro del ring, è ancora la figura di Descartes, la cui discussione questa volta costringe Lahbabi a portare sulla scena un altro intellettuale di mediazione di notevole importanza per il panorama filosofico francese della metà del secolo scorso, vale a dire Jean Wahl[52]. Scendendo nel merito della discussione, la considerazione di Lahbabi a proposito della filosofia heideggeriana prende le mosse dalla convinzione del filosofo marocchino del fatto che, secondo Heidegger, quando noi studiamo il *cogito* cartesiano, ci concentriamo sul *sum* nel suo rapporto con il pensiero, sul piano soggettivo nella sua relazione con l'attività intellettiva e ci accorgiamo che spesso, quando pensiamo, «non sono io ad essere quando penso.», noi non siamo noi, non siamo l'io, il soggetto singolare, ma siamo altro, qualcosa d'esterno, la folla anonima che esiste dentro di noi, «è un altro, è la folla anonima che esiste in me», per citare direttamente la lettera del testo lahbabiano[53]. Questo accade, nella prospettiva di Lahbabi, che qui discute Heidegger in maniera diretta, poiché non è la conoscenza a spiegare l'essere-nel-mondo, bensì è l'essere-nel-mondo a spiegare la

51 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 40.

52 - Animatore della rivista *Deucalion*, sul cui primo numero compaiono già alcuni studi a proposito di Heidegger, egli ha anche un ruolo di introduzione heideggeriana nel panorama filosofico parigino del tempo. Wahl, infatti, tiene un corso nel semestre primaverile del 1946 a proposito di Heidegger in Sorbona. Non un corso su Heidegger, ma un corso di commento di un corso che Heidegger tenne a sua volta: si tratta del corso del semestre invernale 1928-1929, allora inedito, ma poi pubblicato. Cfr. J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Librairie Générale Française, Paris 1998. Su questo corso Janicaud scrive che: «Il fatto stesso che [il corso] si sia potuto tenere in Sorbona senza incidenti conferma significativamente lo statuto eccezionale di cui godette il pensiero di Heidegger nel 1946 presso alcuni intellettuali parigini» (D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 96, la traduzione dal francese, anche in questo caso, è mia poiché manca un'edizione italiana di questo testo). Sulla figura di Wahl come introduttore del pensiero heideggeriano in Francia, si tenga conto dei seguenti studi: J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, La Baconnière, Neuchâtel 1944; Id., *Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger*, in «Recherches philosophiques», publiées par A. Koyré, H.C. Puech, A. Spaier, Boivin, Paris 1932-1933, pp. 349-370; Id., *L'idée d'être chez Heidegger*, Centre de documentation universitaire, Paris 1951; Id., *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1952; Id., *Petite histoire de l'existentialisme*, L'Arche, Paris 1947; Id., *Vers la fin de l'ontologie*, SEDES, Paris 1956, trad. it. *Verso la fine dell'ontologia. Studio dell'Introduzione alla metafisica di Heidegger*, a cura di G. Masi, Fratelli Fabbri Editore, Milano 1971 e Id., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.

53 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 41.

conoscenza. Il soggetto perde la propria singolarità per trasferirsi in una molteplicità impersonale, che ci riconduce alla problematica oggetto di discussione di queste pagine. Questo tema spiccatamente cartesiano, però, viene in questa sede intrecciato con uno dei contenuti concettuali più celebri della filosofia heideggeriana e discusso da una prospettiva altra. L'essere-nel-mondo, qui, viene letto come una particolare evoluzione del punto di vista soggettivo: non esiste più il *sum*, perché a venir meno è la dimensione unitaria e solida del soggetto pensante, che viene via via sgretolandosi.

Quest'analisi diventa una sorta di stratagemma architettato, dal punto di vista lahbabiano, che riflette sulla questione intrecciando la posizione heideggeriana al problema sollevato dalla filosofia cartesiana, per uscire dal problema della solitudine dell'essere pensante, a cui è preclusa la comunicazione autentica coi propri simili. Quando, poi, Lahbabi arriva a proporre la propria sintesi finale, scrivendo che «Il fondamento della filosofia non è più il "*Cogito ergo sum*"; ma il *sum cogitans*.», egli di fatto sta proponendo un rovesciamento della filosofia cartesiana, che, però, è frutto di un'assimilazione della posizione dello stesso Heidegger[54]. Questa formula, però, deve essere letta anche tramite il ricorso alla mediazione di Jean Wahl, che viene esplicitamente citato in nota da Lahbabi a spiegazione di questa particolare sintesi[55]. Proprio l'intellettuale francese, infatti, diventa, qui, il filtro di mediazione tra la filosofia heideggeriana e la posizione di Lahbabi, con la sua preziosa analisi secondo cui «la coscienza stessa non esiste se non in quanto essa è nel mondo. Non ci sarà verità del mondo se non perché c'è una coscienza: e la coscienza sarà sempre in rapporto con l'essere, comprensione dell'essere»[56]. Il punto di vista del soggetto è, in questo modo, 'allargato' al punto di vista dell'essere-nel-mondo. Ritorna, in queste righe, quel motivo che abbiamo riconosciuto nel filosofo marocchino: laddove Lahbabi parla di *sum*, infatti, si può riconoscere chiaramente il concetto wahliano di coscienza, che, come il soggetto lahbabiano, esiste solamente come pluralità, come essere-nel-mondo. Oltre il piano ontologico, però, risuonano in queste righe anche degli echi di carattere gnoseologico: è solo nel rapporto coscienza-essere che si può dare una manifestazione di verità e una conoscenza della verità stessa. Una conferma in questo senso ci giunge proprio da alcune precisazioni di Wahl, che sostiene come «non è la conoscenza che spiega l'essere-nel-mondo, ma è lui che la spiega»[57]. Non è il punto di vista gnoseologico a spiegare il piano ontologico, quanto piuttosto il contrario: solo se comprendiamo

54 - *Ibidem*. Il corsivo è dell'autore.

55 - Cfr. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938, p. 472.

56 - *Ibidem*.

57 - *Ibidem*.

appieno che il soggetto non è più unitario, non ha più una consistenza solida e ben definita, situata singolarmente, bensì si è in qualche modo trasferito in un punto di vista 'aperto', 'nel-mondo', possiamo spiegare in che modo avvenga la conoscenza e quindi anche – va da sé – il contatto con le altre coscienze. Il calco lahbabiano sarà pressoché identico nel recupero di quest'analisi, come abbiamo avuto modo di vedere: anch'egli parla di un essere-nel-mondo che spiega la conoscenza. Si tratta di una precisa conferma, supportata dai riferimenti testuali appena discussi, del ruolo di mediatore di Jean Wahl non solo tra la filosofia heideggeriana e la formazione filosofica di Lahbabi, ma anche dell'importante ruolo wahliano di filtro nella discussione sul problema dell'intersoggettività tra Descartes e Heidegger.

Proseguendo nel merito della discussione, c'è tuttavia, secondo Wahl, quello che il filosofo francese chiama un *solipsisme existential* e che trasporta il soggetto proprio nel mezzo del mondo, lungi dal renderlo isolato. Non è in quanto immersa nel mondo, gettata in esso, per utilizzare la fraseologia heideggeriana, che la coscienza wahliana, o il soggetto lahbabiano, possono dirsi in relazione. Scrive Wahl: «Il fondamento della filosofia non è più il *Cogito ergo sum*; è il *Sum cogitans*. Sono nel mondo e, essendo nel mondo, emetto delle possibilità, ho delle attitudini davanti a delle possibilità; sono un pensante»[58]. Wahl parla espressamente, a questo proposito, di una circolarità essere-coscienza, una sorta di sdoppiamento: l'essere umano ha la tendenza a sfuggire all'Essere in direzione del Niente, salvo poi essere tentato dal tornarvi in una dinamica di evidente circolarità viziosa.

La pagina lahbabiana, però, continua e opera una svolta, introducendo un vero e proprio cambio di direzione che, per noi, rappresenta anche un punto di arrivo, una sorta di capolinea per quanto riguarda la nostra analisi: «Dopo alcune altre obiezioni a Descartes, Heidegger si rivolge a Hegel»[59]. Per Lahbabi, che chiama in causa quello stesso autore che costituì un punto di riferimento significativo per la propria formazione filosofica, Hegel e Heidegger sono concordi in un'operazione di messa in risalto del carattere originale dell'esperienza intersoggettiva umana. Ciò che Hegel chiama "être avec", corrisponde, all'interno della lettura lahbabiana, all'essere-nel-mondo di Heidegger: queste due dimensioni, entrambe costitutive della realtà umana, vengono qui rilevate da Lahbabi nel contesto di una discussione a proposito dell'intersoggettività dell'essere umano. Il filosofo marocchino, in sintesi, dopo essersi affacciato, come si è cercato di ricostruire, sulla problematica, lasciata aperta da Descartes, della comunicabilità tra coscienze, o del solipsismo, propone una propria soluzione che sta a cavallo tra le riflessioni di Hegel e di Heidegger. L'operazione lahbabiana, tuttavia, non si limita a una riproposizione po-

58 - *Ibidem*. I corsivi sono dell'autore.

59 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 41.

sticcia delle due speculazioni, ma intreccia altresì un proprio punto di vista critico e consapevole del panorama sul quale sta gettando il proprio sguardo, secondo le mediazioni e le letture che, nel corso di queste pagine, si è tentato di integrare e ricostruire.

Bibliografia primaria

R. Descartes, *Discours de la méthode*, in ID., *Oeuvres philosophiques. Tome I (1618-1637)*, a cura di F. Alquié, Garnier Frères, Paris 1963, pp. 567-659

–, *Discorso sul metodo*, trad. ita di M. Garin, in ID., *Opere filosofiche*, vol. I, pp. 291-342.

–, *Risposte alle II Obiezioni*, in ID., *Opere filosofiche*, vol. II, trad. it di A. Tilgher, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2009.

G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

–, , *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, II tomes, Aubier, Paris 1939-1941.

–, *La Science de la logique*, trad. fr. par S. Jankélévitch, Aubier, Paris 1949.

M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1938

I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino, 2018, I ed., UTET, Torino 1967.

M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954.

Bibliografia secondaria

A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, trad. ita di L. Boni, DeriveApprodi, Milano 2013; ed. fr. *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique éditions, Paris 2012.

F. Chiereghin, *Gli anni di Jena e la* Fenomenologia, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37.

–, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1994.

J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, trad. ita a cura di G. Bianco, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

D. Janicaud, *Heidegger en France*, II tomes, Albin Michel, Paris 2001.

J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica, Bari 1977, ed. fr. ID., *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, P.U.F., Paris 1971[7].

R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli 2021.

V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Le passioni tra Descartes e Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXII (2020), 2, pp. 577-591.

J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938.

–, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Librairie Générale Française, Paris 1998

FRANCESCO PATRONE
Dottorando in Scienze umane presso l'Università degli Studi di Perugia e l'Université Catholique de Lyon
francesco.patrone@dottorandi.unipg.it

LABORATORIO

The Relationship between Love and Being against the background of Béla von Brandenstein's Ontology and Metaphysics

di Boris Wandruszka

According to Béla von Brandenstein's ontology, love represents a complex relationship of being that encompasses several levels or dimensions: 1) The trinitarian unity of love subject, love act and love object; 2) The trinitarian unity of love giver, love gift and love receiver; 3) The unity of the dynamic-dialectical circle of love; 4) The trinitarian unity of self-affirmation, self-illumination and self-unification in love. It will be shown that these structures of love can be related to the trinitarian basic structure of being.

Keywords: Inner Structure of Personality, Dynamic-Dialectical Circle of Love, Trinitarian Ontology, Constitutional Intersubjectivity

«Amare l'amore» (Sant'Agostino)

1. The meaning of the question of the relationship between love and being

When we talk about love – amore, amor, amour, Любовь (ljubov), Liebe, agape, caritas, eros, "Minne" – we are usually referring to topics such as relationship, feelings, devotion, happiness and rarely to topics such as being and thingness, existence and essence. The reason for this may simply be that love is experienced as something eminently concrete, living, vivid and even sensual compared to the very abstract concepts of "being", "existence" and "essence". So what can be meant by the relationship between being and love?

Before this question is dealt with in more detail below, I would like to list the objectives that this essay aims to achieve by clarifying this relationship:

- Firstly, it will be a matter of demonstrating that love itself is already a true, indeed creative execution of being, in which being is constituted, created or endowed: *Love as a phenomenon of overflowing giving being*[1].
- Secondly, it will be shown that being itself in its (divine and human) origin is a *self-affecting, vitalizing process, i.e. loving life*[2].
- Thirdly, against the background of the ontology and metaphysics of the German-Hungarian philosopher Béla von Brandenstein (1901-1989), I want to show that *being* has in its temporal structure *a timeless and unbreakable basic structure*[3].
- Fourthly, it is shown that this basic structure is essentially *relational and, more precisely, relational in a triune, trinitarian or triadic way in its very origin*[4].

---

1 - The French philosopher of religion Jean-Luc Marion speaks of "saturated phenomena" in these cases. Cfr. J.-L. Marion, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses univ. de France, Paris 2001. But love is even more than saturated – it is of itself giving being, overflowing, creating being, "supersaturating".

2 - The French philosopher of religion Michel Henry emphasises the self-effectiveness of (absolute) life like no other. Cfr. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair, Seuil, Paris* 2000; Id., *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, aus dem Französischen von Rolf Kühn, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2005.

3 - On the trinitarian basic structure of being, cfr. Béla von Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie*, Bd. 1-6, Anton Pustet Verlag, München/Salzburg 1965-1970 and *Der Aufbau des Seins*, Minerva, Saarbrücken 1950, pp. 8-17.

4 - On the relationality of being, cfr. E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Karl Alber, Freiburg i. B. 1999.

- And fifthly, it should be made clear that one component of this triune-living structure of being is love itself, and in the timeless-simultaneous order of this structure the third, unity-creating component that completes and fulfils being at all: *love as the phenomenon of unity-creating completion or perfecting of being*.

2. The dynamic-creative nature of love: a poem

Since love is not something abstract, but rather something eminently concrete and alive, I am placing a work of art, indeed one of the greatest German poems, at the beginning of my remarks on love and the structure of love's being, the poem "The Roman Fountain" of Conrad Ferdinand Meyer (1825-1898)[5].

Der römische Brunnen

Aufsteigt der Strahl und fallend gießt
Er voll der Marmorschale Rund,
Die, sich verschleiernd, überfließt
In einer zweiten Schale Grund;
Die zweite gibt, sie wird zu reich,
Der dritten wallend ihre Flut,
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht.

(7. Version, 1882)

The Roman Fountain

Up springs the spout and, falling, fills
To brim the marble basin's round,
Which, under veiling, over spills
Into a second basin's ground;
The second one, too rich now, runs
Into the third its falling waves,
And each one takes and gives at once
And streams and stays.

(tr. by Rolf-Peter Wille)

5 - C.F. Meyer, *Der römische Brunnen*, in: Sämtliche Werke, Bd. 2, dtv, München 1976, p. 88. The Roman Fountain is a poem by Conrad Ferdinand Meyer from 1882, in which he describes the Fontana dei Cavalli Marini in the Villa Borghese.

La Fontana Romana

Il getto sale e scende
Riempie la vasca di marmo rotonda,
che, velandosi, trabocca
in una seconda vasca di terra;
La seconda dà, diventa troppo ricca,
alla terza il suo fluente fiume,
E ognuno prende e dà allo stesso tempo
E scorre e riposa.

This perfect music in words reflects the essence of love like hardly anything else and reveals that love is truly moving, creative-vibrating and flowing life, in its core neither a merely objective nor a merely being in state. Its fundamental gift character also establishes its transcending nature, i.e. a dynamism that – transcending all boundaries – aims at something or someone else[6]. So, love surges like a flood from its non-objectal-creative centre and flows through everything that borders on it, first the experiencing psyche, then the body, our sensual aura, the interbodily space and finally the entire mimic-gestural-linguistic intersubjectivity. But it is precisely this that entitles us to speak of love as an overarching reality that unites and fulfils everything it permeates in a living way, and it does this, as the poem shows, through its unique unity of giving and taking, rising and falling, flowing and resting, emanating and leading back[7].

This extraordinary dynamism could lead to believe that love is diffuse, structureless, anarchic, vague, incomprehensible and infinitely remote from conceptualisation. But this is by no means the case. On the contrary, a fundamental and fundamentally fixed structure, an "entity" or essence, can certainly be found in the dynamic, moving nature of love. But which one exactly?

3. The intentional-subjective structure of love: the first triunity of lover (intentional initiative), act of love (intentional reflection) and beloved (intentional unification)

On the psychological level of acts or subjective fulfilments, we recognise that love comprises three deeply interwoven or correlative components, namely:

- the lover firstly as the origin and initiative of the act of love,

6 - To the matter of gift see M. Enders (ed.), *Selbstgebung und Selbstgegebenheit. Zur Bedeutung eines universalen Phänomens*, Karl Alber, Freiburg i. B. 2018.

7 - J.-W. v. Goethe (1749–1832) speaks of systole- and diastole-movement in all living and being.

- secondly the act of love as the active-subjective and reflective execution of love and
- thirdly the beloved as the goal, the object, the content of love (which can be also the lover himself) and the unification with it.

The latter implies that love is essentially intentional in nature[8], as it always loves something resp. someone, no matter how dark and unknown, intangible and indeterminate it may be. This trinity of initiative lover, reflective act of love and unificated object of love is well known and forms the first triunity or triad of love, as treated, for example, by Richard of Saint-Victor in the twelfth century[9]. This triad does not comprise three different things, but three distinguishable, not separable aspects, which together form in one moment one reality, one thing. That's why we call it a triunity.

4. The act of giving in love: the second triunity of initiative giver, reflected gift and agreeing receiver

On a more substantive or content level, we recognise a second triad that is closely linked to the first triad. In the act of love, something is always given by someone to someone else. This gift can be a material gift of some kind, but in essence the lover, if he truly loves, always gives himself, and of course he gives the most valuable of himself or something that he considers valuable to someone.

5. The dialectic of the love circle

This valuable-good and therefore appreciated gift, which the lover gives, only realises its gift nature if it is also taken, and above all gladly accepted. A rejected gift that is unable to actualise its inner meaning throws the act of love back onto the lover, plunging him into loneliness. The cycle of love breaks off, pain and grief set in. This proves that the acceptance of the gift on the part of the beloved only does justice to the act of love if he appreciates the gift, i.e. if the acceptance of the gift is carried out lovingly. But this means nothing less than that the beloved bestows the first lover with his self-gift, i.e. a second gift, whereby the beloved in turn becomes the lover and the first lover becomes the beloved. What is revealed here is the essential cycle of love as a dialectical alternating process in which the

8 - On the concept of intentionality see Franz Brentano *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Leipzig (1874), Neuauflage, Ontos, Offenbach 1911.

9 - In his book on the *The Trinity*, Richard von Saint-Victor, for example, deals with it in detail: See in: R. of Saint-Victor, *The Trinity*, Johannesverlag, Einsiedeln 1980.

first triad and the second triad are intimately intertwined – by the way a structure without which love for oneself is not possible at all, and is also characteristic and essential for the inner life of God.

6. The spiritual ontology of love: the third triunity of initiative self-setting (power), reflective self-evidence (illumination) and comprehensive self-unifying (unification in love)[10]

6.1 Initiative self-acceptance and self-setting (self-empowerment, will)

If we go even deeper, we come across a third triunity. By loving something or someone, the lover affirms something or someone[11]. But this is only possible if the lover first of all affirms and – at least implicitly – wants himself[12]. Wanting oneself, however, means wanting oneself as a being and in being, in the context of love wanting and affirming oneself unreservedly. This willing must not be confused with wishing, desiring or striving; rather, in Fichtian terms, it is a matter of a self-positioning, self-crasping (Karl Jaspers!), a real power, in which the subjective selfhood becomes reality, a real being for itself (Für-sich-Sein)[13]. The cross-check proves what we want to say: Anyone who rejects himself or splits himself, cannot become a full subjective reality – subjectivity remains unreal or semi-real.

---

10 - Similarly see to the subject of trinitarian ontology: M. Raffaelli, *Macht, Weisheit, Liebe, Campanella und Comenius als Vordenker einer friedvoll globalisierten Weltgemeinschaft*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2009. In another way, see H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, Max Hueber Universitäts-Verlag, München 1965.

11 - In the case of God this first component is the "Father", in the words of Bonaventura: "Est in ipso fontalis plenitudo". (Bonaventura, *De mystero Trinitatis*, qu. 8, Opera omnia, Vol. V, Quaracchi 1891, p. 115).

12 - In *De Trinitate*, St. Augustine develops a spiritual ontological concept in which the original structure of God is interpreted as the trinity of memoria, intellectus and amor (or esse, nosse, velle). If memoria is not understood too narrowly as mere memory, but as self-awareness or self-presentation, then it could perhaps be equated with self-establishment or self-affirmation. Memoria in the narrower sense of memory, on the other hand, can hardly form the first moment of the Trinity, since the intellect and love also each have their own memory. See E. Schadel, *Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation*, Zeitschrift für Ganzheitsforschung, 50. Jahrg., Wien 2006, pp. 12-15.

13 - To the ontological status of self-positioning (Selbstsetzung) see Béla von Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie, Gehaltlehre/Totik*, Bd. 1, Anton Pustet, München/Salzburg, 1965, pp. 63-103.

6.2 Reflected self-evidence and identity (self-illumination, intellectus, reason)

Once this positive self-affirmation has been constituted, a second aspect arises in a correlative manner from it: those who affirm themselves relate to themselves and thus recognise themselves "in the mirror of selfconfidence" as the same person[14]. Only by accepting myself can I truly know myself. In short: from the first and fundamental act component of self-will as self-positioning arises the second act component of self-knowledge, as it were an inner, self-like brightness and light. This emergence does not bring forth a new subject, but the lover himself in the mode of self-illumination. This reveals in the one loving subject two components of subjective being that cannot be separated from each other but are nevertheless easily distinguishable:

a. the power of the affirmative wanting to be resp. of the initiative self-setting and
b. the illuminating lighting of reflected seeing resp. knowing oneself, both, power and light, so interwoven that one cannot be without the other.

6.3 Comprehensive self-unifying and self-unit (self-appreciation, mood)

As if that were not enough, we encounter a third moment in this duality, which we have already implicitly hinted at: From the duality of wanting and recognising oneself, of this duality of power and light (illuminatio intellectus)[15], there arises at the same time in a correlative manner in the third place, a gathering of oneself in oneself, a uniting of oneself. This gives rise to a tri-unity from the two-unity, a new self-integration[16], after the first self-division (into self-will and self-knowledge, of power and light), thus a kind of self-reunification and self-containment. In contrast to mere self-will in its undifferentiated simplicity, self-unification in and through the third component is characterised by its inner differentiation, an inner dialogue and ardent embracement[17]. However, this means nothing less than that the person

14 - In God this second component is the Logos-son (verbum, imago, sapientia). See also Thomas von Aquin, Campanella, Bonaventura, Savonarola (*Triumphus Crucis*, Roma 1961, p. 134) etc.

15 - See also Savonarola, *Triumphus Crucis*, Roma 1961, p. 134.

16 - See E. Schadel *Sein, Erkennen, Lieben*, cit., pp. 13-15, and his concept of *In-Ek-Kon-sistenz*. Kon-sistenz means Self-Integration. In the opinion of Saint Thomas the third component in God is the *amor unitivus* (*Summa theologiae*, qu. 36, a.4, ad 1).

17 - Platon speaks of thinking resp. of spirit as a soliloquy of the soul: *Sophistes*, 263 e, Sämtliche Werke, Bd. 4, Rowohlt, Hamburg 1981, p. 239.

who affirms and knows himself also accepts and appreciates himself. If this is true, we recognise that the third component of this third triunity is none other than the love itself, the force that gives the lover, the beloved and the act of love their differentiated, inner-dialogical unity like nothing else, also in the case of self-love through velle and nosse, voluntas and intellectus[18]. Thomas speaks of inflammatio affectus in the case of the Godperson, we also can do so in the case of a loving human being[19].

7. The fourth triunity of being (Gehalt), meaning (Form) and value (Gestaltung) and their perichorese

If we look at the inner modality of the latter triunity of initiatory power, reflected cognition and embracing love, we recognise its connection to the well-known triunity of being or content ("womb of being"[20]) meaning or form (essence) and value or design (morphé). While the powerful (self-)being of the subject is constituted in the first place in the initiatory power of self-will and the moment of meaning or intelligibility is realised in the reflected self-illumination of self-knowledge (reason), in the third moment the self-appreciative self-acceptance (feeling, mood, emotion, affectus) reveals the value of being. If you, for example, look at Raphael's painting of the Sistine Madonna in Dresden, you come across this unity of being, meaning and value resp. real content, intelligible-ideal form and designed emotion: the painting is a real thing with real "Qualia" like colours etc. whose intelligible structure we can understand and whose emotional value we can sense or feel, all this in one moment.

8. The basic structure of all reality and its analogy to love

If we recognise that every reality – so also the empirical-sensual nature –, when it moves from non-being to being, owes itself to a spiritual-personal cause, be it a creaturely or a divine cause[21], then the last remarks about being, meaning and value reveal an analogy of its trifold structure to all possible reality, thus also to non-subjective, for example only material reality. According to Béla von Brandenstein's philosophy and his fundamental structural theory of being,

---

18 - See to the idea of love as salvation and unification W. Schubert, *Religion and Eros*, C. H. Beck, München 1966, p. 139.

19 - See Thomas Aquinas, S. th. I, qu. 43, a. 5, ad 3.

20 - Look for the female "womb of God": P. Sequeri, *Il grembo di Dio*, Città Nuova, Roma 2023.

21 - See the solution of the causality-problem in the Metaphysics of Béla von Brandenstein, *Der Aufbau des Seins*, Minerva, Saarbrücken 1950, pp. 184-202.

- it is true that every being must first exist in a concrete-qualitative way (existentia, res, Gehalt, tode-ti = haecceitas, protè ousia, substantia prima), before form and shape, meaning and value, essence (deutera ousia) and unity (hen) can be constituted in it. For where there is nothing, nothing can be formed, designed and united, nothing can be valid or be valued.
- It is also true that every being is in a non-qualitative, "formalistic" context of relations (eidos, idea, forma, essentia, substantia secunda, deutera ousia, to ti en einai, according to Hegel also "Begriff"). Everything that exists thus proves to be fundamentally structured and therefore is also determinable and intelligible.
- And finally, every being that exists qualitatively and is formed in the way of a "formalistic" structure creates through this content ("qualitative material") and this form (non-qualitative structure) a unity that arises together from content (protè ousia) and form (eidos, essential, deutera ousia) as an appreciable and "beautiful" resp. a vivid design (morphé, unitas, Gestaltung, hen, unizentia, tríti ousia)[22].

It is not possible to prove a fourth moment, like a general substance or essence, which is particularly important in the case of the ontology of the Divine Trinity and the God-Manhood of Christ, which cannot be pursued further at this point, especially because every substance or essence has his content (Gehalt), its structure (Form) and its unity (Gestaltung) without them it is ontological impossible.

9. Simply good existence (goodness), luminous-illuminated being-formed/essence (truth) and enchanting-embracing design (beauty as love glamour) as the innermost life of being, from the simplest thing up to God

The trinity of simply good existence (protè ousia, power), light-filled illuminated essence (forma, eidos, deutera ousia, substantia secunda) and brilliantly beautiful design (morphé, unitas, hen, tríti ousia) thus forms the basic ontological structure of all that exists, including the deficient being. In the rank of subjectivity this is identical with the triunity of good will (power), true understanding (insight) and enchantingly comprehensive feeling of unity (love), a basic structure that exists analogically in a temporally finite way in the matter (and in nature), in man time-connectedly potential-infinite and in God timelessly actual-infinite. Since everything

22 - See the basic ontology of Gehalt (qualitative tode-ti), Form (non-qualitative structure/essence) and Gestaltung (vivid design, unity) Béla von Brandenstein, *Der Aufbau des Seins*, Minerva, Saarbrücken 1950, pp. 8-17.

that is potentially infinite (pU = potentialunendlich) like man transcends in principle every finite being (E = endlich), the goal of the creaturely spirit is the longingly aspired actual infinity of God (aU = aktualunendlich), his holy pleroma. This divine fullness in turn is identical with the inner beauty of God and this, in its self-conscious activity, is ultimately identical with love, with love as the self-acting power of the luminous unification of everything (= pulchritudo) – so that, as Paul says in 1 Corinthians 15:28, «God may be all in all» – strengthening, enlightening and vitalizing all dim being.

10. Dimensions of love: Sympathy, Affection, Eros, Caritas, Minne, Agape, Empathy

Love is not just love. Its simplest form seems to be *sympathy*, which comes about through spontaneous, positive-emotional resonance and little deep similarity. When love gains personal depth, desires more closeness and is internalised, *affection resp. attraction* arises between the lover and the beloved as a form of love. If it mixes with a strong and fiery desire of possession that strives for something that is missing in itself but is necessary for its completeness and wholeness, then *eros* (in Plato's sense) arises as a longing for possession, which can take on asexual and sexual forms. If, on the other hand, compassion is combined with a willingness to help practically without being united, this constitutes *caritas*. When love goes beyond sympathy, affection, eros and help and seeks burning union through mutual self-dedication, we speak best of *minne-love*, in which the lover not only positively resonates (sympathy), not looks only for closeness (attraction), not only by taking possession (eros) and not only gives time, support and strength (caritas), but gives himself in a mutual dialectical-polar form of love in order to become a unity as a couple. If he goes beyond this and is prepared to sacrifice his life for the well-being, maturation or salvation of the beloved, I would like to describe this as *agape* in the sense of John 15:13. Finally, a special form of emotional relationship is *empathy*, in which one person feels into the other in order to feel something important from him or her out, a kind of emotional recognition, whether for neutral, selfish or altruistic purposes. It is obvious that this scale is only a rough categorisation and can still be considerably refined and improved.

11. The Shadow of Being

At the end of our remarks on the relationship between love and being, however, we must now cast a great and heavy shadow over this bright image: Since man renounced God and, as the Gospel says, fell into the bondage of sin, he is no longer able to fully appreciate and love himself and others. True self-hatred and ruthless-

ness, blindness and self-deception, abuse and hard-heartedness play a part in everything man does, however well-intentioned it may be. Only a God who descends into the innermost centre of man in the way of kenosis and incarnation, who suffers the cross of human depravity and abandonment by God and thus liberates man from his self-induced misfortune can redeem him from this, as Chiara Lubich impressively teaches with her concept of Jesus' cry of abandonment on the cross[23].

BORIS WANDRUSZKA
Head of the Béla von Brandenstein Research Center - Faculty of Theology of the University of Freiburg
b.wandruszka@web.de

23 - Cfr. C. Lubich, *The cry of abandonment*, Verlag Neue Stadt, München 2001.

FORUM

Dialettica della storia e filosofia della pace in *Le Mystère de la Société* di Gaston Fessard

di Alessandro Borghesi

The text aims to discuss Gaston Fessard's historical and dialectical model in The Mystery of Society*. It begins with a comparison with Hegel's Master and Servant dialectic and goes on to show how Fessard, influenced by Paul, elaborates on two other dialectics: man-woman and pagan-jew. The article demonstrates that Fessard succeeds in offering a more effective interpretive key than Hegel's for understanding history and its conflicts.*

Keywords: Hegel, Gaston Fessard, Dialectic, The Mystery of Society, Paul

Secondo Michel Sales, Gaston Fessard (1897-1978) ha compiuto su Hegel quello che S. Tommaso aveva fatto su Aristotele per la filosofia cristiana medievale attraverso Avicenna e Averroè[1]. In effetti è proprio Hegel il pensatore con cui una filosofia d'ispirazione cristiana deve obbligatoriamente confrontarsi.

L'incontro tra Fessard e il filosofo dell'idealismo avviene nel 1926 in una piccola libreria di Monaco dove Fessard trova un esemplare della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Colpito dall'opera inizierà a studiarla e tradurla dal tedesco al francese. Sales commenta: «G. Fessard fu colpito da due punti: da un lato, l'esplicita menzione della religione cristiana in un'opera di filosofia, ma anche, dall'altro il fatto che la spiegazione del cristianesimo vi compariva all'ultimo posto dell'opera, subito prima del Sapere Assoluto, il vertice della filosofia»[2]. Secondo Hegel la Ragione è il principio che ricomprende e genera le forme naturali e storiche dell'umanità, compreso il cristianesimo. L'Età della Spirito è l'età della razionalità che supera e conserva le verità del cristianesimo, razionalizzandole e dialettizzandole all'interno di un metodo immanente. Per Fessard Hegel ha avuto il merito di aver offerto una visione della storia e dell'eternità secondo un modello dialettico, ma la ricostruzione della genesi storica è parziale perché non contempla il mistero di Cristo e sottomette la fede alla ragione. Inoltre Hegel non ha compreso adeguatamente il rapporto dell'uomo con la natura ed è stato criticato da Marx per questo motivo. Per Fessard, influenzato dall'esistenzialismo religioso di Kierkegaard, è necessario riaffermare il primato della fede sulla ragione, e riproporre un rapporto diverso tra Dio e la storia: «La sfida di Fessard è unificare le tre dialettiche: il movimento del concetto in Hegel, il movimento della fede in Kierkegaard e il movimento della storia in Marx»[3].

A tal fine occorre formulare un modello dialettico polare, complementare e alternativo a quello hegeliano, su cui Fessard aveva iniziato a lavorare già negli anni Venti riflettendo sugli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola. Nel periodo successivo tenterà di "universalizzare il metodo ignaziano, delineato nella dialettica degli *Esercizi spirituali* per la società e la storia"[4]. Un apporto fondamentale proviene dall'approfondimento della dialettica paolina, quella tra uomo e donna, schiavo e libero, giudeo e greco. Tematica al centro del saggio del 1926 *Connaissance de*

1 - G. Fessard, *Le Mystère de la Société,* Culture et vérité, Brepols, Paris 1997, pp. 119ss.

2 - M. Sales, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée,* Les classiques de Lessius, Paris 2018, p. 121.

3 - A. Petrache, *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique?*, Éditions du Cerf, Paris 2017, p. 81.

4 - M. Sales, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée,* cit., p. 114. Su questo cfr. G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956, tome I, II, III. Lo studio su Ignazio di Loyola di Fessard inizia precocemente già a partire dagli anni Venti, si concretizzerà in un testo scritto solo molti anni dopo.

Dieu et foi au Christ selon saint Paul che verranno sviluppati nel 1936 anche in *Pax Nostra. Examen de Conscience International*[5]. Il confronto con san Paolo era destinato ad incrociarsi con quello con Hegel. Dal 1933 al 1939 Fessard è a Parigi dove segue i seminari tenuti da Alexandre Kojéve sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel presso l'*École pratiques des Hautes Études*. Influenzato dalla lettura hegeliana di Kojève, incentrata sulla dialettica del padrone e del servo, Fessard ne riconosce l'importanza per la storia, ma anche la sua insufficienza esplicativa per la genesi della società e della storia umana. A tale dialettica, Fessard affiancherà un'altra dialettica, quella dell'uomo e della donna, tematizzata nel Congresso di Filosofia a Roma nel 1946, insieme a quella del pagano e dell'ebreo. Come scrive Hans Urs von Balthasar:

> L'essere umano può essere solo o uomo o donna; nella medesima relazione interumana egli può essere solo o signore o servo; infine, nella sua relazione al Messia-salvatore può essere o Giudeo o pagano. Nelle dinamiche di queste tre coppie di relazioni Gaston Fessard ha visto il nucleo essenziale di una dialettica della storia, ed è costantemente tornato su di essa nelle sue riflessioni[6].

Le prime due dialettiche fondano la nascita naturale e lo sviluppo storico dell'umanità, quella tra il padrone e lo schiavo e quella tra uomo e donna; la terza, tra ebreo e pagano, si colloca nella sfera teologica e potrebbe rappresentare la convergenza delle altre due.

Nel corso degli anni Quaranta Fessard diventa uno dei protagonisti della resistenza cristiana francese, autore del primo dei *Cahiers du Témoignage chrétien*, nel 1941, insieme a Henri de Lubac e Pierre Chaillet[7]. Nel dopoguerra lo scenario del secondo conflitto mondiale viene interpretato a partire dallo scontro dialettico tra il comunismo e il nazismo, tra Marx e Nietzsche, che lottano per impadronirsi delle coscienze e della libertà dell'uomo europeo. Due ideologie totalitarie che pretendono di offrire politicamente e spiritualmente il fine della storia e l'unità dell'umanità. È in questo contesto che nascono parte dei testi e dei contributi raccolti e pubblicati prima in *De l'Actualité Historique,* del 1960, poi rieditati insieme con

5 - Cfr. G. Fessard, *«Pax Nostra» Examen de conscience international,* Bernard Grasset, Paris 1936; G. Fessard, *«Connaissance de Dieu et foi au Christ selon saint Paul»* in *Mythe et foi,* «Actes du colloque organisé à Rome du 6 au 12 janvier 1966», Aubier-Montaigne, Paris 1966, pp. 117-160. Il testo era già stato scritto da Fessard nel corso degli anni Venti ma verrà pubblicato più tardi ed in esso è già accennata la dialettica pagano-ebreo.

6 - H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie,* Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, trad. it. *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970, p. 240.

7 - Per ricostruire il contesto politico e storico della Resistenza cristiana del tempo, cfr. R. Bédarida, *Témoin de la résistance spirituelle,* Fayard, Cher 1988.

scritti inediti dal suo allievo Michel Sales in *Le Mystère de la Société.* La genesi della storia politico-economica inizia, secondo Fessard, dalla dialettica del padrone e dello schiavo descritta da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*. Secondo Hegel, che riprende lo stato di natura descritto da Hobbes, la condizione pre-statale vede la guerra di uomini che lottano tra loro per il riconoscimento. Colui che preferisce vivere e si sottrae al combattimento perde la libertà e si sottomette a chi ha osato rischiare la propria esistenza. L'uno diviene il servo e l'altro padrone. Il padrone, da parte sua, domina lo schiavo mentre lo schiavo domina su se stesso e sul mondo naturale che civilizza impadronendosi delle leggi naturali e del funzionamento della macchina produttiva. Il lavoro emancipa lo schiavo, ma il padrone rimane dipendente dal lavoro dello schiavo che un giorno si ribellerà contro di lui. Per Fessard la dialettica del riconoscimento di Hegel è il modello che consente di interpretare le ideologie che si sono imposte nell'Europa della prima metà del '900. Ideologie nemiche, in guerra tra di loro perché il nazismo ha rappresentato, con Nietzsche, il punto di vista del padrone, e il comunismo, con Marx, il punto di vista del servo. Origine comune di due ideologie totalitarie incapaci di superare la divisione in quanto polarizzazioni di un frammento della vita: il politico e l'economico.

> Ma non è forse lo stesso Hegel il responsabile ultimo di questa impotenza? Dopotutto, come spiegare e promuovere questa genesi della realtà umana, finché si rimane nell'ottica della dialettica tra padrone e schiavo? Questa dialettica fa un ottimo lavoro di analisi della disgiunzione tra il politico e l'economico, nonché delle loro relazioni reciproche una volta dissociate, ma non offre alcuno strumento per superare la loro opposizione. Il politico, senza dubbio, trasforma il pre-umano in padrone e schiavo, e l'economico inverte le rispettive posizioni, ma senza unirle ulteriormente, né elevarle al di sopra del loro stato semi-umano. Una volta che questi due termini e le loro relazioni sono stati separati come i punti diagonalmente opposti di un cerchio, possono solo scambiarsi all'infinito la loro superiorità o inferiorità. Sia che si faccia rotolare il cerchio in avanti o all'indietro, i due termini non si avvicineranno a una linea[8].

Secondo Fessard questa dialettica del Padrone e del Servo, che ha insanguinato il mondo, è, in realtà, preceduta da un'altra dialettica che è alla base della formazione naturale dell'umanità: quella dell'uomo e della donna. Questa dialettica, presente come legame familiare nella prima forma dell'Eticità hegeliana, è superata da Hegel nei due passaggi successivi della società civile e dello Stato in quanto forma ancora sentimentale dello Spirito. Essa è poi scartata da Marx e da Nietzsche in nome di un realismo politico che non può fare concessioni al cuore.

---

8 - G. Fessard, *Le Mystère de la Société,* cit., p. 203.

Per Fessard questa prima e fondamentale forma di dialettica è fondata sull'amore e sul riconoscimento complementare dei due, l'uomo e la donna che, attratti dal desiderio, sono coinvolti in una relazione che sfocia nel corteggiamento e nell'amore.

> D'altra, l'uomo e la donna sono spinti dal desiderio reciproco di cercare nell'altro il soggetto, l'Io, che possa affermare la propria soggettività, in modo che la loro mutualità debba portare all'unione. […] Il "corteggiamento" tra uomo e donna non perde mai il suo carattere essenziale di lotta. Descrivere gli alti e bassi di questo conflitto è lo scopo della maggior parte delle poesie, dei drammi, dei romanzi e di quasi tutta la letteratura. A prescindere dalle apparenze, questa lotta d'amore è fondamentalmente l'opposto della lotta all'ultimo sangue. Infatti, per ciascuno degli avversari non si tratta di dimostrare il proprio valore rischiando la vita nonostante, o piuttosto grazie, alle reciproche minacce di morte; al contrario, si tratta di provocare l'altro, con reciproche garanzie di vita, a manifestare il valore che attribuisce al partner donandosi a lui[9].

Presto dai due nascerà un terzo come frutto del loro amore. Il lavoro, il dolore e il travaglio del parto che la donna, come lo schiavo in Hegel, deve compiere non sono dominati dall'angoscia e dalla paura della morte per mano del padrone ma dalla promessa di vita di un figlio. Figlio verso cui la donna prodiga i suoi sforzi e che impone all'attenzione dell'uomo coinvolgendolo nella gestione e nell'attenzione ai bisogni vitali della famiglia. Il padrone-uomo relazionandosi alla donna-schiavo e al figlio smette i panni del tiranno ponendosi al servizio dei più deboli e per il bene della famiglia. Entrambi, nella dialettica amorevole e polare, non sono più solo uomo e donna, padrone e schiavo, ma anche padre e madre. L'amore, secondo Fessard, è una forza benevola capace di sfidare la forza malevola del negativo hegeliano generando una relazione fondata sul riconoscimento reciproco. L'amore consente un primo superamento della logica dell'identità e della vittoria del più forte sul più debole. Un sovvertimento che modifica il modello sacrificale della città, politico-economico, non più basato sulla distruzione del debole e dello sconfitto a favore del vincitore glorioso, ma sul sacrificio del più forte che si pone al servizio dei più deboli, e dei più deboli e che, smettendo i panni della futura rivolta, collaborano con il più forte per garantire il benessere vitale dei figli[10]. Fessard perviene così ad offrire una giustificazione più rigorosa della genesi della società rispetto a quella di Hegel e Marx[11].

---

9 - *Ibid.*, p. 208.

10 - Sulla differenza tra il sacrificio in Hegel e in Fessard, cfr.: A. Petrache, *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique?*, cit., pp. 115-117.

11 - Cfr. G. Fessard, *De l'Actualité Historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

> Inoltre, mentre la dialettica del padrone e dello schiavo definisce, correttamente ma separandole e opponendole, l'essenza del politico come rapporto dell'uomo con l'uomo e quella dell'economico come rapporto dell'uomo con la natura, le dialettiche del matrimonio e della famiglia le presentano in uno stato al tempo stesso unificato e riconciliato, specificando questa volta la loro rispettiva verità o finalità[12].

La dialettica tra uomo e donna riesce a realizzare una: «conversione, mettendo in interazione il politico e l'economico anziché disgiungerli o limitarsi a invertirne le rispettive posizioni»[13]. Nel corso dello sviluppo della società, il potere pubblico dismette i panni del mero dominio per assumere la forma di un'autorità modellata su quella della paternità verso i figli, mentre la collaborazione economica tende a garantire la libertà grazie al soddisfacimento dei bisogni, secondo il modello della maternità. Ma anche i figli nati dal padre e dalla madre compongono il legame di solidarietà e di fratellanza. Stato e società, politica ed economia, solidarietà e fratellanza rappresentano una struttura triadica relazionale alla base del legame nazionale e del bene comune.

Grazie alla dialettica polare dell'uomo e della donna Fessard può contestare la divisione radicale imposta dalla prospettiva hegeliana, la stessa che è alla base della polarizzazione tra comunismo e nazismo, eredi della dialettica tra servo e padrone. Le due ideologie totalitarie pretendono attraverso la politica, il nazismo, e attraverso l'economia, il comunismo, di realizzare il bene comune e l'unità dell'umanità, ma così facendo rinunciano a un polo della vita.

Una lacerazione politica che nasconde una divisione più profonda che abita il soggetto umano.

> Ma, dal punto di vista soggettivo, è oramai chiaro che tutta questa analisi, a partire dalla dialettica di padrone e schiavo fino alla dissociazione del bene comune e all'opposizione delle sue due categorie, non è che il riflesso di una dialettica e di una dissociazione che porto dentro di me. Il padrone guidato dalla volontà di potenza, sono io, come lo schiavo guidato dall'appetito per l'esistenza. La loro lotta all'ultimo sangue è quella che mi lacera in ogni momento[14].

Una divisione antropologica e filosofica interna ed esterna. Il comunismo e il nazismo che guidano l'Europa negli anni Trenta-Quaranta del XX secolo sono il frutto di un io, lacerato e diviso, che ha assolutizzato nel *mito politico* ora la volontà di potenza, ora il desiderio di piacere. Il comunismo esalta una natura universale, il nazismo una natura particolare (ariana), uno è per il Regno politico dei Padri-Padro-

---

12 - F. Louzeau, *L'anthropologie Sociale du père Gaston Fessard,* Puf, Paris 2009, p. 329.

13 - *Ibid.*, p. 162.

14 - G. Fessard, *Le Mystère de la Société,* cit., p. 421.

ni, l'altro per il Regno economico delle Madri-Mantidi. Questo tentativo tragico per raggiungere l'unità dell'umanità da parte delle due mitologie politiche fa uso di miti religiosi per dare senso alla storia. Essi rappresentano, seppur in un senso offuscato e rovesciato, il segno di una domanda religiosa che chiede una soluzione alle antinomie della ragione umana: «La comprensione di questa opposizione ci costringerà quindi a ricorrere a un livello non più puramente naturale, ma propriamente spirituale e soprannaturale, insomma religioso, dove la dialettica Uomo-Donna può tornare ad avere senso, fondando al contempo la Paternità e la Maternità previste dal nazismo e dal comunismo»[15].

> Non è forse questo il segno che il pericolo per l'individuo e la società non è tanto il mito stesso quanto l'opposizione delle due rappresentazioni in cui si perverte la Ragione? Ma se il mito in sé non si oppone né alla ragione né alla natura, è forse perché tutto il problema si riduce a trovare un mito che concili queste opposizioni? E poiché la mistica, secondo Bergson, è invece ciò che permette all'uomo di compiere la creazione e di scoprirne il segreto, non dovremmo cercare in questa direzione il principio di una genesi che possa conciliare le due genesi altrimenti pervertite?[16]

È nella parte finale de *Le Mystère de la Société* che Fessard ritrova l'ultima dialettica quella soprannaturale del pagano e dell'ebreo che ha la sua risoluzione in Cristo. La società e la natura si aprono al *mistero* della trascendenza consentendo all'uomo il superamento del manicheismo filosofico e antropologico dell'uomo naturale e storico. È solo l'apertura al mistero di Dio che può impedire alle opposizioni storiche nella società umana, dell'uomo contro la donna, della famiglia contro lo Stato, del padrone contro lo schiavo, di sfociare nella guerra. Solo l'annuncio del Dio fatto uomo può trattenere il caos del dilagare dell'eresia manichea e luciferina nel mondo. Solo l'unità nel corpo mistico di Cristo può ricongiungere l'umanità divisa: «Perché è in Cristo che le oscurità del duplice mistero dell'uomo sociale e dell'uomo individuale si fondano e si annullano a vicenda proprio nella misura in cui appaiono come riflessi della luce misteriosa del Dio-Uomo»[17]. Dio è onnipotente e libero ma allo stesso tempo in Cristo si rende schiavo per amore, ultimo tra gli uomini, la sua natura umano-divina riunisce il polo verticale, la potenza, e quello orizzontale, l'amore. Egli è figlio del Padre e della Madre Maria così la Chiesa da lui fondata è sposa di Dio e i suoi figli sono figli di Dio.

La genesi della società si chiarisce secondo Fessard nella sua apertura al mistero della trascendenza. Un mistero custodito dalla *complexio oppositorum* catto-

15 - *Ibid.*, p. 447.
16 - *Ibid.*, p. 482.
17 - *Ibid.,* p. 522.

lica, l'universale concreto che né l'idealismo né il materialismo storico sono stati in grado di raggiungere: «Per me, solo l'universalismo cattolico ha successo perché mi insegna che nessuno di questi opposti può pretendere di possedere esclusivamente la pura verità e il bene assoluto»[18].

ALESSANDRO BORGHESI
Post-dottorando in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
borghesirufo@gmail.com

18 - *Ibid.*, p. 73.

Il dialogo come risorsa per l'essere umano: nuove prospettive per un nuovo umanesimo?

di Francesco Patrone

Moving from Person-Sein im Dialog*, the latest book by Markus Kneer, these pages aim to think about the human being and his search and need of sense from a philosophical point of view. Is a new humanism possible? These pages move from a lahbabian perspective, which try to use the realist and the Muslim personnalism to reflect about what human beings could hope and do to improve their condition and their world.*

Keywords: Human, Lahbabi, Kneer, Personalism, Sense

1. Quale essere umano e quale umanesimo?

La domanda sull'uomo, che è anche domanda dell'uomo, costituisce il nucleo fondamentale a partire dal quale, nel corso dei secoli, è andato formandosi il pensiero occidentale e su cui esso continua a esercitare la propria sorveglianza attiva. Ci si interroga sull'uomo – e a farlo è lo stesso essere umano – a causa o per merito di un anelito, un'esigenza che è costitutiva della nostra stessa appartenenza al genere umano, alla dimensione creaturale, a partire dalla quale ogni essere umano può riconoscersi e percepirsi come tale, a patto che faccia uso degli strumenti razionali a sua disposizione. Comprendere che ci manca qualcosa, che ci sono zone in cui non possiamo arrivare, attestando l'esistenza di un limite, origina in noi un fondamentale interrogativo, che ha assunto, tra le altre manifestazioni, la forma della domanda filosofica per eccellenza, quella sul "perché?"[1]. L'esigenza di senso, infatti, si è da sempre caratterizzata come primaria attività intellettuale, base per un'inchiesta, una ricerca, che ha portato l'uomo al vaglio del reale in vista di uno sperato rinvenimento in esso delle tracce, dei segni, che gli consentissero di orientarsi all'interno di un orizzonte che, altrimenti, avrebbe rischiato di rimanere del tutto incomprensibile[2]. Pensare l'umano, ri-pensare l'umano, costituisce uno sforzo filosofico cardinale per la comprensione del panorama contemporaneo, poiché solo tramite un punto di domanda rivolto a noi stessi è possibile una migliore comprensione di ciò che ci circonda. Capire che cosa sia l'essere umano e in particolare come egli si configuri in quanto soggetto della contemporaneità è la principale tensione che anima un *nuovo* umanesimo[3]. Studiato come artefice di un'espressione artistica, come soggetto alle prese con le nuove sfide dell'IA e delle nuove tecnologie o come punto di partenza di un anelito spirituale, di una tensione verso un

1 - Dall'*incipit* aristotelico di *Metafisica* I, 980a, 20, il pensiero occidentale ha quest'esigenza al proprio centro, che diventa, a sua volta, anche scaturigine di pensiero. Cf. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2014[2], pp. 2-3. Sul limite costitutivo del genere umano e sulla sua portata originaria per l'attività filosofica, si veda M. Marianelli, *Tra* hasard *e necessità: l'ontologia weiliana come ricerca di intermediari*, in «Studium» (6/2020), pp. 341-370 e per un inquadramento di quell'anelito costitutivo dell'esperienza dell'essere umano su cui si veda anche, nel contesto di una discussione a proposito dell'opera scultorea di Dante Moro, M. Martino, *Anelito di trascendenza. Natura e riconoscimento dell'umano nella scultura di Dante Moro*, in «Metaxy Journal», 2 (2022), pp. 131-144.

2 - Si veda a questo proposito l'intensa riflessione di Jean Lacroix, in J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica editrice, Bari 1977. Tracce di questa indagine sono penetrate anche in M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954: sul legame tra il filosofo marocchino e la speculazione del personalista francese si è concentrata parte della mia ricerca di dottorato presso l'Università degli Studi di Perugia, in co-tutela con l'Université Catholique de Lyon.

3 - Cf. M. Marianelli - L. Mauro - M. Moschini - G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, III voll., Città Nuova, Roma 2022.

oltre, l'essere umano diventa, da molteplici prospettive, il centro per un umanesimo che si configuri in una maniera completamente nuova.

L'essere umano contemporaneo non può che trovarsi in una condizione di inevitabile disorientamento e debolezza. Se è pur vero che nel passato, più o meno recente, non sono mancati i periodi di *crisi*, è altresì vero che l'essere umano, l'uomo, non si è mai trovato come oggi di fronte a una serie di punti di domanda, di incertezze e di minacce che rischiano di comprometterne la sopravvivenza in questo pianeta e che certamente stanno sgretolando, o rischiano di farlo del tutto, le certezze su cui egli poteva contare, alle quali aggrapparsi. Dalle questioni ecologiche, infatti, fino ai conflitti che non smettono di esplodere e di insanguinare la realtà che lo circonda, oggi l'essere umano è immerso in una profonda e complessa situazione di difficoltà che, per scongiurare un possibile abbandono alla disperazione e al "silenzio" della ragione, deve essere sfruttata come molla, come scaturigine per l'esercizio del pensiero.

2. Il dialogo come risorsa a partire dai personalismi di Mohammed Aziz Lahbabi

Dal titolo dell'ultima pubblicazione di Markus Kneer, *Personalismus im Dialog. Christlich-Islamiche Ressourcen des modernen Menschen*, possono essere ricavate alcune indicazioni utili entro il perimetro di discussione che si è cercato di tracciare fino a questo momento[4]. Analizzando le poche parole di questo titolo, infatti, emerge fin da subito la centralità dei *modernen Menschen*, degli uomini moderni: in una formula, forse più adatta per i nostri fini, gli uomini contemporanei, gli esseri umani. Lo sguardo che adotta questo testo, di conseguenza, è quello della proposta di alcune *Ressourcen*, delle risorse tramite il quale egli possa proporsi come soggetto attivo entro il proprio orizzonte: degli strumenti che egli possa utilizzare per abitare in maniera consapevole la propria contemporaneità, cercando la giusta postura all'interno di essa. A catturare l'interesse, di conseguenza, è l'approfondimento della direzione verso cui si muovono queste risorse, che sono risorse che fondano la propria esistenza sul dialogo, il *Dialog* a cui ancora una volta il titolo fa riferimento. Nella prospettiva di una simile lettura, poi, è necessario anche sottolineare come a saldarsi, costituendo la fondamentale centralità del concetto di dialogo oggi, giungono sia la situazione sociopolitica contemporanea, sia l'emersione, in più di un campo di studi, dell'importanza della dimensione transdisciplinare e multidisciplinare del panorama culturale che ci circonda.

4 - Cf. M. Kneer, *Person-Sein im Dialog. Christlich-Islamiche Ressourcen des modernen Menschen*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2024.

È il dialogo, quindi, a essere proposto da Kneer come risorsa fondamentale dell'essere umano per l'assunzione di una corretta e fruttuosa prospettiva all'interno della sua contemporaneità, un dialogo che si manifesta, anzitutto, come riconoscimento delle mancanze che caratterizzano il punto di vista singolare, parziale, verso una discussione intesa come scambio reciproco tra due posizioni, quella cristiana e quella islamica, su cui l'autore più volte è ritornato nel corso della propria produzione fino a questo studio, che rappresenta la pubblicazione della propria tesi di abilitazione[5]. La presa in carico di una doppia prospettiva del dialogo e sul dialogo, dunque, che prenda come punto di partenza tanto un punto di vista cristiano, quanto uno islamico, diventa così, in quest'ottica, una doppia opportunità, che, in luogo della chiusura, promuova l'apertura, l'incontro, la contaminazione delle prospettive in vista di una ricerca di convivenza pacifica e arricchente.

Questa stessa domanda, questo problema pressante e continuamente incalzante, era stato alla base, d'altronde, della produzione filosofica dell'autore più caro a Kneer, vale a dire Mohammed Aziz Lahbabi, a cui egli stesso ha dedicato più di uno studio, fin dagli albori della propria carriera[6]. Partendo da una prospettiva di un personalismo realista, come egli ebbe modo di metterlo a punto a partire dalla pubblicazione della propria tesi di dottorato, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, discussa nel 1952 alla Sorbona e pubblicata nel 1954, il filosofo marocchino virò in direzione del personalismo musulmano, una concezione del tutto originale, che espose nel saggio *Le personalisme musulman*, pubblicato nel

5 - Cf. M. Kneer, *La "pleine citoyenneté" pour fonder le dépassement des discriminations religieuses. Origine et histoire d'un concept clef*, in E. Pisani (a cura di), *Théologies musulmanes du pluralisme religieux. Actes du colloque de l'ISTR des 20 et 21 novembre 2021*, CERF, Paris 2024, pp. 153-165; Id., *Person und shakhs – Grundbegriffe einer mediterranen Anthropologie*, in S. Dhouib (a cura di), *Kultur; Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspectiven*, Velbrueck, Weilersvist 2012, pp. 297-311; Id., *Une lecture phénoménologique des dialogues interreligieux: l'apparition de l'autre?*, in «Diakrisis. Yearbook of Theology and Philosophy», 1 (2018), pp. 179-190.

6 - Cf. M. Kneer, *"Abgeschlossen" oder "aufgeschlossen"? Muhammad Aziz Lahbabis islamiche Kulturphilosophie und die Frage nach einem universalen Humanismus*, in M. Heimbach-Steins - R. Wielandt (a cura di), *Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven*, Ergon, Würzburg 2008; Id., *al-Hababi, Muhammad 'Aziz*, in K. Flett - G. Krämer - D. Matringe - J. Nawas - E. Rowson (a cura di), *Encyclopedia of Islam – THREE*, Brill, Leiden 2022, pp. 77-79; Id., *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Aziz Lahbabis*, in «Theologie und Glaube», 95 (2005), pp. 298-318; Id., *Quelle place a Le personnalisme musulman dans l'oeuvre de Lahbabi?*, in *Rahiniyya assahsaniyya al-islamiyya. Nadwa fikriyya haula Muhammad Aziz al-Hababi*, Académie du Royaume du Maroc, Rabat 2018, pp. 380-392; Id., *The human person in Islam - the approach of Mohamed Aziz Lahbabi*, in M. Nekroumi - L. Edzard (a cura di), *Understanding and Believing. A Comparative View of Theological Scriptural Hermeneutics*, EB Verlag, Berlin 2020, pp. 137-156; Id., *Un personnalisme musulman est-il possible? Sur la pensée de Muhammad Aziz Lahbabi*, in «Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier», 99 (05/2010), pp. 48-57.

1964[7]. Due punti di vista, quelli appena menzionati che, leggibili nell'ottica di una successione, sia cronologica che concettuale, pongono le loro fondamenta su un assunto di fondo: l'uguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto tali, presi nella loro condizione, per certi versi limitata e limitante, come detto in apertura, di creature, di figli di Dio. L'interesse del filosofo, poi, spostandosi gradualmente, nei decenni '70 e '80 del secolo scorso, su tematiche connesse al processo di de-colonizzazione, non soltanto del Marocco, il suo paese natale, ma in generale di tutti i Paesi del "Terzo Mondo", non smise di mantenere al centro della propria ottica la dimensione dialogica, intesa tanto come interculturale, quanto come interreligiosa, nella fondazione di un punto di vista che presto assunse, per detta dello stesso Lahbabi, l'etichetta di *demainisme* e di *tiersmondisme*[8].

3. Alcune brevissime conclusioni

In questa stessa prospettiva, quindi, il recentissimo studio di Kneer, che si propone come uno dei pochissimi lavori dedicati alla filosofia di Lahbabi, non costituisce solamente un importante arricchimento dello *status quaestionis* a proposito di questo autore, ormai quasi completamente dimenticato, ma vuole interrogare un duplice punto di vista. Tramite l'analisi del personalismo comunitario di Emmanuel Mounier, che l'autore utilizza come "porta d'ingresso" alla questione della persona

7 - Cf. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., e Id., *Le personnalisme musulman*, P.U.F., Paris 1964, tr. it. *Il personalismo musulmano*, a cura di M. El Afrhani, Jaca Book, Milano 2018.

8 - Per una bibliografia lahbabiana in questo senso, si vedano: M.A. Lahbabi, *Au service de la clarté. Pour un vrai dialogue entre chrétiens et musulmans*, in «Travaux et Jours», 22 (1967), pp. 27-55 ; 23, 1967, pp. 63-93; Id., *Civilisation à bout de souffle : déception chez le sur-développés, amertume chez les sous-développés*, in «Pénuries au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes», Rabat, 1988, pp. 211-226; Id., *Colonialisme et resistance*, in *Resistenza, liberazione nazionale e prospettiva mediterranea*, Atti del Seminario internazionale per il XXX anniversario della Liberazione, Cagliari, 3-5 dicembre 1975, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1977, pp. 162-166; Id., *Culture et civilisation*, in *La culture*, Actes du XVIème congres des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 3-6 septembre 1974, Reims, Vander-Nauwelaerts, Bruxelles, Paris, Louvain, 1975, pp. 221-225; Id., *Du clos à l'ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, Dar al-Kitab, Casablanca, 1961; Id., *Hiwar hawla as-Shakhsaniyya wa-l-ghadiyya*, Dialogo intorno al personalismo e al domanismo, in A.A.V.V., *Mohammed Aziz Lahbabi, Al-Insan wa-l-A'mal*, voll. 2, *an-Najah al-Jadida*, Casablanca, 1991, pp. 224-236; Id., *Inquietudini occidentali e speranza del Terzo Mondo*, in «Proteus», 3 (1970), pp. 27-45, testo della conferenza tenuta durante il IV Incontro internazionale «*Il mondo di domani*», presso l'Università degli Studi di Perugia, 3-7 maggio 1967; Id., *L'ère de la traumatisation*, in «Les Conférences du Cénacle», 1 (1965), testo della conferenza *Après la décolonisation. Normalisation des rapports entre les pays développés et le Tiers-Monde*, tenuta al Circolo libanese nel 1964; Id., *Le monde de demain. Le Tiers-monde accuse*, Dar al-Kitab/Naaman, Casablanca/Sherbrooke, 1980; Id., *Le rencontre de plusieurs cultures au Maroc*, in «Confluent», 12 (1961), pp. 168-175 e Id., *Propos sur les civilisations et les cultures*, in «Présence Africaine», 16 (1957), pp. 3-20.

e del dialogo e a cui dedica un capitolo[9], egli vuole arrivare a un'analisi complessiva della figura di Lahbabi, della sua esperienza biografica e dei suoi personalismi, fotografati tanto singolarmente, quanto nella loro prospettiva, seppur riservando uno spazio minore al personalismo realista, fase di formazione e di formulazione del pensiero lahbabiano[10]. Esplicita convinzione dell'autore, come veicolato anche dal titolo dell'*Epilogo*, che recita *Der menschlichen Person gerecht werden*, è la necessità della configurazione di un pensiero "all'altezza" della persona umana, della costruzione, quindi, di un punto di vista che si interroghi continuamente sulla modalità adatta e utile per stare al fianco dell'essere umano, dell'uomo contemporaneo, dei *modernen Menschen*, per aiutarli nella conduzione quotidiana della loro esistenza, o per rendere meno complicato abitare il mondo a queste impervie condizioni.

FRANCESCO PATRONE
Dottorando in Scienze umane presso l'Università degli Studi di Perugia e l'Université Catholique de Lyon
francesco.patrone@dottorandi.unipg.it

9 - Cf. M. Kneer, *Emmanuel Mounier und der Personalismus aus christlicher Inspiration*, in Id., *Person-Sein im Dialog*, cit, pp. 42-192.

10 - Cf. il cap. III, intitolato *Mohamed Aziz Lahbabi und der muslimische Personalismus*, in M. Kneer, *Person-Sein im Dialog*, cit., pp. 193-325.

INDICI SOPHIA 2024

INDICE GENERALE

EDITORIALE

BERTOLASI T.	Sul rapporto tra fenomenologia e Rivelazione	pp.	9-10
GAUDIANO V.	Solo l'amore resta. Prospettive interdisciplinari sull'amore di/in Dio	»	219-221

SAGGI

BERGAMO A.	L'Altro dell'esistenza. Sulle tracce di una fenomenologia teologica	»	59-70
BERTOLASI T.	L'uno nell'altro. Comunità etica dell'amore come luogo della manifestatività di Dio in E. Husserl	»	345-358
BUFFO R.	Fenomenologia, ontologia, Rivelazione. Il contributo trinitario di Klaus Hemmerle	»	85-99
CALEMI F.F.	Relazione e unità. Il problema del nesso non-relazionale nel realismo immanentista di David M. Armstrong	»	115-130
CANULLO C.	L'irriducibile resto dell'amore	»	235-245
DE MARCO V.	Gratuità e gratitudine. Il movimento dell'amore nel pensiero di K. Hemmerle	»	247-258
DUNAJ C.	La circolarità dell'amore nel personalismo di Maurice Nédoncelle	»	359-368

ENDERS M.	Why Love Alone Endures. On the Eternal Value of True Interpersonal Love and its Triadic Dimension According to Søren Kierkegaard	pp.	223-233
FIEDLER E.	Logic, Dialectic and Love: Trinitarian Self-Giving Beyond and Within Thinking and Thought	»	259-271
GHIGI N.	Amore e verità: una via a doppio senso verso Dio. La conoscenza del vero Essere in Edith Stein	»	273-282
GILBERT P.	La "révélation" dans la phénoménologie d'Emmanuel Falque	»	21-36
LIMONE V.	L'amore nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene	»	293-302
LO PRESTI A.	Le dimensioni trasformative del presente. Note a margine del pensiero di Igino Giordani	»	101-113
MEATTINI S.	«Quel gioco superiore» nel dramma della parola: Tzvetan Todorov lettore di Dostoevskij	»	393-402
O'BYRNE D.	The Movement of Agape in Maximus the Confessor	»	317-329
PEZZELLA A.M.	Sull'amore. Breve riflessione fenomenologico-pedagogica sui giovani	»	379-392
PINTUS G.	Fenomenologia e rivelazione nell'opera di Jean-Luc Marion	»	71-84
RABANAQUE L.R.	Religión y Revelación en la fenomenología de Edmund Husserl	»	47-57
REALI N.	Fenomenologia e Rivelazione	»	37-46
SEQUERI P.	Manifestazione e rivelazione. Fenomenologia dell'esposizione di Dio in Gesù	»	11-19

SILLI F.	L'*intentio agapica* della volontà nell'antropologia trascendentista di Maurice Blondel	pp.	369-377
VALAGUSSA F.	Quel che resta dell'amore. Dalla personalità all'impersonale	»	331-343
VAN DEN HEEDE P.	«L'amore non avrà mai fine». Il movimento dell'agape in *1Cor* 13	»	283-291
VIGORELLI I.	Dall'*eros* all'*epektasis*: l'amore di Dio in Gregorio di Nissa	»	303-315

RICERCHE

ANDERLE A.	Sfide e opportunità di una teologia degli animali. Dialogo con von Balthasar e Hemmerle	»	415-421
BRUNETTI G.	Amore incondizionato e giustizia sociale. Il debito *all'agape* nel pensiero di Martha C. Nussbaum	»	403-414
MALIMPENSA M.M.	L'immagine di Maria nel pensiero di Fichte. Alcune considerazioni sulla volontà e la beatitudine nel contesto della *Wissenschaftslehre*	»	143-154
PATRONE F.	«Les difficultés que soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger	»	445-463
RAFFAELLI M.	«Tirannide, sofismi, ipocrisia» come negazione della comunione trinitaria	»	131-142
VALORE P. - WITZEL D.	Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study	»	423-443

LABORATORIO

GALLUZZI A. PAGLIONE M.L	Tra interiorità e mondo. Sguardi transdisciplinari tra la *Weltanschauung* di Romano Guardini e l'epistemologia integrale di Pitirim A. Sorokin	pp.	157-171
FIORE M.	Chiesa: dall'Io al Noi in cammino verso l'Uno. Una lettura dell'ecclesiologia dalla mereologia	»	173-184
WANDRUSZKA B.	The Relationship between Love and Being. Against the background of Béla von Brandenstein's ontology and metaphysics	»	465-475

FORUM

	Fenomenologia e Rivelazione. Un dialogo a partire da «Il grembo di Dio» di P. Sequeri	»	185-205
BELLANTONE A.	Una nota di lettura su *Il grembo di Dio* di Pierangelo Sequeri	»	198-201
BORGHESI A.	Dialettica della storia e filosofia della pace in *Le Mystère de la Société* di Gaston Fessard	»	477-484
DONÀ M.	A proposito di una "vivente" e " generatrice" eternità	»	186-197
IMPELLIZZERI V.	L'ospitalità del grembo di Dio	»	202-205
PATRONE F.	Il dialogo come risorsa per l'essere umano: nuove prospettive per un nuovo umanesimo?	»	485-490

INDICE DEGLI AUTORI

A

ANDERLE A. Sfide e opportunità di una teologia degli animali. Dialogo con von Balthasar e Hemmerle pp. 415-421

B

BELLANTONE A. Una nota di lettura su *Il grembo di Dio* di Pierangelo Sequeri » 198-201

BERGAMO A. L'Altro dell'esistenza. Sulle tracce di una fenomenologia teologica » 59-70

BERTOLASI T. ul rapporto tra fenomenologia e Rivelazione » 9-10

BERTOLASI T. L'uno nell'altro. Comunità etica dell'amore come luogo della manifestatività di Dio in E. Husserl » 345-358

BORGHESI A. Dialettica della storia e filosofia della pace in *Le Mystère de la Société* di Gaston Fessard » 477-484

BRUNETTI G. Amore incondizionato e giustizia sociale. Il debito all'*agape* nel pensiero di Martha C. Nussbaum » 403-414

BUFFO R. Fenomenologia, ontologia, Rivelazione. Il contributo trinitario di Klaus Hemmerle » 85-99

C

CALEMI F.F. Relazione e unità. Il problema del nesso non-relazionale nel realismo immanentista di David M. Armstrong » 115-130

CANULLO C. L'irriducibile resto dell'amore » 235-245

D

DE MARCO V. Gratuità e gratitudine. Il movimento dell'amore nel pensiero di K. Hemmerle. Alcune riflessioni sul piano ontologico, antropologico, speculativo, estetico » 247-258

DONÀ M.	A proposito di una "vivente" e "generatrice"eternità	pp.	186-197
DUNAJ C.	La circolarità dell'amore nel personalismo di Maurice Nédoncelle	»	359-368
E			
ENDERS M.	Why Love Alone Endures. On the Eternal Value of True Interpersonal Love and its Triadic Dimension According to Søren Kierkegaard.	»	223-233
F			
FIEDLER E.	Logic, Dialectic and Love: Trinitarian Self-Giving Beyond and Within Thinking and Thought	»	259-271
FIORE M.	Chiesa: dall'Io al Noi in cammino verso l'Uno. Una lettura dell'ecclesiologia dalla mereologia	»	173-184
G			
GALLUZZI A.	Tra interiorità e mondo. Sguardi transdisciplinari tra la *Weltanschauung* di Romano Guardini e l'epistemologia integrale di Pitirim A. Sorokin	»	157-171
GAUDIANO V.	Solo l'amore resta. Prospettive interdisciplinari sull'amore di/in Dio		219-221
GHIGI N.	Amore e verità: una via a doppio senso verso Dio. La conoscenza del vero Essere in Edith Stein	»	273-282
GILBERT P.	La "révélation" dans la phénoménologie d'Emmanuel Falque	»	21-36
I			
IMPELLIZZERI V.	L'ospitalità del grembo di Dio	»	202-205

L

LIMONE V. L'amore nel *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene pp. 293-302

LO PRESTI A. Le dimensioni trasformative del presente. Note a margine del pensiero di Igino Giordani » 101-113

M

MALIMPENSA M.M. L'immagine di Maria nel pensiero di Fichte. Alcune considerazioni sulla volontà e la beatitudine nel contesto della *Wissenschaftslehre* » 143-154

MEATTINI S. «Quel gioco superiore» nel dramma della parola: Tzvetan Todorov lettore di Dostoevskij » 393-402

O

O'BYRNE D. The Movement of Agape in Maximus the Confessor » 317-329

P

PAGLIONE M.L. Tra interiorità e mondo. Sguardi transdisciplinari tra la *Weltanschauung* di Romano Guardini e l'epistemologia integrale di Pitirim A. Sorokin » 157-171

PATRONE F. «Les difficultés que soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger » 445-463

PATRONE F. Il dialogo come risorsa per l'essere umano: nuove prospettive per un nuovo umanesimo? » 485-490

PEZZELLA A.M. Sull'amore. Breve riflessione fenomenologico-pedagogica sui giovani » 379-392

PINTUS G. Fenomenologia e rivelazione nell'opera di Jean-Luc Marion » 71-84

R

RABANAQUE L.R. Religión y Revelación en la fenomenología de Edmund Husserl pp. 47-57

RAFFAELLI M. «Tirannide, sofismi, ipocrisia» come negazione della comunione trinitaria » 131-142

REALI N. Fenomenologia e Rivelazione » 37-46

S

SEQUERI P. Manifestazione e rivelazione. Fenomenologia dell'esposizione di Dio in Gesù » 11-19

SILLI F. L'*intentio agapica* della volontà nell'antropologia trascendentista di Maurice Blondel » 369-377

V

VALAGUSSA F. Quel che resta dell'amore. Dalla personalità all'impersonale » 331-343

VALORE P. Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study » 423-443

VAN DEN HEEDE P. «L'amore non avrà mai fine». Il movimento dell'agape in *1Cor* 13 » 283-291

VIGORELLI I. *Dall'eros all'epektasis*: l'amore di Dio in Gregorio di Nissa » 303-315

W

WANDRUSZKA B. The Relationship between Love and Being. Against the background of Béla von Brandenstein's ontology and metaphysics » 465-475

WITZEL D. Ontological Categorizations and Ontological Relativity in Biomedical Sciences. A Case Study » 423-443



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute