SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO I - N°2 - 2009

Sophia
Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi

ISSN 2036-5047

Rivista internazionale dell'Istituto Universitario Sophia
Via San Vito, 28 - Loppiano - 50064 Incisa in Val d'Arno (Fi) - Italia

ANNO I - n. 2
Luglio-Dicembre 2009

Direttore scientifico
Piero Coda - Preside dell'Istituto Universitario Sophia

Direttore responsabile
Michele Zanzucchi

Comitato di redazione
Antonio Maria Baggio (Filosofia politica), Luigino Bruni (Economia politica),
Piero Coda (Teologia sistematica), Judith Povilus (Logica e fondamenti di matematica),
Sergio Rondinara (Epistemologia e cosmologia), Gerard Rossé (Teologia biblica)

Segreteria di redazione
Ettore Coppola
Fabio Dipalma
Email: info@iu-sophia.org

Editore
Città Nuova Editrice della P.A.M.O.M.
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma Italia

Listino
Fascicolo singolo € 12
Costo abbonamento annuo (2 numeri): Italia € 20
(c.c.p. 34452003 intestato a "Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
oppure a mezzo bonifico bancario a:
BANCO DI BRESCIA SPA - Roma Sede - Via Ferdinando di Savoia, 8 - 00196 ROMA
C/C intestato a: "P.A.M.O.M. - Città Nuova"
Cod. IBAN: IT38K0350003201000000017813 - Causale: abb. Sophia)
Estero € 25 (Vaglia internazionale intestato a
"P.A.M.O.M. - Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma")

Autorizzazione del Tribunale di Roma n° 405/2008 del 20/11/2008

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
1 (2009-2)

Editoriale pag. 137

Gérard Rossé
Lo Spirito di Gesù: Spirito di verità e comunione pag. 139

Piero Coda
Per un'ontologia trinitaria della persona pag. 144

Anna Pelli
Il darsi della verità nell'amore: prime riflessioni sul conoscere come comunione pag. 159

Brendan Leahy
Ecclesiology in the light of Vatican II's Trinitarian Anthropology pag. 171

Judith Povilus
Laws of thought and patterns of love pag. 183

FORUM: la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI pag. 194

Piero Coda
Un seminario di studio sulla *Caritas in veritate* pag. 195

A. Vincenzo Zani
L'evento della *Caritas in veritate* nella Chiesa di oggi pag. 197

Alberto Lo Presti
Libertà e sviluppo nella *Caritas in veritate* pag. 209

Gabriella Cotta
Il nesso carità-verità alla prova della ragione filosofica pag. 215

Luigino Bruni
Per una economia capace di gratuità. Una rilettura del mercato alla luce della *Caritas in veritate* pag. 225

Nicolò Bellanca
Potere, politica e verità nella *Caritas in veritate* pag. 231

Andrea Simoncini
Il significato della *Caritas in veritate* nelle scienze giuridiche pag. 237

Indici Sophia 2009 pag. 246

EDITORIALE



Il presente fascicolo, numero 2/2009, prosegue una parabola, disegnata in forma di schizzo programmatico nel numero 0/2008 e avviata con la pubblicazione del numero 1/2009, che intende la Rivista quale attestazione scientifica dei fermenti di novità sgorganti dal pensare-insieme-dalla-vita che, con pazienza e umiltà tenaci, in fedeltà allo spirito che lo anima, l'Istituto Universitario Sophia coltiva e propone.

Il numero si presenta suddiviso in due parti: la prima offre, a cura di alcuni Docenti dell'Istituto, saggi che si propongono di contribuire allo specificarsi di una antropologia della reciprocità declinata secondo diverse discipline scientifiche. Vi è innanzitutto un contributo del Preside, Piero Coda, "Per un'ontologia trinitaria della persona", di taglio storico-teoretico e insieme prospettico. Seguono un'iniziale riflessione filosofica di Anna Pelli su "Il darsi della verità nell'amore: la conoscenza come comunione", e due interventi in lingua inglese. Il primo è a firma del teologo Brendan Leahy, e ha per tema alcune connessioni tra antropologia della reciprocità ed ecclesiologia alla luce del Concilio Vaticano II; il secondo intervento, di Judith Povilus, proponendo una stimolante articolazione tra logica del pensare e logica dell'esistere, si occupa di "Laws of thought and patterns of love". A esordio di questa prima parte è pubblicato il testo della prolusione dell'esegeta Gérard Rossè per l'inaugurazione dell'a. a. 2009/2010 dello IUS, dal titolo: "Lo Spirito di Gesù: Spirito di verità e comunione". Ad attestare, da un versante epistemologico che si fa al contempo confessione di fede, che solo dallo e nello Spirito di Gesù un'operazione culturale di rigenerazione del pensiero si fa comunitariamente possibile.

All'interno del *Forum*, che costituisce la seconda parte del volume, trovano posto gli atti del Seminario sulla *Caritas in veritate*, tenutosi presso lo *IUS* in data 24 settembre 2009, che ha visto Docenti provenienti da altre istituzioni accademiche partecipare accanto e insieme a Docenti dello *IUS*. Si vuole in questo modo inaugurare lo specificarsi del taglio programmatico della Rivista, secondo un modello che ricorrerà frequentemente e che prevede l'intervento, a più voci

e dal punto di vista di discipline diverse, intorno a un'opera di peso e di ampio respiro, quale in questo caso la recente Enciclica di Benedetto XVI. L'introduzione di Piero Coda si propone di riassumerne il messaggio in brevi slogan che pongono in luce il carattere sintonico del testo magisteriale e del progetto che anima l'Istituto. La prima relazione è del Sottosegretario della Congregazione vaticana per l'Educazione Cattolica, Mons. Vincenzo Zani, e intende collocare "L'evento della *Caritas in veritate* nella Chiesa di oggi". Vengono poi proposti, in sequenza, il testo di Alberto Lo Presti e quello di Gabriella Cotta, a sfondo politologico, rispettivamente, e filosofico; gli interventi di Luigino Bruni e Nicolò Bellanca, in prospettiva di teoria economica, e quello di Andrea Simoncini, nella prospettiva delle scienze giuridiche.

In chiusa del fascicolo, l'Indice della Rivista per l'anno 2009. Al termine del primo anno dall'avvio di "Sophia", come Istituto e al contempo come Rivista, si rinnova il desiderio di porsi con sempre maggiore pertinenza quale laboratorio all'altezza della vocazione e della complessità dell'essere donna e uomo oggi, per la generazione di un umanesimo che trovi la propria misura nel *lógos* dell'amore trinitario esibito in Gesù.

LO SPIRITO DI GESÙ: SPIRITO DI VERITÀ E DI COMUNIONE



The New Testament shows that opening up to faith and receiving baptism, that is, the beginning of Christian life, were lived as a powerful experience of the Holy Spirit. This was not only or essentially accompanied by extraordinary phenomena such as speaking in tongues, but more profoundly was an indelible moment of light and love that transformed a person's entire previous existence and left a memory that marked the rest of that person's life. The author reminds us that this experience remains essential for believers still today, even though it no longer happens normally at the moment of baptism since this takes place in infancy.

di
GÉRARD ROSSÉ

Una delle caratteristiche principali dell'Istituto Universitario Sophia vuole essere il connubio tra studio e vita, tra intelletto e prassi, e questo attuato nella prospettiva data dalla parola di Gesù che si legge nel vangelo di Giovanni: «che tutti siano uno» (Cf. *Gv* 17,21).

Un tale connubio che risponde anche a una profonda esigenza avvertita da molti studenti universitari nel mondo di oggi, può certo ricevere diverse interpretazioni: può essere visto come un programma di studio che introduce anche corsi di etica individuale e sociale per aprire lo studente a una formazione più integrale. Cosa senz'altro ottima. Può essere inteso come una esistenza vissuta insieme e che include non soltanto ore consacrate all'insegnamento ma anche tempo dedicato alle concrete occupazioni della vita quotidiana. E questa è senza dubbio una caratteristica dell'Istituto Sophia. Ma mi pare che tutto ciò non sia sufficiente: non basta lo sforzo di vivere insieme lo studio accanto alle altre faccende della vita. A Sophia vogliamo di più: vogliamo una compenetrazione tra studio e vita, una *pericoresi*, nella quale lo studio stesso diventi vita e la vita stessa si faccia sapienza. Ma chi può operare tale *pericoresi* e trasmutazione senza che lo studio perda il suo valore proprio, e la vita i suoi propri connotati? La sorgente di questa unificazione è quel dono che ogni credente ha ricevuto al battesimo: lo Spirito Santo. E di questa realtà divina vorrei parlare brevemente. Quale funzione specifica ha lo Spirito Santo per la nostra vita di studenti?

La Bibbia insegna che lo Spirito divino è all'opera fin dalla creazione, e gli autori sacri lo menzionano come manifestazione dell'attività di Dio nella storia: è il soffio di JHWH che opera segni potenti nella storia d'Israele, ma ispira anche i profeti a capire il proprio tempo con gli occhi di Dio. Il soffio di Dio viene sperimentato e come forza creatrice e come parola sapienziale.

Tuttavia, se ci rivolgiamo ai testi del Nuovo Testamento, troviamo alcune affermazioni perlomeno sorprendenti. Nel racconto degli *Atti degli Apostoli* si legge che Paolo incontra a Efeso un gruppo di "discepoli", e chiede loro: «Avete ricevuto lo Spirito santo quando siete venuti alla fede?» La loro risposta ci disorienta: «Non abbiamo nemmeno sentito dire che esista uno Spirito santo!».

Possibile una tale ignoranza da parte di questi discepoli?

Ora anche Giovanni, con altre parole, afferma la stessa realtà. Dopo aver trasmesso la parola di Gesù «*Se qualcuno ha sete, venga da me, e beva*», l'evangelista commenta: «*Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato*» *(Gv* 7,37ss*)*. Giovanni rimanda il lettore all'evento che inaugura il tempo della Chiesa: il dono dello Spirito Santo in relazione alla glorificazione di Cristo. Questo dono è stato sperimentato in un modo così dirompente e nuovo da essere compreso come il motore di una svolta epocale per l'umanità. Ma ormai tale esperienza era vista indissociabilmente legata all'evento pasquale e alla novità che tale evento inaugura: un tempo qualificato come "ultimi giorni" (è la dimensione escatologica del tempo) nel quale lo Spirito Santo sarà effuso su ogni carne, come leggiamo nel

discorso di Pietro il giorno di Pentecoste. L'apertura nella fede a tale dono inserisce dunque l'uomo, e ogni uomo senza eccezione, in questa novità, lo introduce in un processo di crescita che rende il singolo sempre più conforme a Cristo, e tende alla riconciliazione universale.

Pochissimi di noi ricorderanno del loro ingresso nella Chiesa al momento del battesimo, visto che in grande maggioranza eravamo dei neonati. Forse troviamo qualche foto-ricordo nell'album di famiglia; più tardi, nella scuola, all'ora del catechismo, ci hanno insegnato che al battesimo abbiamo ricevuto il dono dello Spirito Santo. Non era così nei primi tempi della Chiesa, quando la conversione e il battesimo erano vissuti come eventi indimenticabili. L'incontro con Cristo era per tutti una eccezionale, memorabile esperienza dello Spirito, una vera illuminazione e trasformazione dell'intera esistenza. E quando con gli anni una certa rilassatezza o dimenticanza rischiavano di inquinare la vita della comunità o di alcuni credenti, era spontaneo per Paolo e gli altri apostoli, rimandarli all'inizio della loro nuova esistenza, e precisamente all'esperienza dello Spirito Santo che avevano fatto allora. Ai Tessalonicesi Paolo ricorda: «*Il nostro vangelo venne a voi…in potenza e nello Spirito santo e con pienezza di convinzione*» (1 *Ts* 1,5). Lo stesso ai Corinzi: «*la mia parola e la mia predicazione si basarono […] sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza*» (1 *Cor* 2,4). Indimenticabile per noi il rimprovero che l'apostolo fa ai Galati che rischiavano di perdere la libertà filiale ricevuta da Cristo:

> «*O stolti Galati, chi vi ha incantato? Proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso! Questo solo vorrei sapere da voi: avete ricevuto lo Spirito dalle opere della Legge o per aver ascoltato la parola della fede? Così sciocchi siete: avendo iniziato con lo Spirito, ora finite con la carne? Tante e così grandi cose avete sperimentato invano?*» *(Gal 3,1-4)*.

L'apostolo testimonia che l'esperienza dello Spirito, nell'accoglienza della predicazione su Gesù crocifisso, era così forte, lampante che un ritorno al passato appare una totale mancanza di intelligenza. Certamente ci potevano essere stati fenomeni straordinari; gli *Atti degli Apostoli* legano il parlare in lingua o il profetare alla recezione dello Spirito santo; e Paolo vi allude. Ma se all'inizio del rimprovero Paolo ricorda ai Galati la predicazione su Gesù crocifisso, egli li rimanda a una esperienza magari meno spettacolare, ma sicuramente più profonda, che tutti hanno fatto dentro di sé: l'esperienza della forza e della luce del Risorto, talmente nuova e convincente da rinnovare la loro intera esistenza.

Questa esperienza così forte era un privilegio riservato soltanto ai battezzati della prima generazione, così come, per esempio, le apparizioni pasquali del Risorto? Evidentemente, no! L'incontro autentico e personale con Gesù dovrebbe accadere per ogni battezzato: incontro mediato dallo Spirito che «introduce alla verità tutta intera», come scrive Giovanni (*Gv* 16,13); verità che è la Persona del Cristo crocifisso-risorto, e da lì scaturisce come luce nel cuore del credente, trasformando e unificando vita e studio. È su questa esperienza che vorrei soffermarmi, perché è tuttora sconvolgente per ognuno di noi, anche se non spettacolare.

Essa comporta una illuminazione intellettuale, un'apertura degli occhi, come se cadesse un velo: il credente capisce vitalmente. Certamente a chi, nelle comunità dei primi secoli, si avvicinava al battesimo veniva poi richiesta anche una conoscenza dottrinale; gli venivano insegnati i contenuti della fede, i grandi eventi della vita di Gesù, il discorso della montagna, ecc.

Insomma, per essere cristiano bisognava anche studiare! Paolo stesso conosce a memoria il racconto dell'ultima cena e lo cita alla lettera come testimonia il racconto parallelo nel vangelo di Luca. Non si trattava più soltanto di un insegnamento nozionale, perché era "insaporito" da quella luce che proviene dallo Spirito e che nutriva il contatto con il Risorto stesso. Per dirlo con le parole di Giovanni: il credente penetrava nella *verità*. Il concetto giovanneo non oppone tanto la verità all'errore, quanto all'inganno; la verità è la luce che pone l'essere nella sua autenticità, e cioè a contatto con il Risorto. È proprio questa la funzione dello "Spirito di verità". Paolo ha saputo dirlo con acutezza quando parla di una sapienza che nasce dalla fede nel Crocifisso, una sapienza inaccessibile a una razionalità puramente umana che si blocca dinanzi alla "parola della croce". Egli scrive ai Corinzi: «*Parliamo di una sapienza divina avvolta nel mistero, che rimane nascosta*». Questo mistero è Dio stesso e il suo agire, rivelato a colui che nel Crocifisso scopre la potenza e la sapienza di Dio nella sua massima espressione. Infatti l'apostolo prosegue:

> «*ma a noi Dio lo rivelò mediante lo Spirito: lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio… I segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. E noi abbiamo ricevuto non lo spirito del mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per conoscere i doni che egli ci ha elargito*» *(1 Cor 2,11-12)*.

Questa conoscenza poi Paolo la chiama «gli insegnamenti dello Spirito» (v.13). Ecco dunque che nella fede vissuta come un consegnarsi al Dio del Crocifisso, si sviluppa una conoscenza che proviene dalle profondità di Dio e scruta i segreti di Dio. Eppure non si tratta di dottrina esoterica né di speculazioni astratte: possiamo parlare di illuminazione intellettuale, di una luce che è certezza della mente capace di sondare l'insondabile ricchezza del Vangelo. In conclusione al suo ragionamento, Paolo cita un passo di Isaia: «*Chi conobbe la mente del Signore da potergli dare consigli?*». La risposta è evidentemente: «nessuno!». Eppure egli afferma: «*Ora noi abbiamo il νοῦς*, [la mente/il pensiero] *di Cristo*» (v.18). Avere il pensiero di Cristo è avere quella luce che solo lo Spirito di Cristo può comunicare: riconoscere nell'apparente assurdità della "parola della croce" la fonte della vera sapienza. Essere innalzato dallo Spirito di verità a una tale logica, che apre gli occhi della fede alle profondità di Dio, equivale a una "nuova creazione" che tocca l'intera persona del convertito, e lascia penetrare la sapienza di Dio nella profondità dell'uomo.

Ciò che l'autore dell'epistola agli Efesini rende plasticamente con la bella espressione: «*illuminare gli occhi del vostro cuore*». Toccando il cuore, lo Spirito santo apre l'uomo alla sua autenticità, e lo pone nella verità. Come ricorda un esegeta (Bouttier), «il cuore è la sede di una conoscenza che la Scrittura non separa mai dell'amore».

E così ci rivolgiamo all'altro grande dono dello Spirito Santo, inseparabile dal primo: l'agape. Di nuovo Paolo lo esprime in modo essenziale: «*l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo datoci in dono*» (*Rm* 5,5). Dunque lo Spirito, dato al credente all'inizio della sua vita nuova, ha portato con sé come dono l'*agape*, l'amore che proviene da Dio, quell'amore che il Crocifisso ha vissuto e reso visibile nella storia, e che come Risorto continua a riversare sull'umanità nel dono dello Spirito. Questo dono non viene soltanto effuso sopra il credente ma penetra nel centro del suo essere come forza escatologica che muove l'intera sua esistenza verso quel fine che è "*che tutti siano un*". Si tratta di quella forza che, come scrive Giovanni nella sua prima lettera, giunge a perfezione nella *comunione fraterna*. Nella lettera ai Galati, Paolo presenta il comportamento cristiano come *frutto dello Spirito*, e nomina per prima l'*agape*, seguita dalla gioia. Il resto dell'elenco sono altrettante manifestazioni dell'*agape*: la pace, la longanimità, la bontà, la benevolenza, la fedeltà; tutte manifestazioni di un frutto che tende alla relazionalità, alla comunione fraterna. Insomma, il credente viene a partecipare all'amore del Crocifisso, generatore di unità.

Concludo: luce e amore, verità e comunione sono i grandi doni dell'unico e medesimo Spirito di Cristo comunicati a tutti i credenti. Possiamo distinguerli, ma non dissociarli. Nel vangelo di Giovanni, Gesù dice: «*Chi crede in me, come disse la Scrittura, dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva*». E l'evangelista commenta: «*Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui. infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato*» (*Gv* 7, 38s). Questo momento è stato inaugurato con l'evento pasquale; e ora, anche da ognuno di noi possono sgorgare fiumi di luce e di amore. È il sincero augurio per l'anno che stiamo iniziando qui all'Istituto Universitario Sophia.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org



PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA DELLA PERSONA

di
PIERO CODA

The article examines the development of the concept of person so as to offer new perspectives and keys of interpretation for an ontology of the person in the light of Christological revelation. The hermeneutical circle between the theological and the anthropological meanings of the concept of person has its nucleus in Jesus Christ, true God and true man. Contemporary understanding introduces the categories of intersubjectivity and communion, which allow for a re-reading of the metaphysics of being as a metaphysics of agápē in the light of Christ. In fact, it is necessary to look to the paschal event of his death/resurrection in order to penetrate the ontological-trinitarian meaning of the Agápē that God is, in the infinite and reciprocal self-giving of the Father, of the Son and of the Holy Spirit. The self-giving of created persons, who have their being from God, cannot occur ontologically, but intentionally, that is, on the level of knowing and loving. In the creature, being and agápē do not coincide: only God "is" Agápē; but in Jesus Christ, freely received and lived by grace, the created person shares in the reality of filial trinitarian agápē. The presence of the risen Christ among those who believe in His name (cf. Mt 18:20), engrafted in Him by faith, is an ontological presence that is constitutive of the definition of the human person in relation to God and to others in Christ.

Sophia 2 (2009-2) 144-158

Quelli che propongo sono alcuni appunti e alcune chiavi di lettura, circa il tema dell'ontologia della persona nella luce della rivelazione cristologica, che sono venuto maturando in questi anni[1]. Li raccolgo attorno a tre momenti in cui scandisco la riflessione:

1) una ricognizione del tragitto dell'idea di persona tra epoca classica e modernità;

2) le tre principali proposte in cui si esprime - a mio modo di vedere - la ripresa contemporanea del tema;

3) una sintesi prospettica.

1. Il linguaggio della persona tra epoca classica e modernità

Assai ricca e speculativamente impegnativa è - lo mostra la storia delle idee - la vicenda che ha interessato il concetto di persona forgiato in rapporto all'intelligenza della rivelazione cristiana. L'analisi del suo emergere e svilupparsi mi pare offra, a livello metodologico, almeno due lezioni di fondo.

a) Innanzi tutto, evidenzia lo *strutturale circolo ermeneutico* tra il significato teologico e il significato antropologico del concetto. Si potrebbe addirittura affermare che il concetto di persona rappresenta non solo un esempio significativo dello statuto analogico del linguaggio teologico, ma ne costituisce persino il caso emblematico. "Persona" vuol esprimere infatti il *proprium* dell'essere di Dio, così come rivelato in Gesù Cristo e, al tempo stesso, il *proprium* dell'essere umano, creato «a immagine e somiglianza di Dio». Tanto che Tommaso d'Aquino può arguire:

1) Mi permetto rinviare a: *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984, in particolare, cap. 3: "L'orizzonte pasquale di un'ontologia trinitaria", pp. 153-190; *Personalismo cristiano, crisi nichilistica del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, in *La teologia per l'unità d'Europa*, a cura di I. Sanna, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 181-205; *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Ed. Dehoniane, Roma 1991, pp. 113-133; *Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria*, in P. Coda - L. Žák, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 123-135; *La globalizzazione: una sfida all'esperienza umana? La visione cristiana della persona*, in "Seminarium", XLII N.S. (3-4/2002), pp. 855-871; *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 2004[2]; *Le renouveau de la théologie trinitaire du XXème siècle: le fait et les enjeux*, in E. Durand - V. Holzer (edd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXème siècle*, Les Editions du Cerf, Paris 2008, pp. 19-32; la sezione "Ontologia trinitaria" nella voce "Trinità", in J.-Y. Lacoste (sotto la dir. di), *Dizionario critico di Teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, pp. 1412-1415; la voce "Persona" in P. Coda - G. Filoramo, *Dizionario del Cristianesimo*, UTET, Torino 2006, vol. 2, pp. 861-866.

> «Nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis»[2].

b) La seconda lezione discende dalla prima. Proprio in quanto si forgia in un movimento *analogico* che sale dal basso (dall'esperienza umana) verso l'alto (il mistero di Dio che si rivela), e in un corrispettivo movimento *catalogico* che scende dall'alto verso il basso (per esprimere, alla luce del mistero rivelato di Dio, la vocazione dell'uomo), il concetto di persona può illuminarsi solo all'interno di un processo storico-ermeneutico d'indefinito approfondimento. E ciò innanzi tutto perché il movimento della sua comprensione è attraversato e definitivamente segnato dalla rivelazione cristologica: è infatti la persona del Cristo l'*analogatum princeps* da cui partono e verso cui confluiscono il movimento dal basso verso l'alto e, prima (in senso ontologico), dall'alto verso il basso[3].
In questa luce, richiamo, in rapida successione, il percorso che tale concetto ha conosciuto nei tre ambiti entro i quali si è profilato: quello trinitario, quello cristologico e quello antropologico.

1.1. L'epoca classica

a) È come noto nella dottrina trinitaria che fanno la loro comparsa i concetti di πρόσωπον e ὑπόστασις (in greco) e persona (in latino)[4]. Assai istruttiva la loro vicenda semantica:

2) *I Sent.*, d. 25, a. 2, co. Cf. anche *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 2: «quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis; sed quantum ad modum significandi est e converso»; e *In Joan*., I, 30: «quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit»; cf. V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona*, in *Persona e personalismi*, a cura di A. Pavan e A. Milano, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 293ss. Ha sottolineato in proposito J. Galot: «Il principio di analogia, ammesso nel campo della natura, vale ugualmente nel campo delle persone. Se l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, la sua persona, come pure la sua natura, porta il riflesso di ciò che esiste in Dio. Non si potrebbe quindi pretendere che la persona umana debba definirsi in un modo completamente diverso dalla Persona divina. Secondo l'analogia fondamentale, se il costitutivo formale della persona in Dio è la relazione, ci si deve aspettare che anche nell'uomo la relazione costituisca formalmente la persona. [...] È vero che questo movimento del nostro spirito segue l'analogia per una via ascendente: si sale dall'uomo a Dio. Qui, invece, procediamo in senso inverso: da ciò che viene detto della Persona divina» (*La persona di Cristo*, Cittadella Ed., Assisi 1972, pp. 30-31).

3) H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, tr. it. di G. Sommavilla, Jaca Book, Milano 1983, pp. 206-215. Lucide e stimolanti prospettive sulla persona tra teologia e antropologia in chiave cristologica in: G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004; Id, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2007.

4) Si vedano le accurate presentazioni storico-sistematiche di A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984; e di G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B., 1997, tr. it., Queriniana, Brescia 2000.

- πρόσωπον ("ciò che sta davanti agli occhi"), designa l'individuo nel suo stare di fronte ad altri come un volto[5] e, nel linguaggio della tragedia, la maschera, come testimonia l'ampio uso che ne fa già la LXX, così traducendo l'ebraico *panîm*, volto;
- ὑπόστασις, nel linguaggio filosofico di scuola aristotelica, significa ciò che "sta sotto", ciò che esiste per sé;
- *persona*, nella filosofia d'impronta stoica, indica il singolo individuo e così anche nella lingua quotidiana e in quella del diritto, con il richiamo al suo ruolo sociale.

Ne risulta, già a livello lessicale, che il concetto di persona implica ed esprime la tensione tra *l'essere in sé e per sé* e *l'essere con e per l'altro*.

In ogni caso, l'uso dei due termini greci in teo-logia non è inizialmente privo di ambiguità. Mentre πρόσωπον, in riferimento ai Tre della Trinità, poteva venir equivocato in senso modalistico, quasi essi fossero appunto "modi" o "maschere" provvisorie del manifestarsi dell'unico Dio; ὑπόστασις, per la sua contiguità con ουσία, poteva esser equivocato invece in senso triteista, quasi che i Tre fossero tre distinte sostanze. Il latino *persona* era più semplice e concreto, ma poteva anch'esso prestarsi a fraintendimenti, nell'uno e nell'altro senso a seconda delle accezioni a cui era piegato. Il significato andava dunque ricavato dalla rivelazione e doveva connotare, in forma perspicua, l'uso di un termine già preesistente.

Si giunge così a precisare che ipostasi in greco e persona in latino - alla fine considerati equivalenti - esprimono *il distinto sussistere di Padre, Figlio e Spirito Santo, che sono uno sul piano della sostanza* (ουσία) *o natura* (φύσις). L'uso dei due termini attesta che l'alterità mediante essi implicata *in divinis* «non è comprensibile solo come differenza di nomi né di forme che, sviluppato il proprio effetto, si dissolvano di nuovo totalmente in Dio»[6]. Persona, in Dio, indica ciò che è per sé distinto e altro, senz'infrangere l'unità dell'essere di Dio, ma anzi per sé esprimendone la verità.

Sempre in ambito trinitario, il concetto si precisa decisamente nella prospettiva della *relazione* che Padre, Figlio e Spirito Santo vivono, anzi *sono*, l'uno rispetto all'altro. Così nei Cappadoci e in Agostino, sino a giungere alla definizione di Tommaso secondo cui la persona divina è *relatio subsistens* o *subsistens relativum*[7]: dove «relazione designa l'elemento individuante che distingue la persona, e sussistente designa la posizione ontologica assoluta della persona»[8].

Anche il concetto di *pericoresi* in greco, *circuminsessio/circumincessio* in latino, evocando la mutua in-esistenza dinamica delle tre divine Persone, richiama a un'unità essenziale nell'ordine dello scambio reciproco in cui ciascuna Persona divina è pienamente se stessa nella relazione con le altre.

5) È l'uso che ritroviamo, ad esempio, in Paolo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον)» (1*Cor* 13,12).

6) B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, in *ThPh* 57 (1982), p.168.

7) Cf. *S. Th.*, I, q. 29, a 4. Cf. R. Ferri, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007, e in generale il recente G. Deodato, *La persona in Tommaso d'Aquino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

8) G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?*, Ed. du Cerf, Paris 1969, 124, tr. nostra.

b) In *cristologia*, il concetto di persona assolve invece, direttamente, alla funzione d'esprimere *l'identità una* di Gesù, nella duplicità delle sue due nature, divina e umana, che in lui sussistono nell'unicità della sua persona di Verbo incarnato. In questo caso, l'aspetto della relazionalità non è esplicitato.

c) In ambito *antropologico*, infine, si afferma nella teologia latina il concetto di persona proposto da Boezio: «*individua substantia rationalis naturae*»[9]. L'accento, in questo caso, è posto sull'individualità sostanziale, pur non essendo assente il riferimento alla relazione: perché si tratta, nell'uomo, di natura razionale, e dunque intelligente e libera - il che dice apertura e relazione all'altro. Ma certo il rapporto interpersonale, che a livello trinitario viene a qualificare il concetto di persona, a livello antropologico rischia di restare invece sullo sfondo[10].

1.2. L'epoca moderna

a) Nella filosofia moderna assistiamo a uno sviluppo che, in certo modo segue l'ordine inverso rispetto a quello sin qui recensito: ciò che balza in primo piano è l'interesse *antropologico*. Così il concetto teologico e metafisico classico di persona lascia progressivamente il posto a quello filosofico di *soggetto*, che deriva anch'esso, in origine, dall'analisi metafisica aristotelica.
Da un lato, il concetto di οὐσία, tradotto in latino con *substantia*, viene distinto speculativamente a significare sia l'*essenza* sia la *sussistenza*: distinzione sviluppata in ambito trinitario per esprimere l'unità dell'essere di Dio e la triplicità delle sussistenze personali (in questo senso, *subsistentia* equivale a *persona*, anche se tende a definirne il costitutivo ontologico).
D'altro lato, una vicenda sua propria conosce il concetto di *subiectum*, che traduce il greco ὑποκείμενον, "ciò che sta sotto", "ciò che porta su di sé gli accidenti". Nella metafisica aristotelica e scolastica ha un significato generale, indicando qualsivoglia esistente individuale. Nella filosofia moderna acquista un significato più ristretto, in sintonia con la svolta antropologica: il soggetto è, per antonomasia, quello psicologico, l'anima, l'uomo.
Esso viene così progressivamente a caratterizzarsi per almeno quattro grandezze: (1) la coscienza e/o autocoscienza; (2) la libertà; (3) la storicità; (4) l'intersoggettività. Anche se l'accento prevalente è sull'individualità autocosciente che, assolutizzata e chiusa al riferimento alla trascendenza e all'alterità, non può che portare al soggettivismo e cioè all'immanentismo e al solipsismo.

b) In questo contesto, emerge impellente in ambito cristologico *la questione della coscienza* (a livello psicologico) *e dell'io* (a livello ontologico) *di Gesù Cristo*: si può

9) *Contra Eut.*, III, 1-6.
10) Un'integrazione in questo senso viene proposta - come si ricorderà - da Riccardo di San Vittore. Egli, infatti, sviluppando la sua riflessione in ambito trinitario, propone una definizione di persona in questi termini: *Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*. Dove il termine decisivo è *ex-sistere*: *sistere* indicando il modo d'essere, e l'*ex* il da-dove, la relazione che definisce come tale la persona, la sua singolarità incomunicabile.

parlare di una sua coscienza umana? e di una sua crescita storica? e come comporre la sua coscienza di vero uomo con l'Io del Verbo, seconda persona della Trinità?

c) Di qui il tema della coscienza e quello dell'io si spostano *in Dio*: di cui - ci si chiede - si debbono predicare una o più coscienze, uno o più io? In altri termini, le nozioni di coscienza e di io attengono il livello della natura divina o quello delle persone? Anche il tema della libertà guadagna nuovo interesse, in ambito sia cristologico che trinitario. Come intendere la libertà umana e filiale di Gesù? e come parlare di libertà non solo *di* Dio (rispetto alla creazione) ma anche *in* Dio (nelle relazioni tra le tre divine Persone)?

Lo sviluppo filosofico moderno sembra così scavare un solco profondo tra la teologia trinitaria - che continua a usare, in rapporto a Dio, il linguaggio metafisico classico della sostanza e delle persone - e l'antropologia filosofica che interpreta l'uomo nei termini della soggettività. Anche se non mancano i tentativi di applicare a Dio il concetto di soggettività, sia in ambito filosofico (così Fichte e Hegel), sia in ambito teologico (così Rosmini, Bulgakov, Barth) e di pensare la libertà di Dio o, meglio, Dio come libertà in rapporto alla creazione e alla storia (da Schelling a Pareyson).
Nel '900 le filosofie dialogiche, personaliste, dell'alterità spingono a integrare alcuni guadagni del pensiero moderno - liberandoli dalla deriva soggettivistica e immanentistica – nell'antropologia d'ispirazione cristiana. Mentre la concentrazione sull'evento pasquale del Cristo fa emergere in teologia l'attenzione per la dinamica della dedizione, della *kenosi* (nella luce dell'inno paolino di *Fil* 2) e della reciprocità quali espressioni costitutive dell'esser-persona di Gesù e, nella luce della rivelazione trinitaria che in Lui escatologicamente si realizza, delle Persone divine. Con evidenti ripercussioni a livello antropologico.

2. La ripresa contemporanea

I protagonisti del rinnovamento trinitario del '900 hanno presente questo ricco, complesso e interpellante *status quaestionis* e di qui intraprendono alcune piste nuove di approfondimento.
È agevole descriverle, in una prima approssimazione, con riferimento a due tappe: quella che s'esprime nella formulazione del *Grundaxiom* di Karl Rahner ("la Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa") negli anni '60, e quella che successivamente si configura a partire dalla riscoperta della centralità storico-salvifica e teo-logica dell'evento pasquale di Gesù Cristo.

2.1. L'orizzonte della soggettività

Circa la prima, è sintomatico notare come sia Karl Barth sia Karl Rahner, mettendo al centro della teo-logia il principio cristocentrico della rivelazione, anche se determinato in senso piuttosto formale, giungano a una conclusione per molti versi convergente. Dio è il Mistero assoluto *(Deus absconditus)* che si rivela *(Deus revelatus)*, e dunque è essenzialmente il Soggetto della rivelazione di Sé.
Con ciò, il principio dell'essere uno di Dio non è più rinvenuto nel concetto della natura/essenza divina, ma in quello *della divina soggettività che si esplica in tre di-*

stinti "modi d'essere" (*Seinsweise*, così Barth) o *"di sussistenza"* (*Subsistenzweise*, così Rahner)[11]. In questo modo essi intendono essere rigorosamente fedeli all'evento della rivelazione, superarando la supposta deriva sostanzialistica della teologia manualista e onorando la svolta moderna verso la soggettività[12].

Il limite della proposta - che in Rahner intende tra il resto ovviare al larvato triteismo indotto dalla comprensione moderna del concetto di persona implicante la coscienzialità, applicato all'essere trinitario di Dio - è quello di un certo *modalismo*[13]. Esso si rende evidente, a mio parere, nella *critica all'uso del concetto di persona* in teologia trinitaria: che da Barth e da Rahner viene ritenuto inadeguato e persino fuorviante, a motivo dell'evoluzione di significato subíta nel corso della modernità. L'impressione, alla fine, è quella di un Dio che, riconosciuto certo nel suo mistero e nella sua signoria, rischia di presentarsi semplicemente come «la condizione di possibilità della soggettività umana»[14] e in definitiva come l'analogato infinito della medesima intesa prevalentemente nelle categorie della modernità[15].

11) Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, München 1932; K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, tr.it., Queriniana, Brescia 1969, III, pp. 401-507.

12) Si ricordi quanto Hegel affermava a proposito del passaggio da una concezione dell'Essere di Dio in termini di sostanza a un'intuizione di esso come soggetto: «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come soggetto» (*Ph.G.*, I, 60); «che la sostanza sia essenzialmente soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito (Geist)*, - elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione» (*Ph.G.*, I, 19) (cf. in proposito il nostro *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007). Su questa problematica cf W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, pp. 96-111; E. Vienken, *Einheit in Person - Person in Einheit. J.E. von Kuhns konkreter Monotheismus*, in *Der Dreieine Gott und die eine Menschheit*, für Bischof K. Hemmerle, Herder, Freiburg i.B. 1989, pp. 85-101. In questa linea, ma con una sua originalità, si muove S. Bulgakov, come ho cercato di mostrare nel mio *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 90-99.

13) Così, per un esempio, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz 1982; tr. it., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 400s. Circa la *Denkform* hegeliana e la sua ripercussione sulla comprensione trinitaria di Dio, mi permetto rinviare al mio *Il negativo e la Trinità*, cit.; e inoltre al recente lavoro di M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K .Rahner und H .U . von Balthasar*, EOS Verlag , St. Ottilien 1997.

14) *Ibid.*, p. 401. Giustamente N. Ciola ha fatto notare che il deficit trinitario che va rimproverato a Barth e Rahner deriva da motivazioni diverse: «in Barth gioca la "seduzione" dell'idealismo, ma unita ad una concezione ipostatizzata della Parola; in Rahner il "difetto trinitario" del suo pensiero è dovuto forse a una mancanza di chiarezza nel rapporto tra trascendentale e storia, ma ancor più alla mancanza del circolo ermeneutico con la storia trinitaria di Dio in Gesù Cristo» (*Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, in "Lateranum", 55 [1989], pp. 208-257, qui 250, nota 56).

15) «Pur ammettendo che il concetto di persona dei tempi moderni insista sull'idea del soggetto, dell'individualità, ecc., Barth e Rahner non solo non lo hanno rifiutato, ma una volta ricevutolo lo hanno applicato non alle tre persone nel linguaggio tradizionale, ma a Dio stesso quale soggetto assoluto. Se si parte da questo soggetto è chiaro che dopo diventa difficile parlare di tre persone» (L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 324).

2.2. L'orizzonte della comunione

Tant'è che nella seconda tappa del rinnovamento trinitario del '900, quella segnata dalla riscoperta dell'evento pasquale come *focus* della rivelazione cristologica, questa pista è messa in un canto. Balza così in primo piano *la dinamica del reciproco amore delle tre divine persone*. L'unità - si sottolinea - non è semplicemente quella dell'unica essenza divina (perché essa si dà realmente solo nella relazione tra le persone), ma non è neppure quella dell'unico soggetto divino (perché così non si dà conto della reale reciprocità dell'amore vissuto dalle persone nella pasqua): ma è quella del *"Noi" trinitario*.
Questa pista trova differenti modulazioni[16]: così H. Mühlen parla di un "Noi a priori"[17]; J. Moltmann di unificazione (*Einigkeit* e anche *Vereinigung*) o di "unità pericoretica"[18]; E. Jüngel di "evento irraggiante dell'amore" divino e di "storia dell'amore"[19].
G. Greshake giunge in questa prospettiva a formulare la seguente tesi: «*il Dio cristiano uno è comunione, realizza il suo essere nel dialogo d'amore delle tre Persone*»[20]. E così la esplicita:

> «*L'unità di Dio è una unità relazionale di amore, originaria e superiore a qualsiasi comprensione, in cui le tre persone si comunicano reciprocamente l'unica vita divina e, in tale scambio, si distinguono e nello stesso tempo si manifestano come un'unica cosa nel più alto grado possibile. Unità della relazione, dell'amore, e non unità della sostanza o di un collettivo: questa è la nuova idea cristiana di unità, che risplende nella rivelazione del Dio uni-trino*»[21].

16) Oltre alle specifiche sezioni dedicate a una rassegna di queste posizioni da G. Greshake e L. Ladaria, si veda J. O'Donnel, *The Trinity as Divine Community*, in "Gregorianum", 69 (1988), pp. 5-34; B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft des Menschen*, Mainz 1990.
17) H. Mühlen, *Der heiliger Geist als Person. In der Trinität und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Münster 1963; Id., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, una tesi che l'Autore è venuto precisando nel corso degli anni; cf G.-H.M. Kim, *Dalla pneumatologia alla pneumatoprassi. Percorso e istanze per un rinnovamento della pneumatologia nell'opera di H. Mühlen*, PUL, Roma 1996.
18) Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, Kaiser Verlag, München 1980; tr. it., Queriniana, Brescia 1983; in sintesi, Id., *L'unità invitante del Dio uno e trino*, in "Concilium", 17 (1985), pp. 75-87; Id., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Kaiser Verlag, München 1991; tr. it., Queriniana, Brescia 1993. Circa la posizione di Moltmann, Kasper è giunto a parlare di "pericolo triteistico" (cf. *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., 392), mentre Greshake ha dedicato un excursus alla questione: *'Triistisches' Personverständnis bei J. Moltmann?* (in *Der dreieine Gott*, cit., pp. 168-171).
19) E. Jüngel, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1982, p. 427. Anche se, per qualche aspetto, la concezione di Jüngel può rischiare di diventare, come ha notato A. Bertuletti prendendo a prestito una formula coniata da von Balthasar per la teologia di Barth, una «teologia della soggettività trascendentale di Dio» (*Il concetto di persona e il sapere teologico*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 3-31, qui 10, nota 21).
20) G. Greshake, *Der dreieine Gott*, cit., p. 182.
21) Id., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg i.B., 1998, tr. it., Queriniana, Brescia 1999, p.29.

Di fronte all'esecuzione di questa proposta diventa necessario chiedersi se essa, pur volendo tener conto dell'originalità dell'evento di Gesù e pur impegnandosi a evitare che l'accentuazione del dinamismo agapico interpersonale faccia ricadere nella trappola di un ingenuo triteismo, esprima davvero la verità teo-logica della rivelazione[22]. In altri termini - occorre chiedersi - è sufficiente dire che l'essere uno di Dio è la comunione - utilizzando la strumentazione concettuale della *Process philosopohy* di A.N. Whitehead e della *Strukturontologie* di H. Rombach? Non c'è il pericolo di equivocare così l'unità con l'addizione - sia pure intima - di tre realtà previamente date in sé come distinte?
Già W. Pannenberg nel primo volume della sua *Teologia sistematica* s'interrogava in proposito:

> «È vero che l'unità del Padre, Figlio e Spirito si afferma nelle loro relazioni storico-salvifiche […] tuttavia la loro reciproca pericoresi deve poi essere intesa come espressione dell'unità dell'essere divino. Inoltre bisognerà tematizzare l'idea dell'essere divino come tale […]. Bisognerà poi che si stabilisca se invece del concetto ontologico di essenza […] si possa far valere quello di essere divino inteso come sinonimo *(Inbegriff)* delle relazioni personali tra Padre, Figlio e Spirito»[23].

2.3. Per un'ontologia trinitaria della persona

Tenendo conto di questa ricca e complessa vicenda, si può aprire una terza via: quella di una rilettura della metafisica dell'essere come metafisica dell'*agape* nella luce della rivelazione cristologica, in quanto essa per sé dischiude lo spazio a un'ontologia trinitaria della persona. Cito, tra gli altri, due autori che mi paiono significativi in questa luce: Antonio Rosmini e Hans Urs von Balthasar.

Rosmini tenta di disegnare a partire dalle "viscere della rivelazione" una "metafisica della carità" che interpreti l'Essere di Dio come atto (e ciò è già di Tommaso) il quale - nella luce della rivelazione - sia essenzialmente compreso come dedizione-di-sé.

22) Cf. quanto ho cercato di dire in proposito ne *Il Logos e il nulla*, cit., pp. 297ss.
23) W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; tr. it., Queriniana, Brescia 1990, pp. 375-376. A. Bertuletti ha fatto acutamente osservare che se è vero che «mentre nel dogma trinitario la distinzione personale intende preservare l'assoluta anteriorità dell'iniziativa divina (non è l'uomo a porre la differenza in Dio), il dogma cristologico dell'unità personale, lungi dall'attenuare la consistenza dell'umano, rivendica la sua effettiva appartenenza a Dio», è altrettanto vero che, nella sistematica trinitaria del '900, «il ruolo insostituibile dei modelli più formali [come quello di Rahner] e della riserva apofatica che essi elevano non consiste nel sottolineare genericamente la differenza fra l'antropologico e il teologico, ma più propriamente nell'escludere un discorso diretto su Dio, il quale, con il pretesto della verità cristologica, di fatto ne sopprima la singolarità poiché riassorbe la sua storicità in una necessità ontologica», mentre «il limite dell'attuale personalismo trinitario [come quello di Moltmann] non consiste nel sottolineare, nei confronti di un apofatismo trascendentale, la consistenza della differenza intratrinitaria, ma nel dedurre la differenza antropologica dalla differenza teologica, annullando, per un eccesso speculativo, l'intento originario della proposta, che è di rivendicare la reale implicazione di Dio nella storia dell'uomo» (*Il concetto di persona e il sapere teologico*, cit., p. 30).

Secondo il Roveretano la natura divina è per sé tale da «includere necessariamente il concetto di un eterno dare se stesso»: la prima Persona della SS.ma Trinità dà e ha sempre dato tutto alla seconda, «il qual atto di dare - scrive Rosmini - è ella stessa, onde ella stessa non sarebbe, se non desse e avesse sempre dato tutto alla seconda»[24]. Ne deriva che

> «*In questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: (1) un dare tutto ad altri; (2) un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto in se medesimo: di maniera che l'essenza divina, che è nel principio e che viene comunicata, è messa in atto per lo stesso atto pel quale sono messe in atto le divine persone distinte realmente tra loro. Di che risulta, che il dare tutto se stesso al proprio oggetto e all'oggetto amato è quell'atto con cui si costituisce il principio stesso nell'ultima e infinita sua perfezione*»[25].

Basti notare in questo denso testo: (1) il linguaggio ontologico e personologico insieme del "dare tutto se stesso", che permette a Rosmini di saldare l'unicità dell'atto d'essere, che Dio è, con la triplicità delle persone che si costituiscono a partire e nell'interiorità stessa di tale atto; (2) in riferimento alle persone, il dinamismo della dedizione che s'esprime nella coincidenza del "dare tutto"/"ritenere tutto", e cioè - secondo il linguaggio classico - di sussistenza in sé e di relazione all'altro nella comunicazione di sé.

In una prospettiva analoga - ma tenendo conto dei due decisivi guadagni del rinnovamento trinitario del '900: il *Grundaxiom* di Rahner e il riferimento all'evento pasquale -, H.U. von Balthasar parla *dell'essenza divina come coincidente con l'evento stesso della reciproca donazione interpersonale*[26]. Egli invita cioè a focalizzare l'attenzione sull'*Essere* di Dio come *Agape* e, dunque, come coincidenza co-originaria di unità e distinzione che si realizza nella dinamica della dedizione reciproca e trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo: simultaneamente espropriazione e appropriazione, svuotamento e riempimento, sacrificio e gioia.
Von Balthasar ritiene perciò necessario andare oltre la trattazione classica che fa precedere il discorso sull'essenza a quello sulla Trinità[27] delle Persone, ma al tempo stesso valuta insufficiente il concetto di "unità pericoretica"[28]. La prospettiva che

24) A. Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, libro III, cap. IV, art. I, 1320, p. 168; cf. il mio *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in AA.VV., *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di K. H. Menke e A. Staglianò, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272.
25) *Ibid*., vol. IV, libro III, cap. V, art. V, 1383, p. 252.
26) Cf. M. Serretti, *Il mistero della eterna generazione del Figlio attraverso l'opera di H.U. von Balthasar*, PUL-Mursia, Roma 1998, in particolare: "L'essenza di Dio considerata ipostaticamente", pp. 39-66.
27) Cf. H.U. von Balthasar, *Teologica II: Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, p.120.
28) Con esplicito riferimento a Moltmann: cf. H.U. von Balthasar, *Teologica III: Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, p.129, nota 2.

propone si muove nella direzione della considerazione dell'essenza di Dio "nella luce ipostatica" che la definisce "amore sostanziale"[29]. Spiega:

> «*Poiché ogni Persona, che esiste come momento del processo delle processioni, è come tale identica all'essenza o essere di Dio, questa essenza o essere [...] dev'essere identico a questo accadere come tale*»[30].

Ma occorre guardare alla pasqua di Cristo per penetrare il significato ontologico-trinitario dell'*Agape* che è Dio:

> «*Si può arrivare allora al concetto limite che "il divino autopossesso s'esprime nel perfetto dono e nella reciproca dedizione di sé, dove è coinclusa anche la propria esistenza, quella che nella creatura non è a disposizione della creatura" (A. Brunner). [...] L'autodedizione del Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che ha ma tutto ciò che è, [...] passa interamente al Figlio generato [...]. Questo totale dono di sé, che il Figlio e lo Spirito rispondendo ripeteranno, significa qualcosa come una "morte", una prima radicale "kenosi", se si vuole: una super-morte*»[31].

Da questo testo si possono evidenziare due dati: (1) l'elevazione analogica del concetto di *kenosi* e di *morte* (col tipico richiamo all'eminenza di sapore dionisiano: "super-morte"): la necessità, cioè, d'introdurre *"les ressources de la négativité"* per dire la persona in Dio (G. Lafont); (2) e la costatazione che ci troviamo di fronte a un *concetto limite* nell'espressione dell'ontologia del divino: come il concetto agostiniano di *relatio*, quello tomasiano di *relatio subsistens*, quello rosminiano dell'*atto del dare tutto/ritenendo tutto*.

Si può dunque dire che se Dio è l'Essere che è *Agape*, Egli è infinito e reciproco donarsi del Padre del Figlio e dello Spirito Santo. Per esprimere la dinamica abissale di tale dedizione - come la rivela il Cristo Crocifisso/Risorto che effonde lo Spirito "senza misura" - si può e deve dire che il Padre, il Figlio lo Spirito Santo, ciascuno nel modo a Sé proprio, si donano sino alla consumazione di Sé, con ciò stesso essendo/divenendo pienamente Se stessi: essere e divenire, intesi secondo l'ontologia dischiusa dalla rivelazione, in Dio coincidono. Potremmo dire che Dio in quanto è, è uno, in quanto è amore, diviene, è cioè trino.
Di Dio, nella luce della rivelazione, si può dunque dire che è in quanto *Agape*; del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel dare/ritenere tutto di sé, si può dire che sono Sé solo in quanto *non sono* in Sé indipendentemente dagli altri, ma Si donano dando tutto di Sé e così Si ricevono in ritorno (cf. *Gv* 10,17-19).
Ciò è proprio delle persone divine che sono Dio, il Dio uno. *Non delle persone*

29) H.U. von Balthasar, *Teologica II*, cit., pp. 132-133.
30) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, tr. it., Jaca Book, Milano 1985, p. 57.
31) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, cit., pp. 71-72.

create: che ricevono l'essere da Dio e non possono dimetterlo *ontologicamente*. Mentre è loro chiesto di donar-si *intenzionalmente*, e cioè a livello del conoscere e dell'amare. Ciò viene a dire che, nella creatura, essere e *agape* non coincidono: Dio solo "è" *Agape*.
Ma il Cristo crocifisso e risorto, comunicando lo Spirito, realizza quella "nuova creazione" che è il compimento cui è destinata per grazia la persona creata. Egli è il Figlio che si fa uomo e vive il rapporto trinitario dell'amore, come dono-di-sé sino alla fine, nella sua umanità. Così che quest'ultima, perché unita personalmente al Verbo, può sperimentare (nell'abbandono e nella morte accettata e vissuta per amore) quel vertiginoso annullamento di sé nell'amore, attraverso cui è inserita per la risurrezione nella vita trinitaria.
Dunque, solo in Cristo, accolto e vissuto per grazia dalla libertà, la persona creata partecipa sacramentalmente e proletticamente della realtà dell'*agape* trinitaria filiale. Non per semplice modo di dire, San Paolo parla perciò di un "morire" e di un "risorgere" con e in Cristo (cf. *Rm* 6, 4-5).

3. Prospettive

Cerco infine di proporre in questa luce alcune conclusioni aperte e prospettiche per un eventuale prosieguo del discorso.

3.1. Sul luogo cristologico di un'ontologia trinitaria della persona

Se è vero che, dal punto di vista dell'intelligenza della rivelazione, la definizione della persona umana non può darsi a prescindere dalla trascendenza di Dio, è altrettanto vero che l'originalità del cristianesimo sta nell'evento di Gesù Cristo come luogo personale in cui si trovano unite, nella distinzione, la "natura divina" e la "natura umana" - per dirla col linguaggio classico -: così che la trascendenza di Dio si offre nella sua forma originaria, e cioè trinitaria, nell'avvenimento di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.
Essendo vera la trascendenza di Dio rispetto alla storia, è dunque altrettanto vero che il trascendersi (per grazia e nella libertà) delle persone umane verso di Lui non può avvenire se non per la mediazione dell'avvento della persona di Cristo nella storia. Il pensiero teologico contemporaneo ha così acquisito il guadagno secondo cui per impostare correttamente la definizione della persona occorre muoversi *all'interno di un orizzonte cristologico*.
In questo modo, è possibile non solo recuperare le acquisizioni ontologiche della tradizione patristico-medioevale e gli elementi positivi apportati dalla moderna filosofia dell'intersoggettività, ma aprirli a una profondità nuova: in cui il rapporto tra la dinamica trinitaria della vita delle Persone divine e il rapporto, in Cristo, delle e tra le persone create non è più soltanto di analogia, ma di *mutua interiorità*, resa gratuitamente disponibile dall'incarnazione del Figlio di Dio e dal dono pasquale dello Spirito. Di qui almeno tre acquisizioni.

a) Innanzi tutto, dal punto di vista teologico, non solo si deve dire (con la speculazione scolastica di Tommaso e Duns Scoto) che la persona del Figlio di Dio incarna-

to costituisce il caso singolare ed esemplare in cui la natura umana è pienamente "personata"; ma anche che, nel dono di grazia, l'individuo umano raggiunge il suo pieno essere personale *in-Cristo*: realizzando la sua distinzione e identità nella gratuita partecipazione all'esser-persona del Cristo e accedendo per Lui al rapporto dispiegato di figliolanza rispetto al Padre nello Spirito.

b) In secondo luogo, si deve anche dire che il rapporto risolutivamente agapico tra le persone create è pienamente realizzato in Cristo che, come scrive la lettera agli Efesini, «crea in sé dei due (dei molti) un solo uomo nuovo» (2,14-16; cf. *Gal* 3,28). La presenza del Cristo risorto tra coloro che credono nel suo nome (cf. *Mt* 18,20), e sono innestati in Lui per la fede e i sacramenti, non può essere intesa soltanto come presenza morale o intenzionale: ma come *presenza ontologica*. Della definizione della persona umana è dunque costitutivo non solo il rapporto con Dio in Cristo, ma anche il rapporto con l'altro in-Cristo, così che - come scrive J. Zizioulas - si deve parlare della persona come essere e ipostasi "ecclesiale"[32].

c) Infine, si deve dire che in-Cristo il rapporto intersoggettivo si realizza nella logica pericoretica del dono di sé all'altro e dell'accoglimento in sé dell'altro nello spazio di novità/apertura dello Spirito Santo: *secondo la dinamica pasquale di morte-risurrezione*, e cioè di dono-di-sé che apre al pieno autopossesso di sé nella libertà della relazione all'A/altro.
Si può da ciò intuire che la persona umana può essere compresa/esercitata nell'ottica di un'ontologia "trinitaria" sotto almeno tre profili: (1) quello dell'interiorità del suo spirito (Sant'Agostino); (2) quello dell'essere figlio nel Figlio: secondo il "ritmo" trinitario del riceversi (dal Padre) - formarsi (nel Cristo) - e donarsi (nello Spirito) (K. Hemmerle); (3) e quello del rapporto intersoggettivo tra le persone create, che ha la sua espressione paradigmatica nel rapporto uomo-donna, creati "a immagine e somiglianza di Dio" e che si compie nell'interiorità della vita divina trinitaria secondo la preghiera di Cristo al Padre: «*e la gloria che Tu hai dato a me, lo l'ho data a loro perché siano uno come Noi siamo uno*» (*Gv* 17,22).
La struttura e dinamica trinitaria dell'intersoggettività umana in-Cristo si compie infatti nella reciprocità gratuita ed effusiva (cf. *Gv* 15,12) che non è il semplice "faccia a faccia" dei due, ma accade nello "spazio" accogliente che si apre "tra" essi: così realizzandosi quale rapporto indefinitamente aperto, che non tocca soltanto l'altro con cui direttamente si entra in rapporto, ma il "ciascuno senza volto" (per dirla con P. Ricoeur) che raggiungo per la mediazione delle strutture e delle istituzioni.

3.2. Sull'epistemologia teologica esistenziale di un'ontologia trinitaria della persona

Da ciò consegue un'irrinunciabile *conditio sine qua non* per l'esercizio di un'ontologia trinitaria della persona. Si tratta - lo dico con le parole di Jacques Maritain - di una condizione che tocca l'*epistemologia teologica sotto il suo profilo esi-*

32) Cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981.

stenziale[33]. Per "entrare" anche intellettualmente in questa dinamica pasquale e pericoretica, occorre infatti tematizzare e praticare, con consapevolezza critica ma insieme con verginale ingenuità evangelica, *il luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio Trinità che Gesù annuncia e di cui rende partecipi nel suo Spirito*. Che cosa intendo per "luogo", *locus*, dell'esperienza e dell'intelligenza di Dio Trinità? Intendo certo - come insegna la teologia trinitaria del XX° secolo - che siamo chiamati a guardare a Dio nella carne di Cristo e, in fin dei conti, nella carne di Lui crocifisso e risorto irradiante lo Spirito. Ma la carne, lo insegna la fenomenologia[34], è il luogo della relazione *tra* le creature. E dunque rimanda precisamente alla relazione interpersonale e incarnata quale *locus* che, essendo definitivamente abitato dal Figlio nello Spirito (cf. *Mt* 18,20), offre l'accesso alla vita e all'intelligenza del *Deus Trinitas* nella ferialità del nostro cammino di esseri umani tra gli esseri umani. Non sono queste la grazia e la responsabilità che sono trasmesse nella carne eucaristica di Gesù, *culmen et fons* della sequela cristiana?

È stimolante rileggere, per rilanciarla, la storia dell'esperienza e della teologia trinitaria della Chiesa *da questa prospettiva*. Essendo sempre strettissimo, nel suo bimillenario cammino, il legame tra esperienza spirituale, crescita dell'intelligenza teologica, maturazione della coscienza antropologica, ripercussione di tutto ciò nelle multiformi espressioni della cultura (cf. *Dei Verbum*, 8).

Si prenda Agostino d'Ippona e il suo *De Trinitate*, ad esempio[35]. Il punto cruciale del suo *itinerarium* è nel libro VIII del suo *opus magnum*. Là dove il dottore della carità, dopo aver esposto la *doctrina fidei* e averne perseguito un'*intelligentia* destinata a segnare la storia successiva del pensiero trinitario mediante il geniale ripensamento della categoria ontologica della *relatio* secondo l'esigenza della rivelazione, si volge all'*experientia*: per rinvenire in essa il *locus* ove contemplare, nello specchio delle creature, la luce abbagliante del Dio che è Trinità.

E lo rinviene senza tentennamenti, e con stupore e gratitudine, tale *locus*, nella *dilectio mutua e erga omnes* dei discepoli - secondo il precetto del Signore. È qui che dimora il *Deus Caritas*, come illustra la prima lettera di Giovanni (cf. 1 *Gv* 4, 8.16). L'intuizione di Agostino è delle più luminose, per lui stesso, come attesta un'analisi del linguaggio usato per descriverla: quasi in tutto coincidente con quello che racconta - nel libro VII delle *Confessiones* - il suo primo incontro con Dio («*cum primum te cognovi*», VII, 10,16). Agostino riconosce di trovarsi così nella situazione di colui che ha trovato non "ciò che cerca" *(quod quaerit)*, ma il luogo "dove si ha da cercare" *(locus ubi quaerendum est)* (VIII, 10. 14).

33) Cf. il mio *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009.
34) Cf. le suggestioni registrate in A. Bertuletti - M. Epis, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. Angelini - S. Macchi (ed.), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 529-694 (in particolare, nella Seconda sezione: *Husserl e la fenomenologia dell'intenzionalità* e *La rifondazione della fenomenologia come filosofia prima*).
35) Si veda il mio *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; cf. anche, a proposito dell'interpretazione e dell'incidenza della teologia trinitaria di Agostino nel '900, l'esaustivo lavoro di P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.

Eppure di qui innanzi (nei restanti sette libri) non segue questa via. Perché? H.U. von Balthasar ne individua il motivo nel fatto che Agostino non ha ancora a sua disposizione gli strumenti concettuali necessari per proseguire:

> «*Non ultima ragione fu* - egli scrive - *che la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente*»[36].

Da parte mia direi che, per esprimere con pertinenza intellettuale la geniale intuizione, i tempi ancora non erano maturi anche sul piano esistenziale. Oggi, mi pare, lo sono - o meglio sono chiamati con urgenza ad esserlo. La sfida è quella non semplicemente di pensare Dio, ma di *pensare in Dio e cioè dimorando in questo luogo*: quello in cui trinitariamente s'incontrano Dio e l'uomo nell'incontro tra gli uomini in Cristo Gesù.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

36) H.U. von Balthasar, *Gloria*, V*: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, p. 31.

IL DARSI DELLA VERITÀ NELL'AMORE. PRIME RIFLESSIONI SUL CONOSCERE COME COMUNIONE



The question of truth is philosophy's original and basic theme. From an anthropological perspective it has always been one of the most fundamental and significant interrogatives. This is still the case in today's world, when the very idea of truth appears to have been internally corroded by the wide-spread feeling of the fragility of all knowledge. Beginning with the original Greek meaning of truth, the article examines a 'twofold modality' of knowing. It then outlines a further way of knowing based on love as its original paradigm. This gives the human search for truth a character that is intrinsically intersubjective and communitarian and that finds its expression in dialogue.

di
ANNA PELLI

Nella millenaria storia del pensiero umano vi è una domanda che la percorre, costituendone a un tempo la trama e l'anelito costante: è la domanda sulla verità.
Ne dà prova uno dei testi fondativi del pensiero filosofico occidentale, la *Metafisica* di Aristotele, che si apre con la lapidaria enunciazione: «Tutti gli uomini per natura desiderano sapere»[1].
Il desiderio di sapere si connota quindi come qualcosa di universale, che tocca l'uomo di qualunque epoca e condizione, che anzi lo qualifica in quanto tale.
A questo desiderio, cui si è dato voce in infinite modulazioni, non è estraneo neppure l'uomo contemporaneo, sebbene proprio oggi l'idea stessa di verità sia talvolta sottoposta a una critica serrata e sia interiormente corrosa dal senso diffuso della fallibilità di ogni sapere[2].
Nonostante ciò, la verità torna instancabilmente a provocare l'uomo nella sua esistenza, sospingendolo a invocare qualcosa che ancora non possiede.
È proprio questa capacità di domandare sulla verità a indicare che egli è già, in certo modo, in rapporto con essa, poiché non si può iniziare a cercare ciò che si ignora del tutto, ciò di cui non si ha qualche presentimento o cognizione, o che si stima assolutamente irraggiungibile.
Questo instancabile ricercare dell'uomo segnala dunque con chiarezza l'importanza della realtà cercata e, al tempo stesso, fa di lui un essere che porta in sé una radicale inclinazione al vero, tanto da poterlo "comprendere": un essere quindi "capace di verità".

Iniziamo allora ad inoltrarci nella domanda sulla verità, al fine di mostrare, attraverso alcune prime linee di riflessione e con riferimento esclusivo ad alcune figure emblematiche del pensiero filosofico, come tale domanda, che costituisce uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi, è chiamata oggi ad aprirsi su nuovi orizzonti di comprensione.

L'offrirsi della verità come dono di illuminazione

Ma cosa intendiamo per verità?
Per poterlo opportunamente illustrare giova ritornare a quel pregnante momento, che si colloca nella Grecia del VI secolo a.C., in cui inizia a prendere forma il concetto di verità.
È infatti allora che la verità, tanto appassionatamente ricercata dal filosofo, si dischiude come lo svelarsi, alla "vista della mente"[3], dell'intima essenza della realtà nella sua interezza; come il farsi manifesto, nell'atto di esistere delle cose, dell'es-

1) Aristotele, *Metafisica*, A, 1. Ripropone il concetto in termini analoghi nel *Protrettico*, dove si legge: "La sapienza e il conoscere sono desiderabili per se stessi dagli uomini: non è possibile infatti vivere da uomini senza queste cose." (Fr. 41 Düring)
2) Descrive lucidamente l'odierno fallibilismo di principio J. Habermas che afferma: «Noi sappiamo che ogni sapere è fallibile [...]; noi non possiamo sapere se asserzioni che oggi, anche in condizioni approssimativamente ideali, sono razionalmente accettabili, potranno in futuro sostenersi contro i tentativi di invalidazione.» (*Verità e giustificazione*, Roma 2001, pp. 248.253)
3) Cf. Platone, *Simposio* 219 a; *Repubblica*, VII, 519 b.

sere che tutto sottende e che nelle cose stesse si dispiega come loro ragione e fondamento e, insieme, come loro orizzonte di senso[4].
Descrive questo intrinseco connettersi di essere e verità Heidegger[5], in una penetrante analisi del significato dei termini con cui i greci designavano appunto l'essere e la verità.
L'essere era da loro indicato con *phýsis*, parola che solitamente viene tradotta con natura, rimandando con ciò all'ambito investigato dalle scienze naturali.
Ma per il greco non era così: *phýsis* indicava lo schiudersi, il venire all'evidenza, il mostrarsi, l'apparire; in una parola: l'essenza dell'essere come ciò che è nell'atto stesso in cui si mostra. Quindi, ciò che davvero un ente è, è ciò che consiste nel suo venire alla luce, è un "instare che illumina"[6], per cui in questo movimento rivelativo di sé è il vero che si manifesta.
Si innesta qui il significato profondo del termine verità, *alétheia* (composto da *álpha*, con valore privativo, e *lantháno*, che significa nascondere), termine che la designa dunque come *colei che non è nascosta*, come colei che, strappata, per così dire, alla velatezza, pienamente si svela.
Il significato originario della parola "verità" è allora quello del *mostrarsi della realtà nella sua autentica essenza*. E questo significato nasce dall'opposizione radicale tra il manifestarsi e il restare nascosto, tra l'apparire luminoso e il non venire alla luce.
In tal modo si evidenzia la fondamentale equivalenza fra verità ed essere, dal momento che la verità si manifesta come qualcosa di indissociabile dall'essere e quindi come appartenente all'essenza stessa dell'essere. Di essa, in alcuni importanti esiti successivi, si evidenzierà il carattere di enunciato logico o di concordanza, fondata sulla conformità, dell'asserzione con la cosa, in una perfetta corrispondenza di pensare ed essere (l'*adaequatio rei et intellectus* di Tommaso e Bonaventura[7]). Tuttavia, nel suo esprimersi fontale, la verità viene primariamente percepita come l'accadere dell'essere stesso, il suo mettersi in opera, «sicché - dirà Aristotele in un passo paradigmatico - ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»[8].
Questo movimento rivelativo della verità determina quella tipica concezione della conoscenza appunto intesa non come atto produttivo della soggettività umana, bensì come percezione e ricezione, il più possibile pura e genuina, del vero in sé. Da cui discende il compito proprio della ragione filosofica: lasciar venire alla luce la natura delle cose così come sono, senza proiezioni distorcenti da parte del soggetto.
Di tale concezione costituisce un'espressione emblematica la platonica dottrina della *conoscenza mediante illuminazione*[9], nella quale Giustino riconoscerà un lu-

4) È la visione che già i primissimi frammenti filosofici a noi pervenuti ci tramandano in formule di grande densità e bellezza. (Cf. H. Diels - W. Kranz, *I Presocratici* (a cura di G. Reale), Milano 2008[3]).
5) Cf. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Milano 2003[2].
6) Cf. M. Heidegger, *L'Europa e la filosofia tedesca*, in M. Heidegger - H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Venezia 1999, p. 28.
7) Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, 16, 1; Bonaventura, *Coll. In Hex.*, 3, 8, 1, secondo i quali una conoscenza è vera se si adegua all'oggetto, cioè se si assimila e corrisponde ad esso in modo da riprodurne, il più possibile, la natura.
8) Aristotele, *Metafisica*, II 993 b 19-31.
9) Cf. Platone, *Lettera VII*, 341 c d; *Simposio* 210 e. Come è noto, più tardi sarà Agostino a rivisitare tale dottrina nella luce della rivelazione cristiana.

minoso riflesso dello *Pneûma Hàghion*, lo Spirito Santo[10].
Secondo tale dottrina, è destino del filosofo, mosso da un'ardente "brama dell'essere", pervenire, dopo una costante ascesa, alla contemplazione piena e luminosa dell'essere, verso cui si volge, "si converte" - dirà Platone con espressione ricca di risonanze - con "tutta l'anima", come alla sorgente del tutto, non tuttavia per concludervi il suo tragitto, ma per attingervi quel vero su cui dovrà commisurare la sua vita, per poi comunicarlo agli altri affinché anch'essi vivano nella verità[11].
Si comprende così come un tale intendimento della verità consenta di coglierla - come ritiene Pasquale Foresi - nella sua radice più profonda, cioè come «*qualcosa* che è verità, e che è scoperta della luce, che è l'essere che diventa luminoso»[12]. E che, perché tale, si dà a conoscere, si fa visibile e quindi esprimibile: è - direbbe Klaus Hemmerle - l'esserci di una luce «in cui accade ogni nostro vedere e dire»[13].

Di questa percezione della verità nella sua connessione radicale con l'essere troviamo un'attestazione alta in un brano di una lettera, scritta da Chiara Lubich agli albori della sua avventura spirituale, dove trasmette intatto lo stupore dinanzi all'apparirle di una luce - la luce della Verità - che la attraeva irresistibilmente invitandola a seguirla:

> «*Vedi* - scrive -, *io sono un'anima che passa per questo mondo. Ho visto tante cose belle e buone e son sempre stata attratta solo da quelle.Un giorno (indefinito giorno) ho visto una luce. Mi parve più bella delle altre cose belle e la seguii. M'accorsi che era la Verità*»[14].

10) Cf. Giustino, *Dialogo* 4, 1.
11) Cf. Platone, *Fedone*, 66 c; *Repubblica*, VI, 485 a-b; VII, 521 c-d. Da rilevare che questa concezione della verità subisce un mutamento significativo già all'interno del percorso platonico, ove da determinazione inerente all'essere stesso, di cui esprime la "manifestatività", diventa un carattere che l'essere assume in rapporto all'intelligenza dell'uomo che la conosce; si trasforma cioè in *orthotes*, in "correttezza" della visione e del logos che la colgono. È proprio tale mutamento che - come notoriamente ritiene Heidegger - segna l'inizio di un destino caratterizzato dal progetto di padroneggiamento conoscitivo e operativo di tutto ciò che è; il che significa l'ergersi sovrano dell'uomo come "soggetto" su tutti gli altri enti, e tale destino raggiunge il proprio compimento nell'essenza della tecnica moderna.
12) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p.123.
13) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996^2, p. 28. Nel nostro tempo, questa concezione della verità matura un importante sviluppo nella dottrina dell'intuizione intellettuale dell'essere. J. Maritain, che ne è uno dei maggiori interpreti, descrive tale intuizione come «una visione semplicissima, al di sopra di ogni discorso e di ogni dimostrazione», che accade quando all'anima si rivela, «col carattere decisivo, imperioso, dominatore di una 'parola sostanziale' pronunciata dal reale, quel tesoro intelligibile, quella trans-oggettività indimenticabile che è o la stessa consistenza propria dell'anima, l'io che è in essa, l"io" che essa è, o l'essere - il suo proprio essere, o l'essere che essa discerne nelle cose» (cf. *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Milano 1985^2, pp. 72-89).
14) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Milano 2001, p. 39. L'espressione rimanda chiaramente ad un pensiero esercitato nell'orizzonte cristiano, con riferimento diretto a Gesù. L'irrompere della luce - di cui Chiara parla - si fa così condizione del conoscere, diviene oggetto formale della conoscenza, orizzonte di senso della verità del sapere. Infatti, poiché quella luce è la luce stessa dell'Uomo-Dio, del *Logos* fatto carne, essa è tale da ridare al pensare una vitalità non episodica ma essenziale mediante la sollecitazione ad un dialogo inesauribile fra il *logos* storico e il *Logos* di verità, dialogo in cui risiede la possibilità di apertura su orizzonti insperati di verità.

La verità, che così le si manifesta, è dunque da intendersi non tanto come rapporto conoscitivo fra intelletto e cose, bensì, appunto, come *alétheia*, come un venire all'evidenza e, insieme, come un inizio del suo ingresso stupito e amoroso in quel "mistero intelligibile"[15] che essa custodisce e da cui è, al tempo stesso, custodita. Un manifestarsi della verità percepito da Chiara come un dono - dono di "luce *originaria*", direbbe Heidegger[16] - cui si associa, indisgiungibilmente, il vedere e, conseguentemente, il saper plasmare su quanto visto la vita, tanto da divenire «essa stessa quella luce, quella forma di vita»[17].
Limpidamente traspare che la verità non è soltanto anelito o presentimento, ma piuttosto possibilità e condizione reale dell'essere.

Ma - viene da chiedersi - se la verità è luce, perché agli uomini non sempre è dato di conseguirla?
Si deve ad Aristotele l'aver rilevato che il mancato raggiungimento di essa non dipende dalla verità stessa, ma dalla nostra intelligenza che può non riuscire a vederla quando è troppo intensa, così come i nostri occhi devono abituarsi alla luce da cui siamo avvolti e inondati. «Come gli occhi dell'animale notturno si comportano verso lo splendore della luce del giorno - egli scrive -, così si comporta il pensiero nella nostra anima verso ciò che di per se stesso è il più svelato di tutto»[18].
Analogamente si esprime Platone che, parlando della difficoltà di vedere la verità, afferma che ciò accade non perché essa sia oscura, ma piuttosto perché è luce. Risulta perciò difficile da cogliere «per lo splendore del luogo» in cui sta. Infatti - soggiunge -, gli occhi della maggior parte degli uomini «non sono capaci di perseverare nel volgere lo sguardo al divino»[19].
Di fatto, però, la verità è sempre di fronte a noi, come ciò che "ci fascia e ci circonda", e il nostro intelletto, fatto capace di coglierla, deve solo abituarsi a vederla.
Ciò spiega perché il nostro rapporto con la verità mantiene comunque i tratti della ricerca e dell'interrogazione: non perché la verità risiede in una remota lontananza, ma perché essa è vicina, di una vicinanza tale che la nostra vista non è immediatamente capace di sopportarne la chiarezza. Filosofare vuol dire allora abituarsi a ciò che è "il più aperto", "il più svelato", per cui la filosofia consiste nel cammino che si compie per giungervi.
Significativamente, Heidegger riconosce in questo specifico rapporto con la verità ciò che contrassegna il nostro stesso essere uomini. Interpretando la situazione dei prigionieri descritta da Platone all'inizio del suo celebre "mito della caverna"[20], egli afferma infatti: «Per quanto la situazione di siffatti uomini rimanga strana […], anche in tale

15) L'espressione è tratta da J. Maritain che associa al manifestarsi di tale mistero le apparenze di una grazia mistica, cui non è estranea "la fortuna o il dono, o forse la docilità alla luce". (Cf. *Sette lezioni,* cit., p. 75; *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia 1965, pp. 21-23).
16) Cf. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p.66, che definisce così "la luce stessa" distinguendola da ogni altra. Scrive infatti: "Il vedere-nella-luce, se questa è solo una luce, non è sufficiente: c'è luce e luce".
17) Cf. G.M. Zanghì, *Editoriale. Questo numero*, in "Nuova Umanità", XXX (2008/3), p. 282.
18) Cf. Aristotele, *Metafisica*, II, 993 b 6 ss.
19) Platone, *Sofista*, 254 a 8 - b 1.
20) Platone, *Repubblica*, VII, 514 a - 517 a.

situazione l'uomo possiede lo svelato», sebbene gli appaia in forma di ombre. «Ciò significa che l'uomo è gia, fin dall'infanzia e per sua natura, posto davanti a ciò che è svelato. […] Egli non è un essere ripiegato su se stesso e isolato da tutto il resto, un puro e semplice "io", ma diretto a ciò che gli sta *davanti: tò alethés*. È proprio dell'essere umano […] lo stare nello svelato o, per usare un'espressione a noi familiare, lo stare nel vero, nella verità. Essere uomini, per quanto strana possa essere la nostra situazione, significa fra l'altro, anche se non soltanto, essere in rapporto con ciò che è svelato»[21].

La kenosi della ragione come via alla verità

Ora, se l'essenza della verità è svelatezza, disvelamento dell'essere, per cogliere il fondamento e l'autenticità della domanda sulla svelatezza occorre fare ricorso a una domanda diremmo ancor più originaria: quella intorno alla velatezza, al celarsi dell'essere, quindi al non-svelato. Come se la domanda sulla verità racchiudesse in sé la domanda sulla non-verità come un qualcosa che le appartiene essenzialmente. Un'acuta percezione di ciò filtra già fin dalle origini della riflessione filosofica, dove inizia a farsi strada una tendenza di pensiero volta a sottolineare non tanto l'esserci e il manifestarsi luminoso della verità, quanto il suo velarsi e nascondersi dietro la mutevole apparenza delle cose.

Ne troviamo un significativo saggio in un frammento di Eraclito, che afferma: «L'essere ama nascondersi»[22], cui sembra far eco Democrito che ribadisce: «Non conosciamo alcunché di vero: infatti, la verità sta nell'abisso»[23].

Niente, tuttavia, scalfisce neppure in questi pensatori la certezza che la verità rimane comunque raggiungibile, per cui ciò che li contraddistingue dagli altri consiste nell'aver evidenziato una ulteriore modalità di conoscenza che viene richiesta a colui che si incammina nella ricerca del vero: la purificazione della mente quale condizione di accesso alla verità.

Finché nell'anima ci sono false opinioni e false certezze - ci ricorda del resto lo stesso Platone - è impossibile raggiungere la verità; mentre, eliminate queste, l'anima è finalmente purificata e pronta per conseguirla[24]. Per questo, con immmagine paradigmatica, egli raffigura la discussione dialettica - che rappresenta per lui, così come lo era per Socrate, il più idoneo metodo di ricerca - come uno "spogliare", uno "svestire l'anima"[25].

Su questa stessa linea si collocano anche gli scettici, pur distanziandosi dal comune sentire dei filosofi greci riguardo alla possibilità di conseguire il vero. È, ad esempio, convinzione di Pirrone che l'uomo deve sospendere ogni giudizio di conoscenza e "spogliare completamente" se stesso se vuole vivere quella "vita egualissima", senza macchia né ombra, che scaturisce dalla "natura del divino e del bene", ove la verità risiede immutata[26].

21) M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 49.
22) Diels-Kranz, 22 B 123.
23) Diels-Kranz, 69 B 117.
24) Cf. Platone *Sofista*, 230 b-e.
25) Platone, *Carmide*, 154.
26) In Sesto Empirico, *Contro i matematici.*, XI, 20.

Atteggiamento, questo, che, dal canto loro, anche i Neoplatonici sottolineano quale condizione necessaria allo spirito umano non solo per raggiungere il vero, ma, addirittura, per identificarsi estaticamente con l'assoluto. «Tu - afferma Plotino - accresci dunque te stesso, dopo aver gettato via il resto: e ti si fa presente, dopo tale rinunzia, il tutto»[27].

Questi brevi cenni sono sufficienti per mostrare in quale modo inizia a profilarsi una immagine della ragione come strumento di conoscenza che può raggiungere il suo oggetto solo sospingendosi oltre se stessa, in una sorta di negazione di sé. Ed è proprio questa immagine che, grazie all'apporto di eminenti filosofi delle epoche più varie, andrà precisandosi e approfondendosi, a mano a mano che si farà evidente l'esistenza di una cesura e quindi di una reale discontinuità fra pensiero ed essere, che chiede comunque di essere colmata. Sì che risultano già di per sé estremamente eloquenti espressioni come *il dubbio metodico* di Cartesio, *il venerdì santo speculativo* di Hegel, *il salto della fede* di Kierkegaard, *la sospensione dell'assenso* o *del giudizio* - l'*epoché* fenomenologica - di Husserl, *l'estasi metafisica del nulla* di Sartre; espressioni tese a qualificare appunto, sebbene in modo estremamente diversificato, quel pensiero che non esita a misurarsi su tale tema tanto ardito quanto suggestivo.

Tra i vari filosofi che lo hanno affrontato, prendiamo esemplarmente in considerazione Friedrich Schelling.
Una sua tipica espressione, lo *stupore della ragione*, condensa in maniera efficace il suo contributo al riguardo[28]; possiamo anzi dire che tale espressione racchiude la chiave interpretativa dell'intera sua filosofia, è lo spiraglio che lascia intravedere la fonte stessa del reale, il nesso che può legare il pensiero a ciò che egli chiamava "il grande enigma dell'essere".
Il concetto di *stupore della ragione*[29] prende corpo in un periodo in cui Schelling si va interrogando intorno a due filosofie, da lui rispettivamente denominate negativa e positiva. Con la prima egli intende definire il cammino della ragione che, nel suo procedere, attinge soltanto al fondo di se stessa e che, sollecitata da una insopprimibile tendenza e aspirazione alla realtà, culmina in un'approssimazione all'esistenza, senza tuttavia poter uscire dal processo puramente concettuale e ipotetico del pensiero. Con la seconda Schelling intende invece tratteggiare il cammino razionale del pensiero che, muovendo non più solo da se stesso ma dalla realtà esperita, perviene alla denominazione dell'esistente.
Queste due filosofie, pur convivendo in modo distinto, richiedono di essere poste fra loro in mutuo rapporto, dal momento che identico è il loro oggetto.
Se infatti la prima, muovendosi sul piano dei puri concetti, parte dall'idea del poter essere per approdare all'idea dell'esistente, la seconda prende le mosse dall'esistente stesso per continuare poi a procedere sul piano della realtà.

27) Plotino, *Enneadi*, VI, 5,12.
28) Per un approfondimento cf. il saggio di L. Pareyson, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, pp. 385-437.
29) Tale concetto fa la sua comparsa nella cosiddetta *Introduzione di Berlino*, cioè nelle prime otto lezioni della *Filosofia della rivelazione*. Il testo di queste lezioni risale al 1842.

Per passare quindi dall'una all'altra occorre un salto dall'ordine dei concetti all'ordine della realtà. E l'atto straordinario capace di gettare un ponte fra le due è ciò che Schelling chiama *estasi*[30].

Questo termine, pur essendo in sé ricco di risonanze mistiche, viene assunto da Schelling in un'accezione propriamente speculativa, per cui l'estasi della ragione non si presenta in lui come un'esperienza ineffabile e indescrivibile, ma piuttosto come un atto descrivibilissimo della ragione.

Questa, infatti, resasi certa che, malgrado ogni suo sforzo concettuale, non riesce a raggiungere la realtà, avverte che persino il pensare l'essere come realmente e necessariamente esistente di fatto non dà di raggiungerlo, ma ne fornisce solo l'idea, la quale non tanto le apre un passaggio quanto piuttosto le segna un confine, e, lungi dall'avvicinarla alla realtà, la separa definitivamente da essa. È dunque la ragione stessa che, colpita dalla vanità dei propri sforzi e ormai convinta che l'esistenza è realmente tale solo fuori del pensiero, per trovarla varca la propria frontiera ed esce da se stessa, compiendo appunto un salto ed un rovesciamento. Il termine estasi si schiude così nel suo significato rigorosamente etimologico, cioè come *ex-stasis*, l'uscire da sé per trovare la realtà, per raggiungere l'essere reale che vive fuori del pensiero.

Ora, è appunto nell'estasi così concepita che si manifesta, come suo momento essenziale, lo stupore della ragione.

Finora essa era avanzata nel proprio cammino traendo ogni cosa da se stessa, sì che niente le si presentava che non avesse per lei un volto consueto. Adesso invece, uscita da sé e avventuratasi in una terra sconosciuta, incontra una presenza a lei insolita, quella del "puro esistente"[31], inafferrabile e svincolato da ogni concetto; «puro esistente - potremmo dire con Pareyson - che è la nuda esistenza, la mera realtà: l'esistenza spoglia dell'essenza, la realtà destituita di idea», la cui «caratteristica è la più totale inconcettualità». Perciò, «per coglierlo come tale, bisogna prospettarlo in questa sua denudazione concettuale, per un verso non percorso da alcun concetto e per l'altro verso anteriore ad ogni concetto: tale che non è preceduto da nulla e proprio perciò precede tutto, indipendente dall'idea e insieme eccedente l'idea»[32]. E, perché non preceduto da nulla, ma solo da se stesso, è senza fondamento precedente.

Di fronte ad esso la ragione avverte quindi di essere come smarrita e senza parola, perché condotta dinanzi ad un'infondatezza radicale in tutto simile all'orlo di un abisso. Da qui lo stupore, uno stupore salutare, poiché sarà a partire da esso che la ragione potrà trovare la forza di capovolgersi e riprendere il cammino con una totale inversione di rotta, e avviarsi così sui sentieri della conoscenza offertale dalla filosofia positiva. Sarà allora che

30) Il termine estasi appare per la prima ed unica volta in forma esplicita nelle Conferenze di Erlangen, Ed. Cotta, IX, 217. Tuttavia, molte sono le risonanze e i taciti accenni presenti in altri luoghi dell'opera di Schelling. Cf. *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974.

31) «Il puro esistente - così lo descrive Schelling - è l'essere in cui ogni idea, cioè ogni potenza, è eliminata. Non si potrà dunque chiamarlo altrimenti che l'idea rovesciata, l'idea in cui la ragione è posta fuori di sé. L'esistente, in cui non v'è traccia di concetto, d'un che cosa, la ragione può porlo solo come un fuor-di-sé assoluto: in questo porre, la ragione è quindi posta fuori di sé, assolutamente estatica». (*Introduzione di Berlino*, Ed. Cotta, XIII, pp.162-163)

32) L. Pareyson, *Stupore della ragione*, cit., p. 403.

la ragione familiarizzerà col "puro esistente" al punto da dargli un nome e da riconoscervi l'essere stesso, il fondamento esistenziale dato da colui che dell'essere è il signore.

Ma torniamo al concetto di estasi.
Nel descriverlo Schelling insiste anzitutto sull'"annichilimento della ragione", per il quale il pensiero - egli dice - viene "abbattuto" e perde "ogni potere"[33]; anzi, la ragione stessa «non è più nulla, non può nulla»[34] di fronte ad un oggetto che la atterra impotente.
Analogamente, anche il concetto di stupore, nella sua esplicita ascendenza platonico-aristotelica[35], viene ricondotto da Schelling a quell'"abbandonare il luogo", a quell'"esser collocato fuori dal proprio posto", a quella "rinuncia a sé" e "uscita da se stessi" in cui consiste appunto l'estasi e che egli, in modo eloquente, chiosa con la nota sentenza: «Ciò di cui l'uomo ha bisogno non è di porsi dentro se stesso, ma di porsi fuori di sé»[36].
Questa umiliazione del pensiero di fronte a qualcosa che si presenta come incomprensibile è idea ampiamente diffusa nella tradizione mistica, così come è proprio di essa anche l'evidenziare il risvolto positivo di questa spoliazione che, lungi dall'essere un impoverimento o una sottrazione, conduce piuttosto l'anima al raggiungimento dell'autentica purezza.
Ebbene, è questa stessa dinamica che, in modo quanto mai significativo, viene trasposta da Schelling dal piano mistico a quello filosofico ed applicata alla ragione.
Nell'estasi - egli dice - «la ragione appare come ragione", cioè "si presenta per sé, nella sua purezza», nella «sua pura sostanzialità ed essenzialità», insomma nella «sua pura natura»[37], per cui, in una bellissima pagina delle *Conferenze di Erlangen*, può giungere ad affermare: «Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né sapere nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto»[38].
Per Schelling, quindi, la ragione, proprio quando manifesta la sua impotenza di fronte all'incomprensibile, può ritrovare, nel farsi estatica, la propria realtà vera e originaria e recuperare intatta la sua capacità, scoprire cioè che ciò che le appare inconcepibile è, di fatto, ciò che più è ad essa correlato: alla nuda ragione corrisponde il nudo essere, alla pura ragione il puro esistente, alla ragione «come infinita potenza del conoscere [...] l'atto infinito», «l'infinitamente esistente».
Dunque, solo attraverso la totale spoliazione di sé, la ragione può raggiungere

33) «Il puro esistente è precisamente ciò da cui tutto quello che potrebbe provenire dal pensiero viene abbattuto, ciò dinanzi a cui il pensiero ammutolisce, ciò a cui la ragione stessa s'inchina; giacché il pensiero ha a che fare solo con la possibilità, con la potenza: ove questa è eliminata, il pensiero non ha alcun potere.» (F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., XIII, 161).
34) *Ibid.* 164.
35) In più luoghi della sua opera, Schelling postilla infatti tale concetto con la nota citazione tratta dal *Teeteto* di Platone: «La passione del filosofo è soprattutto questa: la meraviglia; non c'è altro inizio della filosofia che questo». (155 d)
36) F. W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, cit., pp. 229-230.
37) F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., pp. 56. 165.
38) F. W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, cit., pp. 217-218. Sintomatico che l'affermazione viene chiosata con detti evangelici, quali : «Chi perde la propria anima la salverà» (*Mt* 10,39; 16,25; *Mc* 8,35; *Lc* 9,24; 17,33; *Gv* 12,25) e «Bisogna nascere una seconda volta» (*Gv* 3,3ss).

la sua intensificazione massima e trasformare quindi il fallimento in successo, la sconfitta in vittoria, lo scacco in trionfo.
La conoscenza, lungi dall'essere turbata o velata, è così condotta alla sua massima espressione[39].

Nella dinamica dell'amore

Nel percorso conoscitivo fin qui delineato, si innesta il contributo del pensiero di Chiara Lubich, dal quale prende forma una via alla conoscenza che trova il suo paradigma originario in quella dialettica dell'amore che l'abbandono di Gesù (cf. *Mc* 15,34) dischiude: mistero ultimo della *kenosi* dell'Uomo-Dio (cf. *Fil* 2,7) che illumina quando si annulla, che si fa mediatore della luce divina quando Egli stesso è nella notte.
Chiara condensa tanto mistero in espressioni di grande intensità. Egli, che è «lo splendore del Padre», «la Luce emanata dal Sole», colui nel quale la verità dell'essere si è fatta visibile come amore, in quell'oscurità infinita appare come «la Verità che tace»[40], «la scienza» che «non si sa»[41], l'essere che si vela.
Eppure è proprio allora che Egli «esprime, dà tutta la Verità»[42], ed è da lì che inizia a tracciarsi per la ragione un nuovo cammino verso la verità[43].
Un testo di Chiara, scritto nell'estate del '49, lo illustra nella sua intima essenza e nella sua intrinseca dinamica:

«Gesù Abbandonato, perché non è, è.
Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo.
Dobbiamo esser "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale.
Così dobbiamo esser senza volontà per aver la capacità della volontà di Dio.
E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere 'estatici' (fuori di noi).
Senza fantasie per vedere il Paradiso anche con la fantasia, ché il Paradiso è il Sogno dei sogni»[44].

39) «Se [la ragione] è nella sua pura sostanzialità ed essenzialità (se dunque non ritorna su se stessa e non cerca l'oggetto in se stessa), allora ad essa come infinita potenza del conoscere può corrispondere solo l'*atto* infinito. Secondo la sua pura *natura* essa pone soltanto l'infinitamente esistente; e quindi, per converso, nell'atto di porlo è come immobile, come stupefatta, *quasi attonita*; ma resta stupefatta davanti all'essere che tutto domina solo per ottenere con questa sottomissione il suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto ed eternamente posseduto» (F. W. J. Schelling, *Introduzione di Berlino*, cit., p. 165)
40) C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 96.
41) C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, p. 61.
42) C. Lubich, *Il grido*, cit., p. 104.
43) Così si legge in Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 23: «Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare».
44) C. Lubich, scritto cit. in «Nuova Umanità», XVIII (1996/1), p. 39.

In margine a questo testo, Chiara stessa annota che per conseguire una conoscenza dal respiro alto, divino, viene a noi «richiesto il distacco dal nostro modo di pensare, dal pensare stesso: è questo il non-essere della mente. È questo che ci fa come Gesù Abbandonato. E ciò vale anche per la volontà, la memoria, la fantasia»[45].
Per inoltrarsi, dunque, nella via della verità, occorre, paradossalmente, spogliarsi di ogni pensiero, abbandonare il modo del discorrere; rinunciare, quindi, in certo modo, all'esercizio stesso della ragione, fino a sperimentarne appunto la spoliazione, il non-essere.
Ma - soggiunge Chiara, introducendo in questo processo conoscitivo un elemento di radicale novità - «noi raggiungiamo queste morti», questa «altissima povertà di mente», «soprattutto amando». Il che significa che posso spogliarmi del pensiero - così come della volontà, della memoria, della fantasia - non annientandolo, ma piuttosto esercitandolo, al fine però di farne dono.
Donare il pensiero, donare la volontà, donare la fantasia. Donare fino a privarmene totalmente. Donare dunque con la radicalità di Gesù nell'abbandono, che «non è - afferma Chiara ancora a commento del testo citato - perché ama», ma, proprio perché tale, «è». Essendo infatti egli totale dono di sé e non possesso di sé, tanto da poter dire che, in certo modo, «non è», di fatto, proprio così «è»: è amore, per cui il suo donarsi, il suo annullarsi è, in realtà, ciò che gli dà di essere: essere amore. In quest'ottica - afferma Klaus Hemmerle - «l'uscire da sé equivale a venire-a-sé», «lo spogliarsi di sé equivale al sorgere, all'aprirsi dell'essere»[46].
Di conseguenza, è dato ritenere che è nell'amore che si schiude la forma più alta, più pura di conoscenza, poiché è nell'amore che la nostra mente, fattasi realmente nulla, diventa ricettacolo in cui la verità può riversarsi; fattasi «tutta aperta», diventa capace di ricevere «costantemente la Luce di Dio» ed esserne «canale».

Il dialogo come "spazio" di verità

In questo realizzarsi della conoscenza nella misura del dono di sé, si manifesta ad essa imprescindibile la dimensione intersoggettiva e comunionale, ove gioca un ruolo fondamentale il rapporto con l'altro, che rende appunto possibile l'attuarsi del dono. Anzi, ad uno sguardo attento, questa presenza dell'altro si rivela come «qualcosa di *intrinseco all'atto stesso del conoscere*», tanto da poter affermare, con Pasquale Foresi, che l'essenza della conoscenza, proprio in quanto conoscenza razionale, «*implica di natura sua l'altro*». Infatti, il nostro conoscere non può non corrispondere al nostro stesso essere, che è in esistenza con gli altri ad un livello prioritario, anteriore alla stessa consapevolezza e conoscenza che ne abbiamo. Dunque, «noi, prima ancora di conoscerci e di costruire coscientemente una conoscenza intersoggettiva, siamo conoscenza intersoggettiva, *siamo*, nel nostro stesso essere, un'esistenza intersoggettiva».
Nasce da qui il motivo profondo per cui io devo donare all'altro la verità che ho scoperto, porgergliela come si offre «una fiammella che porta un po' di luce nel mistero», in modo tale che anche l'altro possa entrarvi e contribuire a sua volta a

45) Cf. C.Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 359.
46) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 67, 71.

far sì che la verità raggiunta sia aperta ad un orizzonte sempre più vasto, sia scrutata ad un livello sempre più profondo[47]. È allora che il pensare si fa dia-logos, il che significa il darsi del pensiero dell'altro a me, di me all'altro, nella reciprocità, e in questo mutuo scambio muoversi in una verità sempre più piena, più compiuta[48]. Dialogo dunque come evento nel quale è determinante la presenza di entrambi, tanto da poter dire che la vera realtà del pensare è, a un tempo, tutta personale e tutta intersoggettiva. Tutta personale perché essa è innanzitutto capacità di donare tutto di sé all'altro, facendosi spazio in cui l'altro può completamente donarsi; e tutta intersoggettiva perché è allora che quello spazio permette l'accadere di un "qualcosa" in cui il mio pensiero mi è come restituito da quello dell'altro e soprattutto dall'evento che è successo tra noi: vera ulteriore realtà che invera il mio pensare come quello dell'altro, e che è vera trascendenza rispetto a ciò che precedeva. Come spiega Giuseppe Maria Zanghì: «L'atto del pensare, è chiaro, parte da me, ma da un me che ospita nella sua radice, non solo "naturalmente", ma intenzionalmente, l'altro. L'altro abita il mio pensare come Io abito io. Io e l'altro pensiamo l'uno nell'altro, ciascuno avendo in sé, essendo, l'altro, nell'intenzionalità che l'amore fa reale. Questo significa fare del pensare un atto d'amore: è il pensare, come dice Tommaso d'Aquino, che sboccia in amore. E ciascuno torna in sé […], ma nella comunione con l'altro che porta in sé, che è, nell'amore, sé. Non in un pensare *nostro* ma in un pensare del *soggetto dilatato*, fatto se stesso nella comunione»[49]. Possiamo allora davvero dire che «conosco di più quanto più la mia esistenza è esistenza-con-gli-altri, dono-agli-altri». Conosco di più quanto più sono in rapporto d'amore con gli altri, unito agli altri. «Conosco di più quanto più *sono umanità*»[50]. Stupefacente dinamica dell'amore che si fa luogo in cui la verità si svela, lasciando intravedere l'attuarsi della ragione stessa del fare filosofia, consistente, come hanno mirabilmente intuito le voci più alte della filosofia di ogni tempo[51], nel dissipare l'oscurità e abitare nella luce.

ANNA PELLI
Professore incaricato di Filosofia della conoscenza presso l'Istituto Universitario Sophia
anna.pelli@focolare.org

47) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., pp. 72-74.
48) L'idea che una ricerca filosofica autentica deve coniugare verità e dialogo, in nome di un ideale di vita teoretica concretamente tradotto in esperienza comunitaria, costituisce la linfa che ha alimentato il percorso del pensiero occidentale, a partire da quanto ci tramanda la *Lettera VII* di Platone nel noto brano: «La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su di esse, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (341 c). Non meno significativo l'esempio della condivisione che Agostino praticava con i suoi amici, giunti da lui dopo aver lasciato tutto, «con l'unico intento di vivere insieme [...] nella ricerca ardentissima della verità e della sapienza» (*Confessioni*, VI, 10, 17).
49) G.M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 23.
50) P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, cit., p. 75.
51) Cf., ad esempio, Platone, *Sofista*, 254 a e M. Heidegger nel già citato *L'essenza della verità*, cit., p. 49.

ECCLESIOLOGY IN THE LIGHT OF VATICAN II'S TRINITARIAN ANTHROPOLOGY



Fifty years have passed since the opening of the Second Vatican Council, an event that invited the Church to rediscover the Church itself as an icon of Trinitarian life. In this article the author reflects on how the Council also points the way for ecclesiology to review its own method and themes by drawing upon the Trinitarian anthropology that the Council outlines. What this article proposes is that in finding its "place" in the agape of the Christ event, the Church is to be explored in terms of its intrinsic relation to human society. On this basis significant themes are suggested as important for consideration by those constructing and communicating ecclesiology.

di
BRENDAN LEAHY

Fifty years have passed since the announcement of the Second Vatican Council, the great ecclesial event of the twentieth century that set the tone for subsequent ecclesial developments. Yves Congar who played such an active part in it, commented, "Something happened at the Council and the dominant values in our way of looking at the Church were changed".[1] It has repeatedly been affirmed that the Council was primarily pastoral. The oft-recounted story tells of how, in responding to a visitor who asked him what he expected of the Council, Pope John XIII moved to the window in his office, opened it and said: "what I want from the Council is that it will let some fresh air in". The *aggiornamento* he promoted did indeed mean interior pastoral renewal in terms of enlivening the Church's faith and communitarian life, and relating faith in a new way to the world and society.
However, it was not strategic or pragmatic motives but rather deep ecclesiological considerations that came to the fore during the Council. The dogmatic constitution on the Church, *Lumen gentium*, is eloquent testimony to that.[2] So too the pastoral constitution on the Church, *Gaudium et spes*, that marked an "anthropological shift", as it were, in Catholic ecclesiology based, as Otto Pesch puts it "on the very nature of the thing itself",[3] that is, on the very nature of the Church in its theo-anthropological significance. Indeed the whole Conciliar project of reform revolved around the crucial issue facing the contemporary Church, that of linking and re-presenting the link between theocentrism and anthropocentrism.[4]
In this article, I propose that the Trinitarian anthropology put forward at the Council has much to say to us regarding ecclesiology itself. In its broadest sense ecclesiology is the theological study of the Church. Such study can range from exploration of the rich notion of the Mystical Body to addressing questions of people, structures, and ministries. Vatican II itself reveals a number of ecclesiologies while today it is often said that there are two broad lines of ecclesiology, idealist and realist historical.[5] The Council's hermeneutic of reform, however, linked to a profound Trinitarian anthropology can hold together many different dimensions of ecclesiology. It's an anthropology that is presented in the Council as flowing from the Christ event and lived out in the Church as it journeys along the pathways of history. What I want to develop in this article is simply a reflection on what this Trinitarian anthropology has to say to those engaged in exploring and teaching ecclesiology today.
I shall proceed as follows. Firstly, I shall review in broad brush strokes the link between Trinitarian anthropology and ecclesial existence underlying the Council's teaching on

1) "Moving Towards a Pilgrim Church" in A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by those who were there*, Geoffrey Chapman, London 1986 , p. 129.
2) See Cardinal Joseph Ratzinger, "The Ecclesiology of Vatican II" in *L'Osservatore Romano* [English Edition] 23 January 2002, p. 5. See also W. Kasper, *Theology & Church*, SCM, London 1989.
3) O. H. Pesch, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Querinana, Brescia 2005, p. 52.
4) See Pope John Paul II, Encyclical Letter on Divine Mercy, *Dives in misericordia* (30 November, 1980), 1. See also Kasper, *Theology & Church*, cit., pp. 32-94.
5) On the variety of ecclesiologies in Vatican II see A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologica di comunione nella "Lumen gentium"*, EDB, Bologna 1975. For a very fine and concise update on recent ecclesiology, see Neil Ormerod, "Recent Ecclesiology: A Survey", *Pacifica* 21 (Februrary 2008), pp. 57-67.

the Church. Secondly, I shall consider how ecclesiology, its very method, needs to be more attentive to what a renewed ecclesial praxis in the light of Trinitarian anthropology means for it. Thirdly, I shall propose a number of themes that need to be borne in mind in contemporary research and communication of ecclesiology.[6]

1. Trinitarian Anthropology and Ecclesial Existence

It is well recognized that a key dimension of Vatican II was the re-reading of the mystery of the Church and its mission in terms of the mystery of the Trinity.[7] This is very clear in *Lumen gentium's* presentation of the "Ecclesia de Trinitate". However, the profound "Trinitarian logic" that shapes the Church as a realm of relationship and reciprocity is perhaps even clearer in the pastoral constitution, *Gaudium et spes*.[8] On the one hand, *Gaudium et spes* affirms a Christian anthropology rooted in the person of Jesus Christ, "the key" to human history. In GS, n. 10 we read:

> «The Church […] holds that in her most benign Lord and Master can be found the key, the focal point and the goal of man, as well as of all human history. […] Hence under the light of Christ, the image of the unseen God, the firstborn of every creature, the Council wishes to speak to all men in order to shed light on the mystery of man and to cooperate in finding the solution to the outstanding problems of our time».

In setting about this task of proclaiming Christ, the key to human history, the Church underlines the mystery of the origins of the human person in God's creative plan, namely, a being created in the image and likeness of God. The classic text is *Gaudium et spes*, 22, quoted so often by Pope John Paul II:

6) On the question of method in theology and ecclesiology in general see B. Lonergan, *Method in Theology*, Herder & Herder, New York 1972; P. Coda, *Teo-Logia, La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, LUP, Rome 2004 and T. G. Guarino, *Foundations of Systematic Theology*, T&T Clark, London 2005.

7) On Vatican II's Trinitarian ecclesiology see M. Philipon, "La Santissima Trinità e la Chiesa" in AA.VV., *La santissima Trinità e la Chiesa*, edited by G. Baraùna, Vallechi, Florence 1965, pp. 328-350; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975; N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad en el Vaticano II, Estudio genetico-teologico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981; M.D. Chenu, "La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa," *Concilium*, XVII (1981), pp. 874-887; M. Bohnke and H.P. Heinz, *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott: Elemente eine trinitarishe Theologie*, FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985; B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, San Paolo, Milano 1995; Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology: Vision and Versions* Orbis, Maryknoll NY 2000. See also International Theological Commission, "Select themes on Ecclesiology" in M. Sharkey (ed.), *International Theological Commission: Texts and Documents*, 1969-1985, Ignatius, San Francisco 1989, pp. 267-304.

8) See P. Coda, "L'antropologia trinitaria e la *Gaudium et spes*" *Nuova Umanità* 10 (1988), 17-47. See also E. Chiavacci, "La teologia della *Gaudium et spes*" in N. Galantino (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. Vol. 3: *Il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Rome 1986, pp. 13-40.

> «The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of him who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and his love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear [...] He who is "the image of the invisible God" (Col 1:15), is himself the perfect man. To the sons of Adam he restores the divine likeness which had been disfigured from the first sin onward. Since human nature as he assumed it was not annulled, by that very fact it has been raised up to a divine dignity in our respect too. For by his incarnation the Son of God has united himself in some fashion with every man.»

In presenting Jesus Christ, in the power of the Spirit, as revealing both God the Father and God's plan for humanity, *Gaudium et spes* lays the foundation for a view of Christian anthropology that is radically Trinitarian. What it tells us is that through the outpouring of the Spirit into our hearts, we become human precisely in becoming sons in the Son in the heart of the Father. It is a powerfully communitarian vision of our humanization. Becoming one in Christ, the new humanity that is born from the Christ event reflects the divine community and is the place where we grow in mutual love. In *Gaudium et spes*, n. 24 this point is made succinctly:

> «God, who has fatherly concern for everyone, has willed that all men should constitute one family and treat one another in a spirit of brotherhood. For having been created in the image of God, who "from one man has created the whole human race and made them live all over the face of the earth" (Acts 17:26), all men are called to one and the same goal, namely God himself. For this reason, love for God and neighbour is the first and greatest commandment. Sacred Scripture, however, teaches us that the love of God cannot be separated from love of neighbour: "If there is any other commandment, it is summed up in this saying: Thou shalt love thy neighbour as thyself [...]. Love therefore is the fulfilment of the Law" (Rom 13:9-10; cf. 1 John 4:20). To men growing daily more dependent on one another, and to a world becoming more unified every day, this truth proves to be of paramount importance. Indeed, the Lord Jesus, when He prayed to the Father, "that all may be one... as we are one" (John 17:21-22) opened up vistas closed to human reason, for he implied a certain likeness between the union of the divine Persons, and the unity of God's sons in truth and charity. This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself.»

In a way that echoes Gregory Nazianzen, Richard of St. Victor and Scheeben, Vatican II opens our reflection to a consideration of the Church as a prophetic sign and instrument of the realization of humanity "Trinitized" in Christ and in his Spirit.[9]

9) *Lumen gentium*, 4.

The Church is a "new" people that has been "made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit." Reconciled in mutual love and with the new commandment of love as its law, this people lives in communion, being-for-one-another in Christ. It is within this Trinitarian communional realm of the Church that the mystery of the person blossoms. Certainly, we can think here of the impressive witness to the wonder of the indwelling of the Trinity in one's soul reflected in the writings of saints and mystics such as the Rhineland mystics or Teresa of Avila that have perhaps all too easily been neglected in theology. But, it is also important to recognize the process of fulfillment is a process of "ecclesiasticisation" within a communitarian experience of God. Pope Benedict describes it:

> «My own self is taken away and I am filled with a new and greater subject, in which my "I" is still there but transformed, purified, "open" through the insertion into the Other, who acquires new space in my existence. Thus, we become "one in Christ" (Gal 3: 28), a unique new subject, and our "I" is freed from its isolation. "I, but no longer I": this is the formula of Christian existence established in Baptism, the formula of the resurrection in time, the formula of the Christian "novelty" called to transform the world [...]. In fact, we are called to become new women and men, to be able to be true witnesses of the Risen One and thus bearers of Christian joy and hope in the world, concretely in that community of men and women in which we live.»[10]

What Vatican II wants us to see is that the corporate reality of the Church and the inter-relating among Christians is both a participation in and in some way mirrors the Trinity. The ecclesial "Trinitization" of each individual consciousness occurs both through the objective forms of the presence, in the power of the Spirit, of the Crucified-Risen Christ who precedes the Church and forms us as his Body through the Word, sacrament and ministry, *and* the subjective dimension of the actualization of that encounter in our lives through living out the Church's "precept of love" in a mutual giving and receiving.[11] It is the Church fully alive that is to be «a sacramental sign and an instrument of intimate union with God, and of the unity of the whole human race.»[12] Through the Holy Spirit, men and women, nurtured by the Word and sacrament, are enabled to live in their mutual relations a life patterned on the Crucified-Risen love of Christ that translates into history the very life of Trinitarian *perichoresis*. Ecclesial existence, or more precisely, baptismal spirituality that lies at the heart of all Church life is ultimately about being enabled to «live the life of the Trinity.»[13]

10) See his address to the participants at the fourth Italian national ecclesial convention, Verona, 19 October, 2006, *AAS* XCVIII (2006): 217-252, at 217.
11) See *Lumen gentium*, 9.
12) *Lumen gentium*, 1.
13) *Novo millennio ineunte*, 29. See also Edward Hahnenberg, "The Mystical Body of Christ and Communion Ecclesiology: Historical Parallels," *Irish Theological Quarterly* 70 (2005), pp. 3-30; M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans Grand Rapids MI 1998.

2. Implications for Ecclesiology

Following on from what we've just seen, it is possible now to reflect on what this means for ecclesiology itself. What implications are there for those engaged in exploring and teaching ecclesiology? What does it mean to say ecclesiology finds its "place" within the economy of the Triune God's self-communication in the Christ event.[14]

2.1 Ecclesiology finds its "place" in the agape *of the Christ event*

Although strictly speaking ecclesiology as a discipline only emerges in the second millennium, nevertheless it is clear that ecclesiological reflection has from earliest times attested to the need of locating reflection upon the Church within the Church understood as the place where we encounter the Christ event. It's enough to think of Irenaeus' writings on this theme.[15] On the one hand, ecclesiology depends upon its "tools," the ecclesial "instruments" with which the Church is endowed - Scripture, the living Tradition, and Magisterium. But there is a further point. Those engaged in theological reflection upon the Church are called to participate in the reality of the Church so that their lived ecclesial faith gives them, as it were, an intuitive experience of the Church, even before they have a clear idea of it.[16] This means ecclesiology is never a cold, isolated, merely speculative or individual endeavour. It is participative, communitarian, and communicative.

Ecclesiology presupposes participation in ecclesial communion both in the diachronic sense (communion with the apostolic memory of the revelation of Christ that reaches us through the living Tradition of the Church in an "uninterrupted process of reception"[17]) and the synchronic sense (the catholic communion with the Church that today lives and believes, a communion that is characterized both by multiplicity mirroring the universality of the Church but also by unity reflecting the communion in the same faith, visibly expressed in the collegiality of bishops with the Pope).[18]

There is a vital communitarian element in the *fides qua* that is to be lived out by those engaging in or studying ecclesiology. In many ways, the first letter of John provides significant pointers explaining the shape of this ecclesial *fides qua* underlying ecclesiology. If God is love (1 Jn 4: 8, 16), that is, gift of self, then only those who live ecclesial *agape* can gain access to knowing God, the transmission of

14) For a recent review of theological method and ecclesiology see Pedro Rodriguez, "Theological Method for Ecclesiology", in P. Phan (ed.), *Gift of the Church*, Liturgical Press, Collegeville MN 2000, pp. 129-56.

15) See the recent excellent work on Irenaeus by B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 137-165.

16) See Pope Paul VI's comment in his encyclical on the Church, *Ecclesiam Suam* (6 August 1964), n. 37.

17) Cf. W. Beinert, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*" in Id. (ed.), *Glaube als Zustimmiung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Herder, Freiburg 1991, pp. 15-49, at p. 37.

18) See Walter Kasper's comments in *An Introduction to Christian Faith*, Burns and Oates, London, 1980, pp. 2-3

whose revelation is intimately linked to understanding the Church. Ecclesiology is a knowledge gained in living mutual love, in the Spirit. It is not a question of knowing abstract notions "out there" but rather inhabiting the wisdom that is Christ who exists as community as Bonhoeffer puts it.
Ecclesial epistemology involves being able to engage in a giving and receiving of the light of Christ. To know is to "become the other" that is known. The agapic love, modeled on Christ's kenotic self-giving, involves making ourselves one with others, entering into what others are saying as the basis of our research, exploration and study. In other words, ecclesiology requires a praxis of communion as a style of reflecting together on the Church, the "place" we inhabit in Christ. In this light, the elements of a spirituality of communion outlined in *Novo millennio ineunte* can be re-read also as a template for building that space of communion where ecclesiology can take place:

> «A spirituality of communion indicates above all the heart's contemplation of the mystery of the Trinity dwelling in us, and whose light we must also be able to see shining on the face of the brothers and sisters around us. A spirituality of communion also means an ability to think of our brothers and sisters in faith within the profound unity of the Mystical Body, and therefore as "those who are a part of me" [...] A spirituality of communion implies also the ability to see what is positive in others, to welcome it and prize it as a gift from God: not only as a gift for the brother or sister who has received it directly, but also as a "gift for me". A spirituality of communion means, finally, to know how to "make room" for our brothers and sisters...and resisting the selfish temptations which constantly beset us and provoke competition, careerism, distrust and jealousy.»[19]

It is on this basis that ecclesiology best combines insights and best faces nodal points of difficulty regarding the mystery of the Church in a living sapiential unity whose intelligibility stems from the mystery of God as he communicates himself and is shared in by those engaging in ecclesiology. Johann Adam Möhler (1796-1838), so much a founder of modern ecclesiology, wrote that «the Church exists through a life directly and continually moved by the divine Spirit, and is maintained and continued by the loving mutual exchange of believers.»[20] So too ecclesiology. Consequently, the «very disinterested service to the community of the faithful», that ecclesiology is, «entails in essence an objective discussion, a fraternal dialogue, an openness and willingness to modify one's own opinions.»[21] Medard Kehl, taking on board the modern theory of communication writes of the com-

19) *Novo millennio ineunte*, n. 43.
20) See Johann A. M., *Unity in the Church or The Principle of Catholicism Presented in the Spirit of the Church Fathers of the First Three Centuries*, ed. and trans. P. C. Erb, Catholic University of America Press, Washington 1996, p. 93.
21) John Paul II, "Discorso ai teologi ad Altötting", November 18, 1980: AAS 73 (1981) 104 quoted in Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian, *Donum Veritatis*, (24 May 1990), n. 11.

municative unity of believers.[22] In summary, Vatican II's process of reception invites those engaged today in ecclesiology to develop a synodal/conciliar/communion style of ecclesiology itself.[23]

2.2 Understanding the Church in relation to Human Civilisation

The ecclesial "Trinitarian" anthropology is not, however, simply to be viewed *ad intra*, in a resultant methodology that would be closed in on itself. It necessarily prompts ecclesiology to reflect on the Church in terms of its historical journey, under the guidance of the Spirit, in the building up of the human civilization of love. While subordinating ecclesiology to the mystery of the Triune God, the Council suggests a Spirit-prompted openness to the world in dialogical outreach making its own the «joys and the hopes, the griefs and the anxieties of the men of this age»[24] precisely because Christ «has united himself in some fashion with every man.»[25] The Spirit of God fills the whole universe guiding the journey of the Church and also the universal destiny of humanity so that the People of God may ever more deeply accede to an adequate self awareness and self-configuration.[26] August Franzen writes:

> «In the Christian revelation attested in the NT, the nature of the Church is not expressed in timeless abstract concepts but in metaphors (analogies)…. Since for the most part these analogies are employed dynamically rather than statically, stressing the building of the house, the cultivation of the field, and the feeding of the flock, rather than the house itself, etc., they allow for the possibility of historical developments and changes in the Church's understanding of itself with the passage of time.»[27]

Rooted in God's eternal plan, the Church is an institutional-charismatic people journeying in time, gathering up the inheritance of Israel's and Jesus' history of salvation, rendering it present and understanding it here and now in the "bits and pieces" of life. What Vatican II brings out is that the Church cannot be viewed in some abstract universal manner as if given once and for all in static rigid fashion that would never see development or growth. The Church rather is a reality that develops and manifests its nature precisely in relating to the various periods of history through which it passes. It is like a seed cast into the furrows of history that then grows and develops. Jesus' parable of the Kingdom comes to mind: «The Kingdom is like a mustard seed, which, when sown upon the ground, is the smallest of all the seeds on earth; yet when it is sown it grows up and becomes the

22) Medard Kehl, *Die Kirche Eine katholische Ekklesiologie*, Echter, Wurzburg, 1992.
23) Y. Congar, "Reception as an Ecclesiological Reality," *Concilium* 8 (1972), pp. 43-68. See also G. Lafont, *Imagining the Catholic Church: Structured Communion in the Spirit*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000.
24) *Gaudium et spes*, 1
25) *Ibid*. 22.
26) See *ibid*., 11.
27) Karl Rahner, *Sacramentum Mundi*, s.v., p. 250.

greatest of all shrubs, and puts forth large branches, so that the birds of the air can make nests in its shade» (Mk 4:30). The Church's history, at times apparently slow, laboured and tragic, is also an amazing and exciting journey of God's project, fully proclaimed and realized proleptically in Jesus, becoming concrete in humanity, in solidarity with the various pathways of history and imbued with a striving forward towards definitive fulfillment.

It is in this sense that the missiologists, Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder have written that mission is the «mother of the Church».[28] The point is that Church comes to know itself in relationship - that is, its very nature is relationship. Accordingly, attentiveness to history, culture and society is important in ecclesiology because the Church only comes to be through the interaction and co-operation of the divine and human factors throughout the ages:

> «the special character of revelation and respect for the Church's incarnational principle require the Church to be embodied in the humanity to which salvation is to be proclaimed and in which Christ is to be born anew. For the Church this adaptation does not involve any relativizing of its divine structure; it means, rather, a progressive self-realization in the direction of its eschatological goal. In this process the Church continually allows fresh aspects of its being to emerge in the course of time and in its confrontation with different peoples and cultures.»[29]

Ecclesiology requires diachronic and synchronic modes of exploration of how the Church is related to and involved in the building up of human civilisation. The diachronic moment in ecclesiology is the review of how the apostolic memory of the revelation of Christ has reached us through the living Tradition of the Church in ever new configurations of the Body of Christ responding to ever new periods of history and cultural *kairoi*. The image of Church is not limited to an "idealized" vision of the early Church of the New Testament (though the apostolic church will always be normative) because the church is never in a pure state. We need to take into consideration those concrete historical configurations that the Church has taken on in the course of the centuries that have conditioned its self-understanding.[30] As L. Sartori observed the history of the Church is not simply one of failures and limits but also of values that different eras of history highlight and bring forward in the Church.[31] There is a deep value, therefore, in viewing the Church's history as an appropriate hermeneutical place (without denying the limits

28) S. B. Bevans and R. Schroeder, *Constants in Context*: *A Theology of Mission for Today*, American Society of Missiology Series 30, Orbis, Maryknoll NY 2004, p. 10
29) Franzen, *Sacramentum mundi*, pp. 252-253
30) See H. Fries, "Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica," in *Mysterium Salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 267-346; O. Köhler, "La Chiesa come storia," in *Mysterium Salutis*, VIII, Queriniana, Brescia 1975, pp. 651-732. See also the number of *Concilium* (57 [1970]) dedicated to this theme and A. Dulles, *Models of Church*, Gill and Macmillan, Dublin 1988.
31) See L. Sartori, "Chiesa" in *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Rome 1977, pp. 122-148. Cf. H. Küng, *The Church*, Sheed and Ward, Search Press, London 1967, pp. 3-23.

or ambiguities!) of the Church's own growth in self-understanding within history. The synchronic moment in ecclesiology also requires an exploration of how the Church today lives and believes, as it engages with the challenges of the growing secularization of Europe, the encounter with religious and cultural worlds of the East and the need to join unity, pluriformity and globalization. A particular issue is how the multiplicity that mirrors the universality of the Church is to be expressed in a way that reflects communion in the same faith, visibly expressed in the collegiality of bishops with the Pope. Above all, this exploration in a synchronic sense means attentiveness to what today "the Spirit is saying to the churches" (Rev 2:7).

3. Significant Themes in Constructing and Communicating Ecclesiology

What I've been proposing so far moves us in the direction of an historical ecclesiology, a topic that is gaining considerable attention in recent years. The issue of an historical ecclesiology is not, however, without problems. The risk of ecclesiological monophysitism or nestorianism lurks in the background.[32] The role and place of the social sciences is a complex question.[33] Nevertheless, it is true that Vatican II encourages a view of the Church growing in self-understanding when, for instance, along with its teaching in *Lumen gentium* and *Gaudium et spes*, it affirms in *Dei Verbum*, n. 8 that, under the guidance of the Spirit there is a growth in ecclesial self-understanding:

> «For there is a growth in the understanding of the realities and the words which have been handed down. This happens through the contemplation and study made by believers, who treasure these things in their hearts (see Luke, 2:19, 51) through a penetrating understanding of the spiritual realities which they experience, and through the preaching of those who have received through Episcopal succession the sure gift of truth. For as the centuries succeed one another, the Church constantly moves forward toward the fullness of divine truth until the words of God reach their complete fulfillment in her.»

Arising from what we have reviewed so far, I would like now to conclude this article by proposing a number of themes that guide the constructing and communicating

32) See G. Sigismondi, "La versione ecclesiologica delle controversie cristologiche" in F. Chica, S. Panizzolo. H. Wagner (edd.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 289-296.

33) Joseph Komonchak has been the main American proponent for the inclusion of the social sciences as integral to the project of ecclesiology. See his work, *Foundations in Ecclesiology*, ed. F. Lawrence, vol. 11, Lonergan Workshop Journal, Supplementary Issue Boston, Boston College, Boston 1995. See also N. M. Healy, *Church, World, and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge University Press, Cambridge 2000; C. M. Bellitto, *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II,* Paulist, New York 2001; B. Prusak, *The Church Unfinished: Ecclesiology through the Centuries*, Paulist, Mahwah NY 2004; S. B. Bevans and R. Schroeder, *op.cit.*

of ecclesiology rooted in a Trinitarian ecclesial anthropology promoted by Vatican II. Recognition of how the *Church discovers herself along the pathways of history*. Ecclesiology needs to constantly listen to the Church's story as one inserted into the story of humanity. The Church is a people progressively discovering the identity Jesus has given it, growing more and more to grasp the universalisation of its message. While the Church is the place of the self-understanding and self-realisation of God's plan for humanity, the Church itself learns in relational interaction with the surrounding unfolding of history. Vincenzo Paglia has argued, for instance, that key moments of reform and insight for the Church have coincided with outreach to the poor.[34]

Exploration of the *inculturation of the Faith* in the dynamic of unity and multiformity is a rich vein within ecclesiology.[35] Inculturation concerns the relationship that exists between the Gospel message as proclaimed by Jesus and handed by the apostles and the variety of cultures and social traditions that it has met and meets along its history. Firstly, there's the foundational period of the Church's first steps in Semitic, Greek-Hellenistic and then Latin cultures. But two thousand years have seen the Gospel message impact with Celtic and German, Hungarian and Slavic cultures as well as the Americas, the traditions of Africa, and the religions of Far East. Within the Church there is a law of the incarnation of faith. Faith is never abstract but rather expressed in various cultures, taking them on, discerning, transforming and creating new directions. Exploration of this law of inculturation indicates another law, that of unity in pluriformity. The unity is given by the message of Jesus Christ that is one. The pluriformity comes from the variety and diversity of expressions that the faith takes on in its creative encounter with cultures.

The *Church-World relationship* is a constant that needs to be kept in view. The relationship between the Church and social and political institutions is not simply a question of a study of the strategies the Church adapted in response to various regimes from monarchies to democracies. Rather it has to do with how the Church (and the Gospel leaven of which it is guardian) has been present in the evolution of events. This has to do with the relationship between the Church "society" and civil/political "society" in God's plan. The "Trinitarian logic" throws light on all of this too.[36] The distinction between Church and society must always be viewed against the radically relational structure of the Church *both* towards God from which it is born and to whom it tends, under the guidance of the Spirit, in Christ *and* towards the world to which it is sent. This double relationship is a challenge and represents a tension that can be beneficially explored in the history of the Church.

34) V. Paglia, *Storia dei Poveri in Occidente*, Rizzoli, Milano 2003.
35) On the theme of inculturation see Pope John Paul II's encyclical letter on the permanent validity of the Church's missionary mandate *Redemptoris missio* (7 December 1990), nn. 52-54. See also Cardinal Ratzinger, "Faith, Religion and Culture" in Id., *Truth and Tolerance*, Ignatius, San Francisco 2003, pp. 55-109.
36) See S. Dianich, *La Chiesa in Missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Milan, 1985, in particular, pp. 219-258 ('la missione "de Trinitate"'). See also G. M. Zanghí, "Chiesa e Mondo. Appunti per una riflessione sul problema," in Id., *Occidente, la mia terra, storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, Città Nuova, Rome 2008, pp. 128-146.

Ecclesiology can also be viewed as *discerning the series of "Kairoi" that make up the Church's history, that is, particular moments of God's intervention in history*. While respecting and leading human freedom to its highest expression, the triune God is at work within history, leading it to the fullness of salvation and freedom. Since the Spirit is at work in humanity, it is possible, therefore, to discern within the history of the Church, itself a divine-human reality, the working of the Spirit in synergy with the needs and aspirations as well as the discoveries and defeats of humanity. In biblical terms, we can speak of *kairoi*, specific moments of the irruption of the Spirit and turning points of culture and ecclesial society. In the Old Testament such *kairoi* were linked with "prophets" in the history of Israel. We can also see prophetic outpourings in the life of the Church for the good of society (Francis of Assisi, Catherine of Siena...). Linked to all of this would be the issue of reform in the Church. As Vatican II puts it, "Christ summons the Church to continual reformation as she sojourns here on earth. The Church is always in need of this, in so far as she is an institution of men here on earth."[37]

A key element in constructing and communicating ecclesiology is an examination of *the Institution and Charism polarity within the Church*. Here we are talking about two co-essential dimensions of the Church, apostolic and prophetic. The first assures the Church's continuity, visibility and organisation, while the second underlines novelty, adaptation to new situations and movement towards the future. In *Lumen gentium* 4 we read how the Spirit "directs with hierarchical and charismatic gifts."[38] While, as Thomas Aquinas put it, what principally constitutes the Church is the Holy Spirit at work in people's hearts,[39] it is important to reflect on how the "means" (hierarchical gifts, sacraments and charisms) of ecclesiogenesis are to serve the "goal" of the Church in the world bringing about inner personal and outer historical transformation.

Conclusion

Yves Congar once noted that the text of Matt. 18:20 on the presence of Christ in the community can be considered "the great Conciliar text".[40] It is clear that the Council invites us to rediscover how through, in and with Christ, the Church itself is to be an icon of Trinitarian life. In this short article I've proposed that as well as exploring the nature of the Church in the light of the Trinitarian paradigm, the Council also points the way for ecclesiology itself in its own method and themes to draw upon the Trinitarian anthropology that the Council outlines.

BRENDAN LEAHY
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Università Pontificia di St. Patrick, Maynooth (Irlanda)
brendan.leahy@may.ie

37) Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, n. 6.
38) Cf. Eph 4:11-12; 1 Cor 12:4; Gal 5:22.
39) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, II, q. 106, a.1.
40) See "The Conciliar Structure or Regime of the Church," *Concilium* 167 (1983), pp. 3-9, at p. 6.

LAWS OF THOUGHT AND PATTERNS OF LOVE:

GLIMPSING INTERCONNECTIONS BETWEEN THE FOUNDATIONS OF LOGIC AND THE FOUNDATIONS OF ETHICS



The concepts of "gift" and "logic of gift" as they appear in the Encyclical Caritas in veritate *open the way to a further analysis of the category of relation. The author develops the theme first from the perspective of philosophical logic with particular reference to the book by Pierre-Jean Labarrière, "Au fondement de l'éthique. Autostance et relation", and subsequently from the viewpoint of formal ontology, showing that an adequate formal system of dynamic relations, inspired by the Trinity, can provide an appropriate model for the "dynamic of charity received and given". Since this formal dynamic pattern is also applicable to the Encyclical's description of truth, the basic underlying logic of truth and of gift of self appears to be the same.*

di
JUDITH POVILUS

Sophia 2 (2009-2) 183-193

"Those who know Love… know that in Love all and nothing coincides."
(Chiara Lubich)[1]

In his recent Encyclical *Caritas in veritate*, Benedict XVI places relational anthropology squarely at the basis of Christian social ethics. "The Christian revelation of the unity of the human race presupposes a metaphysical interpretation of the *"humanum"* in which relationality is an essential element" (n. 55). The pope also recalls that "The human being is made for gift" (n. 34) and cites "reciprocity as the heart of what it is to be a human being" (n. 57).

Transferring this relation-based anthropology to another level, we find reference in various passages of the Encyclical to a "logic of giving", "logic of gift", "logic of the unconditional gift" (nn. 6, 34, 36, 37) in contrast to a "logic of the market", "of exchange" ("giving in order to acquire"), or a "logic of public obligation (giving through duty)" (n. 39) .

One could ask: in what sense is the expression "logic of gift" in the document to be understood? Flowing from the general considerations outlined above, there is the obvious sense in which selfless love or gift is proposed as an ontological premise for ethically correct action. This is a meaning that permeates the Encyclical and that comes clearly to light regarding human solidarity and development at nn. 53-55. While not excluding that this may be the main interpretation, one can notice however that Benedict XVI also hints at another more fundamental reading of the expression "logic of gift", when from very beginning of the document he affirms that "Truth.. is *logós* which creates *diá-logos*, and hence communication and communion" (n. 4). It is an interpretation which he develops implicitly later on in the document, as we shall see. It would appear, furthermore, that divine love, by which "everything is shaped" and towards which "everything is directed" (n. 2), is seen as having the capacity to give form not only to the premises of ethical action, but also, on a distinct level, to the ontological foundations underlying laws of thought. This is one of the points I wish to develop in this paper.

The logic of gift at the basis of ethics: rethinking "relation"

Let us pause for a moment to reconsider the first interpretation. If we accept the fundamental premise that the human person is, in his or her essence, relation, in the sense of gratuitous self emptying as "gift", a whole series of ethical conclusions flow naturally. The injunction to love one's neighbour as oneself can be seen on the one hand as a direct consequence of the ontological status of the individual as total gift and on the other as expressing a recursive ontological expansion of be-

1) C. Lubich, quoted in G.M. Zanghì, "A Few Notes on Jesus Forsaken", in C. Lubich et al., *An Introduction to the Abba School*, New City Press, New York 2001, p. 91.

ing, pivoting on the measure without measure "as oneself".[2] Effectively, the more one is gift of self towards others, the more one "is", whereas any lack of openness towards others is per se a limitation of self. So in recognizing the concrete needs of others and acting to fulfil them, in reality, I am fulfilling in ever greater degree my own self.

Viewing the anthropology of *Caritas*… from a more holistic perspective, we can note that in the context of human solidarity, the pope observes that the essential oneness of humankind "presupposes" the fundamental premise mentioned above, i.e., relationality as essential to the human nature. Hence it is a "oneness" that presupposes an essential internal relatedness of many. This oneness of humanity in its turn leads to logical conclusions in social ethics, concretely motivating fundamental values such as justice and peace. In arriving at these conclusions, we are once again on the level of considering an ontological premise ("human solidarity") and seeking the logical implications that can be derived. In addition the premise is itself derived from (presupposes) relationality.

These two fundamental and mutually inclusive dimensions of human relationality and basic oneness, while both considered as premises of correct social ethics, evoke in their turn a further step in logical thinking, i.e., the need for "a new trajectory of thinking" "in order to arrive at a better understanding of the implications of our being one family" (n. 53). The pope is calling here for a deeper analysis of the ontological underpinnings of the discourse at hand, and he specifies, significantly, that "Thinking of this kind requires a deeper critical evaluation of the category of relation."

Logic, ontology and ethics (Pierre-Jean Labarrière)

In stating that the task of rethinking the category of relation "cannot be undertaken by the social sciences alone," Benedict XVI indicates the necessary contribution of disciplines such as metaphysics and theology (n. 53), but obviously does not exclude the role of other areas of study, deeply convinced as he is that interdisciplinary cooperation is necessary for reaching truth.[3]

2) In analyzing the concept of "other" as image of self, Michel Deguy describes the particle "as" as the pivot of reciprocity, "the turning over into self of each term of the dialectic, the movement of their mutual presupposition: self as an 'other'." L'energie du désespoir, ou d'une poétique continue par tous le moyens, collanda "Les essays du Collège International de Philosophie", PUF, Paris 1998, p. 99, cit. in Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l'éthique. Autostance et relation*, Editions Kimé, Paris 2004, p. 42.

3) For example, in speaking to European university lecturers, Vatican City, June 23, 2007: "The university, for its part, must never lose sight of its particular calling to be a *universitas* in which the various disciplines, each in its own way, are seen as part of a greater unum. How urgent is the need to rediscover the unity of knowledge and to counter the tendency to fragmentation and lack of communicability that is all too often the case in our schools!".

In the section that follows I will concentrate our attention on the concept of "relation" as developed in philosophical logic with particular reference to the book of Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l'éthique. Autostance et relation* (Editions Kimé, Paris 2004).[4] I will then go on to an analysis of relation from the perspective of formal ontology.

Let us begin with the philosophical approach. As Labarrière recalls, quoting Meister Eckhart (in whose sermons he is well versed, having translated them in their entirety), it is often thought that the category of "substance" has the fullest "being" for Aristotle, whereas in his categorical system relation plays an insignificant role. In fact for classical medieval doctrine, relation has the weakest "being" of all the categories since it is in no way an essential dimension of substance.[5]

With Husserl, Frege and Hegel, the category of relation began to take on deeper significance in the ambit of logic, as part of its flesh and blood, so to say, and not as a mere adjunct. Labarrière's book builds on the thought of Hegel, of which he is an expert, extending it towards new horizons, in the hope that "these reflections that are of a *logical* nature be present and active in the sphere of ethics, in those persons who have the task of drawing up norms for society, in all those areas in which, concretely speaking, the image of man is at stake..."[6]

In what follows I will try to sum up some of Labarrière's fundamental thoughts regarding relation, although the entire discourse is obviously much richer and more complex than what will be presented here. To begin we could point out that, in the Hegelian sense, logic more or less coincides with metaphysics (it is the so-called "greater logic"[7] or "fundamental logic") and is thus a logic that attempts "to propose the *principles underlying the structure of everything that exists*,"[8] while also being at the basis of a relational ethics. So Hegel's aspiration to connect logic and ethics (in spite of the errors in his system of thought) could have much to suggest to those who, in the light of the new encyclical, are seeking a deeper understanding of the category of relation to be applied in the context of Christian anthropology.[9]

Underlying Labarrière's analysis is the Hegelian dialectic in which "the process of becoming is necessary to being in order that being be that which it is."[10] This realization contains a paradox, "a contradiction which produces meaning: being can-

4) Recently published in an Italian version: *Logica, fondamento dell'etica. Autostanza e relazione*, Effatà Editrice,Torino 2009.
5) Cf. Labarrière, *Au fondement,* cit. , pp, 51-52. The English translation of this and of the following quotations is my own.
6) *Ibid*., nota 2, p. 11.
7) *Ibid*., p. 35.
8) *Ibid*., p. 41.
9) For an analysis of Hegel's phenomenological approach as a "Christological dramatics of Form" cf. P. Coda, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Rome 2007.
10) Labarrière, *Au fondement,* cit., p. 16.

not become that which it is if not because it is such and in order to be such, that is in order to continue to be such."[11] Thus "as logic unfolds, it always inscribes in the heart of being, an other-than-self, in its essential dimension of coming to light."[12]

The author is aware that these considerations present a revolutionary ontological challenge which he attempts to meet.[13] His main thesis, already announced in the title of the book, is the law of "identity in the process of becoming," between two aspects which he describes as "profoundly complementary:" "relation and *autostance*."[14] "*The fundamental ethical act*, he affirms, can be defined precisely as a dialectical articulation" of these two categories.[15]

Thus the question is: what are we dealing with in speaking of *autostance* and relation? The term "*autostance*" (a new translation, which the author takes great pains to explain, of the original German term *Selbstandigkeit*) indicates "that the reality thus qualified must 'stand on its own feet', that is, it must contain its own negation in itself, a reflexive negation, the figure of which … consists in recognizing the relational character of every true otherness."[16] Here negation is to be understood in the positive sense of the total detachment implied in outward projection. In light of the necessary interdependence of interiority and exteriority, or better, in the light of their mutual presupposition, relation becomes "the proper element and in-between-locus" of *autostance*.[17] Widening the perspective the author states that "the content of *autostance* is the movement of relation,"[18] and that "the dimension of *autostance* has as its contents a relation:" not only the relation of self to self, but also the relation which involves an other-than-self.[19]

We will now go on to examine the second term of the binomial "*autostance* and relation", although, as we have seen, since the two terms are interdependent, this second term is already included in the first. In what sense does the author speak separately and anew of "relation," in a chapter dedicated specifically to this term? The concept of relation intended here, as he clarifies, is markedly different from that which is understood in any "logic of solid bodies." "Instead it falls under the economy of 'dialectical logic' for which the terms in relation grow together towards their common *reflexive* fulfillment, their mutual veri-fication (becoming true), *through* one another."[20] We

11) *Ibid*.
12) *Ibid*., p. 17.
13) Cf. *Ibid*. For a trinitarian ontology, expressed as an ontology of love, see K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Citta Nuova, Roma 1996. (original title: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Freiburg 1992).
14) Labarrière, *Au fondement,* cit., p. 29 e 43. Throughout the article I have left Labarrière's neologism in his native tongue, rather than attempt an English rendering such as "self-standingness".
15) *Ibid*., p. 39.
16) *Ibid*., p. 46.
17) *Ibid*., p. 42.
18) *Ibid*., p. 60.
19) *Ibid*., p. 57. "Thus *autostance* is far from the sense of a closing in of an individual on himself, in an interiority understood as a doubling of an exclusive 'I'."
20) *Ibid*., p. 63, see also note 19.

can note that here, as in the previous descriptions of *autostance*, the term relation per se remains primitive and undefined. In the first case relation is not predicated directly of *autostance* and the content of *autostance* is not relation, but the movement of a relation (while relation is said to belong to the dimension of *autostance*). So it would seem that the relation of which the author is speaking is a relation that mediates itself. In the second case, as in the quote above, the reference is not directly to relation but to "terms *in relation*," for which there is a "common reflexive fulfillment." In fact, reflexivity is a key element in the description of relation here, and relation "expresses essentially the reality of mediation."[21] The author claims that "relation is fulfilled in and through a bi-vectorial movement of full reciprocity, since the relation to self becomes concrete only in the relation to an 'other-than-self'."[22] In analyzing the two complementary dimensions of *autostance* and relation the author ends up positing a necessary "quadrivectoriality" in the dimension of ethics, "because my action towards another is conditioned … by the negative action I exert on myself, which in its turn is conditioned by the action of the other on his or her self."[23]

Dynamic oneness and the priority of relation

Labarrière's profound analysis of human ontology as relational and as such at the foundation of ethics can be found mirrored to a certain extent in the recent Encyclical, although there are some points that I think need to be clarified and completed, to which I will return later. What I would first like to highlight is the manner in which this analysis opens the way to a radical juxtaposition of perspective in considering the formal category of relation.

Labarrière hints that he is aware of this when, continuing the reflections of Meister Eckhart quoted above, he refers to an overturning of the situation of the "poverty of being" of relation, which can be viewed as "a fullness of positivity in the measure of the negativity it includes."[24] In the words of the medieval mystic: "This mode (relation) is in God equal to the greatest of all, that which has most being. In God they have equal import."[25] In this way of considering the term relation, as Labarrière rightly notes, "there is no longer the impossibility in principle of understanding substance as being internally defined by relation; relation is restored to a reality of primitive value,"[26] thus overturning "every ontological hierarchy of the two terms in question."[27] It is in fact just such an attempt to define human substance as intrinsically bound to relation which underlies his entire exposition.

21) *Ibid*.
22) *Ibid*., p. 66.
23) *Ibid*.
24) *Ibid*., p. 52.
25) Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 148 in *Ibid*.
26) Labarrière, *Au fondement,* cit., p. 52
27) *Ibid*, p. 60.

An extreme position of this radical juxtaposition of substance and relation can be found in Buddhist thought, where individual entities are not considered to be substantially separable, but "reality is seen rather as a boundless web of interrelations whose momentary nodes make up the 'things' of experience. It is pure relation without substance."[28]

Of course, the references in Labarrière's book and his personal background point to the typically Christian model implicitly underlying his ontological inquiry: the pattern of the Trinity, which the Encyclical *Caritas in Veritatis* also cites as capable of shedding light in a striking way on Christian anthropology and social ethics. It is a picture in which relation and substance are mutually inter-dependent. "The Trinity is absolute unity insofar as the three divine Persons are pure relationality. The reciprocal transparency among the divine Persons is total and the bond between each of them complete, since they constitute a unique and absolute unity" (n. 54).

We cannot stop to examine here the very rich tradition of Christian thought on unity and relationality in the Trinity and its applications to human action, as it has developed from Augustine to Bonaventure and Aquinas, from Rosmini to Von Baltasar and Bulgakov.[29] In this brief article, as I mentioned at the outset, my goal is limited to proposing that the divine Agape, which Augustine intuits as the locus of the mystery of the Trinity, and the "eternal act of self giving," which Rosmini identifies as constitutional of trinitarian being,"[30] are concepts able to give form not only to Christian anthropology and to the premises of ethical action, but also to present a model capable of being expressed in formal language which can in turn shed new light, on a distinct level, upon the very laws of thought.

Formal ontology and relation as primary

In this concluding section I shall tie the various threads of discourse that have been unravelled in the process of this analysis. Applying a formal ontology inspired by trinitarian relations, I think we see emerging a clarification of terms and a distinct logical pattern of thought.

According to the famous expression of Frege: "Every true philosopher is at least half mathematician and every true mathematician is at least half philosopher." Since I am perhaps more a member of the second category than the first, the term vector

28) W. King, forward to K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkley, 1982, describing the notion of conditioned co-production (pratitya.samatpada). I reserve a further analysis of the work of Nishitani, major exponent of the Kyoto School of Zen Buddhism, to a future article.
29) For an in depth study of the concept of Trinitarian relation in Augustine and a brief overview in the other authors, cf. P. Coda, *Sul luogo della Trinità, rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Rome 2008.
30) *Ibid*., p. 64-65 and p. 76.

("bi-vector" and "quadrivector"), used by Labarrière to describe relations, with its connotation of directed force or transmission, struck me as a cue pointing to an area of logical investigation, namely formal ontology, where a symbolic, mathematical-style language helps to render basic underlying concepts of thought clearer and more precise. For example, using the methods of this field of study, one could seek a more formal expression of the implications of various descriptions of relationality, such as the Hegelian-based philosophical analysis proposed by Labarrière summarized above.

A recent study of L. Obojska, outlined in a previous number of this review,[31] provides such a key. The author's contribution is rooted in a project of Ennio De Giorgi, well-known Italian mathematician, who in the spirit of Leibniz and Frege, elaborated a formal axiomatic framework for mathematics, logic and computer science, based on the sole primitive concepts of quality and relation, expressing his hope that his efforts might also serve to clarify situations where autoreference is involved.[32] However if one attempts to translate the dynamic concepts of *autostance* and relation in Labarrière's text into the formal language of De Giorgi, one notes the inherent limit of De Giorgi's intuitive primitive concept of relation (binary relation) to this end. Instead in Obojska's article, which continues and carries forward De Giorgi's thought, a dynamic understanding of the term "relation" is made possible through the formal introduction of the abstract concept of "primary relation" and of a particular form of primary relation (called "tr relations"), applicable to relational dynamics and auto-reflexive systems. In effect, tr relations are a formal rendering of the non-intuitive dimension of "being" that "is" in as much as it is in movement, going totally out of self. In theological/philosophical terms we could say with Chiara Lubich, a modern mystic, that "love is and is not at the same time."[33] Thus tr relations are an attempt to formalize, on a highly abstract level, the pure relationality and profound interpenetration of relations which lie at the heart of dynamic unity.

The formal rendering of various systems of thought in terms of tr relations can also be

31) L. Obojska, "Primary Relations in a New Foundational Axiomatic Framework," *Journal of Philosophical Logic* 36 (2007): 641-657. Cf. J. Povilus, "Formal Ontology and Dynamic Oneness. Exploring the Ontological foundations of Logic," in *Sophia*, n. 0 (2008), pp. 92-100.
32) E. De Giorgi, M. Forti, G. Lenzi, "Verso i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica," Scuola Normale Superiore di Pisa, *Preprints di Matematica* 26 (1996): 1-19. Citing the "difficult terrain" of autoreference De Giorgi notes that "very insidious problems are involved, out of which however emerge some of the deepest forms of meaning in the various areas of human knowledge", adding that "in order to understand these problems clearly we need to foster a very open, free discussion among scholars of various disciplines, not limited to restricted groups of specialists," p. 16
33) C. Lubich, Writ August 28, 1949, cit. in J. Povilus, *United in His Name*, New City Press, New York, 1992, p. 66. As Obojska states clearly in the final paragraph of her published article, the results she expresses in a purely formal language were inspired by the profound experience and writings of Chiara Lubich, in which the trinitarian model comes unmistakably to light. "Three... form the Trinity, yet they are one because love is and is not at the same time." Formally a tr relation is a form of primary relation whose fundamental binary relation is bijective, and for which the entities related by the fundamental binary relation are not the same object (it is not the identity relation).

shown to be valuable for a clearer in-depth analysis of the dynamics involved. Returning, for example, to Labarrière's exposition, we could attempt to depict the two fundamental categories of *autostance* and relation in the formal language of tr relations, hoping of course in our translation to remain true to the original intent of the author.

Let us begin with the second category: "relation". In speaking of "terms in relation" Labarrière indicates a necessary internal reflexivity. "The relation is fulfilled in and through the bi-vectorial movement of a full reciprocity, since the auto-relation becomes real only in the relation to an other-than-self." Using Obojska's formal system the "terms in relation" are themselves expressible as primitive relations. Each term can, in fact, be expressed as a primary tr relation. Moreover, by way of the mereological perspective underlying the definition of type tr1 and type tr2 relations,[34] by their very nature each of these terms can be seen as containing the other-than-self in self in a continually dynamic, cyclically reflexive growth, which could be described as perichoretic. Furthermore these two types of primary relations are co-essential, although not co-existent.

An analysis of the first category *autostance* in terms of the formal ontology of tr relations is more problematic and, if I have understood correctly, reveals an inherent weakness. In fact translated into Obojska's terms, the author's definition of *autostance* would seem to indicate the standard identity relation, id (relation of self to self), which, although not a tr relation, is also by definition a primary relation. At the same time, in every case *autostance* presupposes a primary type tr1 relation. The resulting "quadri-vector system" posited by Labarrière as a sum result would now appear to be unsatisfactory. In fact id - a primary relation - implies ontological closure; tr, also a primary relation, implies ontological openness: these two forms of primary relation would seem to be irreconcilable at their very root.

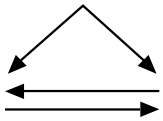


Although every representation is of course partial, I would like to propose an alternative model reflecting the "dynamic of charity received and given" underlying the Encyclical *Caritas*.. (n. 5), in which the creative love "through which we have our being" is the source by which we become "subjects of love". We could do so, remaining in a "quadri-vector system", by substituting the identity relation id with a direct form of tr2 (created reality as a form of tr2). This is not irreconcilable with the type of reciprocal relationality described by Labarrière, but on the contrary, would seem to imply it, for tr2 is defined as "containing" tr1 in itself, identical but distinct, in a mereological sense. In other words, every created reality is generated but contains the Generator in itself. Analyzing the expression of Chiara Lubich: "I was created (tr2) as a gift (tr1) for the person next to me and the person next to me was created by God (tr2) as a gift (tr1) for me. As the Father in the Trinity is

34) Mereology is the theory of parthood relations formulated in exact terms by the Polish mathematician and logician, Stanislaw Lesniewski (1886-1939).

everything for the Son and the Son is everything for the Father."[35]

While the concept of tr relations is non-intuitive, and every static graphic representation is limited and incomplete, we could attempt to give an idea of the pattern involved as follows:

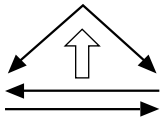


Conclusion: Patterns of logic, patterns of thought, patterns of love

There is one remaining strand of thought to attend to before we end.

Quoting from the Encyclical *Caritas in veritate* at the start of this paper I mentioned an interpretation of the expression "logic of gift", to which I promised to return, in reference to the statement: "Truth is Logos which creates Dia-logos." It is worthy of note that in this description of truth Benedict XVI is inverting the order of thought of another pope, John XXI, (otherwise known as Pietro Ispano: 1205-1277), the opening lines of whose *Tractatus* on logic point to dialogue (dialectics) as the fundamental source of knowledge.[36]

While not denying that dialogue is a master path for arriving at knowledge and truth, Benedict XVI, in affirming that "truth is logos creating dia-logos" and in another passage that "truth unites spirits and causes them to think in unison, attracting them as a unity to itself "(n. 54), points to a complementary dynamic pattern not dissimilar to the pattern traced out above. In fact, if these two descriptions of truth are analyzed in terms of type tr primary relations, we can catch a glimpse of the same dynamic pattern outlined above in reference to interpersonal relations. The basic underlying logic of truth and of gift of self appears to be the same.[37]



35) C. Lubich, in Povilus, op. cit. p. 67. Also: "The soul, because it is an image of God, is love, and love that turns in upon itself is like a flame, that because it is not fed, dies out." (Id., *Essential Writings*, New City Press, New York 2007, p. 80).
36) His *Tractatus* on logic begins: "Dialectics is the art which opens the way to every method. Therefore in gaining knowledge of the various sciences, dialectics must come first." Ispano goes on to analyze the term dialectics as having the same etymological derivation as "dialogue" "as if indicating reasoning or discourse from two different parts." As Augusto Ponzio notes in his introduction to the text, this implies "recognition of the dialogical foundation of the principles of methodology and research of every field of knowledge." (*Introduzione al libro Pietro Ispano, Trattato di logica, Summule logicales*, Bompiani 2004, XII).
37) Cf. also G.M. Zanghì's reference to a trinitarian mode of thought "because each is thinking in that dilated interiority which includes in self the other-than-self … united and distinct in the one life and thought of Christ." *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Rome 2007, p. 79.

In the spirit of interdisciplinary research typical of this review and in the light of the insights that have emerged in this study, I would venture to propose that the approach of formal ontology can offer a useful contribution to the study of relations. Perhaps it represents one of those "unexpected, but necessary new forms" - "fruit of a concrete thought process", which Labarrière calls upon as crucial for the task of philosophers today.[38]

JUDITH POVILUS
Professore stabile di Logica e fondamenti di matematica presso l'Istituto Universitario Sophia
judith.povilus@iu-sophia.org

38) Cf. Labarrière, *op. cit.* p. 82. He says it is "necessary in order to demonstrate that the prevailing concept of monolithic unity must logically give way … to the kind of relational unity evoked above. "



FORUM: LA CARITAS IN VERITATE DI BENEDETTO XVI

The study day on Benedict XVI's encyclical Caritas in veritate*, which took place at Sophia University Institute on 24 September 2009, was a significant in-depth, interdisciplinary and dialogical reflection between a variety of interlocutors. It sought to look, from the perspectives of theology, philosophy, politics, economics and law, at the implications of the 'humanism of giving' favoured by the text. The text asks for a new departure in thinking, one ready to rise to the opportunity offered by the 'signs of the times', in particular in the contemporary world that shows itself at once wounded and filled with a longing for the surprising regeneration that comes from gratuitousness and reciprocity. This new departure is seen to demand the contribution of all. It is, indeed, already present in history, having begun with God's self-gift in Jesus as a relationship and communion that is always new and distinct, that is and that communicates the fullness of life. 'Truth,' writes Benedict XVI, 'is* lógos *which creates* diálogos*, and hence communication and communion', opening and uniting 'our minds in the* lógos of love' *(CV, 4).*

Un seminario di studio sulla *Caritas in veritate*

di PIERO CODA

La *Caritas in veritate* è senz'altro un testo di largo respiro e ricco di provocazioni sotto vari profili, non ultimo quello propriamente scientifico. Essa, proprio per questo motivo, costituisce un oggetto di riflessione, di scambio e di scavo decisamente sintonico con il progetto che anima lo IUS: proporsi come un laboratorio di formazione e di ricerca programmaticamente costruito a partire dal dialogo tra i saperi e le prospettive culturali nella comune tensione al vero, al bene, al bello che è in noi e che insieme ci sostiene e orienta il nostro cammino.
La *CiV* punta decisamente in questa direzione. Non entro nel merito delle prospettive che traccia e degli argomenti che tocca: è questo il compito degli interventi previsti che costituiranno l'occasione per un'ulteriore messa in comune di istanze, intuizioni, acquisizioni e questioni. Profitto piuttosto di questa introduzione per annotare soltanto alcune *suggestioni metodologiche*, a mio avviso di grande momento, che l'enciclica offre in ordine al modo e alla qualità dell'affrontare insieme - mediante una pluralità autonoma e insieme convergente di approcci personali e disciplinari - il tema in oggetto: *lo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, come recita l'*incipit* della *CiV*.
Sviluppo integrale che, agli occhi del nostro cuore e della nostra mente, assume in concreto il volto interrogante e spesso straziato dell'uomo che grida, ormai a tutte le latitudini sociali e culturali: *chi sono io? che cosa è la mia vita? chi siamo noi? quale è il nostro comune destino?* Riassumo il messaggio della *CiV*, per amore di brevità, in cinque slogan che traggo quasi letteralmente dalle sue pagine.

Il *primo:* oggi - scrive Benedetto XVI riecheggiando e rilanciando le parole di Paolo VI nella *Populorum progressio* - occorre *un nuovo slancio del pensiero*, perché il mondo soffre proprio di questo, dell'assenza di un pensiero all'altezza della vocazione e della complessità dell'essere uomo e donna oggi. Esso - questo nuovo pensiero - ha da coinvolgere i diversi saperi e le diverse culture, nel rigoroso rispetto della loro identità e legittima autonomia, ma insieme nel superamento coraggioso di ogni pregiudiziale e ormai antistorico steccato.

Il *secondo* slogan: un nuovo slancio del pensiero è chiamato a ripartire dal riconoscimento di un dato oggettivo che è insieme supremo ideale e compito etico - *l'essere una sola famiglia* (cfr. n. 53). Questo ri-partire è realisticamente possibile perché l'esperienza che ci precede e ci incalza è *"la stupefacente esperienza del dono"* (cfr. n. 34). Ognuno di noi è fatto *dal* dono ed è fatto *per* il dono. Per questo siamo chiamati e possiamo essere una famiglia.

Il *terzo* slogan (che vale senz'altro a partire dall'esperienza cristiana, ma che ha insieme - ne sono convinto - una rilevanza culturale universale): l'umanesimo del dono, e cioè della gratuità e della reciprocità, può ricevere una luce straordinaria d'intelligenza e di efficacia storica dalla figura dell'Assoluto che Gesù introduce sul palcoscenico della storia - *la Trinità*. Essa dice che Dio è desiderio e volontà che l'altro sia e sia in quella pienezza di vita che è relazione e comunione sempre nuova dei distinti e dei diversi.

Il *quarto* slogan: un nuovo slancio del pensiero e un rigoroso ed esigente lavoro in vista di un umanesimo plenario non sono un fatto meramente intellettuale o elitario, non sono semplicemente indirizzo dottrinale e magisteriale - sono piuttosto compito e contributo di tutti, anzi *fermento già in atto nella storia*, risposta libera e creativa ai "segni dei tempi" da cui tutti - stando dentro ciascuno, con sincerità e apertura, alle nostre convinzioni e opzioni culturali e spirituali - siamo interpellati.

Di qui l'*ultimo* slogan che Benedetto XVI stesso, al n. 4 dell'enciclica, formula in questi termini:

> «la verità è *lógos* che crea *diá-logos* e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel *lógos* dell'amore».

Mi auguro di cuore, e con gratitudine per gli apporti offerti, che anche questo seminario di studio sulla *CiV* segni una tappa piccola, ma per noi significativa, in questa direzione.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

L'evento della *Caritas in veritate* nella Chiesa di oggi

di A. VINCENZO ZANI

Nel cuore della crisi che ha colpito simultaneamente l'economia mondiale e dinanzi alle sfide sempre più sofisticate, Benedetto XVI ha pubblicato l'attesa enciclica *Caritas in veritate*. È la terza del suo pontificato e la prima enciclica sociale del terzo millennio.

Come altri documenti simili del Magistero, anche questo riprende e approfondisce l'analisi e la riflessione della Chiesa su tematiche sociali in un contesto, però, molto diverso e nuovo. E' iniziato un secolo che, a causa della globalizzazione e dei processi ad essa connessi, sperimenta con una rapidità sconcertante un permanente stato di fusione e di rifacimento delle tradizioni, dei vincoli, delle istituzioni e degli ethos: una società "liquido-moderna" che avvolge e inghiotte tutto[1].

A questa umanità in subbuglio, l'enciclica desidera offrire sul tema dello sviluppo un *supplemento di riflessività*[2], attinto da un passo della lettera di San Paolo agli Efesini; parlando dell'agire secondo verità nella carità, l'Apostolo scrive: «Agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a Lui, che è il Capo, Cristo» (4, 15).

Al mondo di oggi, che necessita di un pensiero nuovo, il Papa presenta con efficacia il nuovo profilo della "questione sociale" che egli considera, in sostanza, come una "questione antropologica", e affida ai cristiani il compito e la responsabilità di un nuovo rinascimento[3].

1. Finalità e impostazione della Caritas in veritate

Benedetto XVI delinea con precisione l'intento della sua nuova enciclica: a oltre quarant'anni dalla *Populorum progressio* (26 marzo 1967), con la quale

> «Paolo VI ha illuminato il grande tema dello sviluppo dei popoli con lo splendore della verità e con la luce soave della carità di Cristo […] intendo rendere omaggio […], riprendendo i suoi insegnamenti sullo *sviluppo umano integrale* e collocandomi nel percorso da essi tracciato, per attualizzarli nell'ora presente» (n. 8).

Il processo di attualizzazione dell'enciclica di Paolo VI iniziò in occasione del suo ventennale con la *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II (30 dicembre 1987); ora Papa Ratzinger lo rilancia nella convinzione che la *Populorum progressio* merita di essere considerata come «la *Rerum novarum* dell'epoca contemporanea»[4], ed

1) Cf. Z. Bauman, *Modernità e globalizzazione*, intervista di Giuliano Battiston, Edizioni dell'Asino, Roma 2009, pp. 19-20.
2) Cf. M. Toso, *La speranza dei popoli*, LAS, Roma 2009, p. 10.
3) Cf. Benedetto XVI, «Discorso all'udienza generale», in *L'Osservatore Romano* (8 luglio 2009).
4) La *Rerum novarum* è la prima enciclica sociale nella storia della Chiesa, pubblicata da Leone XIII il 15 maggio 1891.

è destinata ad illuminare il cammino dell'umanità in via di unificazione (cf. n. 8).
L'intento di Benedetto XVI risulta più evidente se la nuova enciclica è posta in relazione con la *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) e la *Spe salvi* (30 novembre 2007). Anche le prime due encicliche contenevano importanti elementi di teologia sociale, se non intere sezioni dedicate esplicitamente alla dottrina sociale della Chiesa[5]. Perciò, è utile cogliere i legami che accomunano questi tre documenti[6], per evidenziare il tentativo coerente di creare uno sfondo teologico al pensiero sociale cristiano.

Nella *Deus caritas est* la dottrina sociale della Chiesa è presentata come il luogo in cui la carità purifica la giustizia che manifesta anche un aspetto della purificazione della fede rispetto alla ragione[7]. Nella *Spe salvi*, invece, si sottolinea che la ragione e la volontà sono purificate dalla speranza. Il concetto di "purificazione" indica il posto del cristianesimo nel mondo, che non nega né condanna tutto ciò che di buono in esso vi è. Come la legge nuova non si era sostituita all'antica, ma l'aveva purificata, così il messaggio cristiano conferma la ragione nelle sue possibilità naturali, la libera dalle possibili deformazioni, le dischiude la verità. Il cristianesimo non si aggiunge o sovrappone a un mondo inteso nella sua autosufficienza e capace di perseguire da solo i suoi fini naturali. Se fosse così, in esso non ci sarebbe alcun posto per Dio. Il mondo, invece, ha bisogno di Dio; nella ragione c'è già l'attesa della fede e nella giustizia è già presente la carità. Dall'accoglienza del dono dell'*agape* di Dio scaturisce la fede che non si contrappone alla ragione e la carità che non si oppone alla giustizia.

Nella *Spe salvi* l'accento viene posto sul fatto che la volontà umana ha bisogno della ragione, da cui deve essere guidata per liberarsi dalle passioni e dagli interessi; essa ha la necessità di avere davanti a sé una prospettiva nuova e liberante che le dischiuda la strada. La speranza, in questo senso, sostiene la ragione e le impedisce di cadere nella doppia tentazione dell'autosufficienza o dell'insignificanza.
Dunque, è ricorrente il tema di fondo delle tre encicliche di Benedetto XVI: il cristianesimo non si aggiunge al mondo, ma è la risposta alle sue attese più profonde. Il mondo non può realizzare se stesso nemmeno sul piano naturale se non si apre a quel di più che, implicitamente, era già da sempre presente in esso. La dottrina socia-

5) Vedi, ad esempio, il paragrafo 28 della *Deus caritas est*.
6) Cf. G. Crepaldi, «Sulla strada della carità nella verità», in Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, pp. 9-42.
7) Diversi concetti, espressi in merito nella *Deus caritas est*, vengono ripresi ed approfonditi nella *Caritas in veritate*, secondo la prospettiva sociale. Così, ad esempio, si possono notare i seguenti passaggi: «La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa» (n. 2); «Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente […]. La verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali e di un fideismo che la priva di respiro umano ed universale» (n. 3); «La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel *logos* dell'amore» (n. 4).

le della Chiesa - che è annuncio di Cristo nelle realtà temporali - prospetta la giustizia e la pace che il mondo attende e che Dio aveva già posto dentro la natura e la storia. La *Caritas in veritate* si inserisce in questa visione e tende a far sì che Dio abbia un diritto di cittadinanza nella società degli uomini. I molteplici temi sono trattati dall'enciclica secondo un'unica chiave di lettura che si può così riassumere: il Vangelo è il maggiore fattore di sviluppo. Perciò la Chiesa offre il proprio apporto non solo quando opera la carità tramite i propri organismi, ma anche quando annuncia e testimonia Cristo, adempiendo alla propria missione di evangelizzazione.
I temi comuni alle tre encicliche nella *Caritas in veritate* si fanno più specifici e si ispirano a un concetto chiave che Joseph Ratzinger aveva delineato nel suo testo: *Introduzione al cristianesimo*: «il ricevere precede il fare»[8]. A partire da questo principio, l'enciclica propone una vera e propria "conversione" a una nuova sapienza sociale: da una visione che vede gli uomini come unici e originali costruttori della società e regolatori delle relazioni tra i cittadini, occorre giungere una visione che si pone in ascolto di un senso che viene donato e che nasce da un progetto sull'umanità di cui l'uomo non dispone. La verità e l'amore ci vengono incontro, spiega il Papa (cf. n. 34): essi hanno una forza sociale fondamentale proprio perché non sono gli uomini a darseli, ma vengono loro donati e diventano un appello, una parola che suscita impegno e responsabilità non arbitrari.
La verità e l'amore spingono a una conversione, e cioè a considerare l'economia e il lavoro, la famiglia e la comunità, la legge naturale posta in noi e il creato posto davanti a noi e per noi, come una chiamata ad assumere la responsabilità solidale per il bene comune. Tutto questo rientra nella "vocazione" dell'uomo: termine sul quale l'enciclica ritorna spesso[9]. Infatti, se i beni sono solo una realtà materiale, se l'economia si propone come scienza autoreferenziale, se stare insieme significa solo essere "vicini", se il lavoro è solo produzione, allora la società è una pura somma di individui e le relazioni implodono su se stesse. Per essere fratelli non basta muoversi secondo l'ordine umano; occorre un "di più", un dono che attesti una eccedenza dell'essere rispetto alle pretese umane e sociali.
Dunque, la società ha bisogno di elementi ricevuti dall'esterno e non prodotti da sé, ha bisogno di essere con-vocata e non semplicemente prodotta attraverso un contratto: ha bisogno di verità e di amore. Il cristianesimo è la religione della Verità e dell'Amore.

La rilevanza che Benedetto XVI intende accordare alla *Populorum progressio*, a cui dedica l'intero primo capitolo dell'enciclica, viene sottolineata da tre puntualizzazioni. Anzitutto egli evidenzia il fecondo rapporto tra l'enciclica di Paolo VI e il Concilio e, in particolare, con la Costituzione apostolica *Gaudium et spes* (cf. n. 11). In un tempo in cui la "questione sociale" va assumendo una dimensione mondiale[10] e

8) J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2003, p. 42.
9) Riprendendo la *Populorum progressio*, Benedetto XVI ribadisce che il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una vocazione, ed «è proprio questo fatto a legittimare l'intervento della Chiesa nelle problematiche dello sviluppo» (n. 16). «Dire che lo *sviluppo è vocazione* equivale a riconoscere, da una parte, che esso nasce da un appello trascendente e, dall'altra, che è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo» (n. 16).
10) Cf. *Populorum progressio*, n. 3.

mostra la stretta interdipendenza tra tutti gli esseri umani, la *Populorum progressio* afferma che la crescita per se stessa non è sufficiente, ma è necessario considerare lo sviluppo in tutti i suoi aspetti qualitativi e quantitativi.
Nel sottolineare l'importanza che ha avuto il Concilio Vaticano II per l'enciclica di Paolo VI e per il successivo Magistero sociale della Chiesa, Benedetto XVI ricorda due grandi verità conciliari, contenute nella *Populorum progressio*. La prima è che la Chiesa, in tutto ciò che fa, «ha un ruolo pubblico che non si esaurisce nelle sue attività di assistenza e di educazione, ma rivela tutte le proprie energie a servizio della promozione dell'uomo e della fraternità universale quando può valersi di un regime di libertà» (n. 11). La seconda verità «è che l'autentico sviluppo dell'uomo riguarda unitariamente la totalità della persona in ogni sua dimensione. Senza la prospettiva di una vita eterna, il progresso umano in questo mondo rimane privo di respiro» (n. 11). Se punta solo all'incremento dell'avere, esso rimane chiuso dentro la storia.
Benedetto XVI mette poi in luce l'importante legame tra la *Populorum progressio* e il magistero complessivo di Paolo VI: «Mosso dal desiderio di rendere l'amore di Cristo pienamente visibile all'uomo contemporaneo, Paolo VI affrontò con fermezza importanti questioni etiche, senza cedere alle debolezze culturali del suo tempo» (n. 13). Il Papa richiama soprattutto l'attualità delle affermazioni contenute nella Lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 1971, dove Paolo VI trattò il tema del senso della politica e mise in guardia dal pericolo costituito da visioni utopistiche e ideologiche che ne pregiudicavano la qualità etica e umana (cf. n. 14).
Infine, riportando una citazione della *Populorum progressio*, Benedetto XVI rende evidente il passo nodale che fa di quell'enciclica un documento ancora attuale ai nostri giorni: «Non vi è […] umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento d'una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana»[11]. Questa visione dello sviluppo, afferma Ratzinger, «è il cuore della *Populorum progressio* e motiva tutte le riflessioni di Paolo VI sulla libertà, sulla verità e sulla carità nello sviluppo» (n. 16).

2. Nella linea della dottrina sociale della Chiesa: continuità e novità

Benedetto XVI affronta il nodo del fondamento epistemologico e del metodo della dottrina sociale della Chiesa che, fin dalla prima enciclica sociale *Rerum novarum* di Leone XIII, è sempre stato oggetto di discussione tra i teologi e gli esperti del campo.
Si legge nella *Caritas in veritate*: «La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. Ogni responsabilità e impegno delineati da tale dottrina sono attinti alla carità che, secondo l'insegnamento di Gesù, è la sintesi di tutta la Legge» (cf. *Mt* 22, 36-40) (n. 2).
Questa affermazione conduce alla radice della dottrina sociale della Chiesa scaturita dal comandamento consegnato da Gesù ai suoi discepoli; amarsi reciprocamente come Lui ha amato loro (cf. *Gv* 13,34). In questo concetto nuovo di amore, annunciato da Cristo, Dio stesso si pone come norma della convivenza fraterna fra gli uomini.
La dottrina sociale rappresenta una forma eloquente e matura dell'impegno e della preoccupazione che la Chiesa da sempre ha avuto nei confronti della società,

11) *Populorum progressio*, n. 42.

elaborando progressivamente - sulla base della rivelazione - un corpo di principi che abbraccia i problemi fondamentali, quali: la dignità della persona, il ruolo della famiglia, la funzione dello Stato, gli aspetti sociali della proprietà privata, i principi riguardanti il lavoro, la giustizia, ecc.
La Chiesa delle origini ha propagato il nuovo ideale di fraternità in tutte le società; i Padri della Chiesa hanno approfondito ed esplicitato questa dottrina applicandola a situazioni concrete; la diffusione del cristianesimo nel Mediterraneo, in particolare durante il Medioevo, si è accompagnata con una penetrazione dell'*ethos* cristiano in tutti i settori della vita sociale, introducendovi delle regole etiche e forgiando atteggiamenti e strutture sociali che fecero dell'Europa un continente culturalmente cristiano. Dal XIII al XVIII secolo, l'elaborazione della teologia morale - con la definizione di valori fondamentali applicati alla vita sociale e politica - ebbe un grande impatto sul progresso sociale, sull'organizzazione del lavoro e del governo nella vita civile.
L'avvento dell'industrializzazione alla fine del XVIII secolo, insieme al liberalismo economico, scosse profondamente le strutture e i valori tradizionali, creando condizioni degradanti di ingiustizia imposte a uomini, donne e bambini; in tali condizioni la Chiesa cercò, anzitutto, di affrontare i nuovi problemi sia a livello di assistenza e di azione diretta, ma in particolare attraverso l'elaborazione di norme etiche, adeguate alle esigenze della nuova economia.
In questo contesto, l'enciclica *Rerum novarum* ha rappresentato un evento storico, generando una svolta non solo nell'azione caritativa, sociale e culturale, ma soprattutto nella elaborazione del pensiero della Chiesa.
Il valore e l'originalità di tale enciclica stanno nell'aver dato corpopulorum progressiopo a una dottrina sociale nella quale è confluito tutto lo sforzo compiuto dalla Chiesa lungo i secoli precedenti, a livello di azione e di riflessione. Per tale ragione, essa rappresenta un punto di riferimento essenziale per l'ulteriore elaborazione avvenuta successivamente, fino alla *Caritas in veritate* (cf. nn. 8.16).
Come ogni intervento del magistero sociale, a partire dalla *Rerum novarum*, ha sviluppato la riflessione della Chiesa, mettendo a fuoco principi e contenuti o anche approfondendone l'epistemologia, così la *Caritas in veritate* conferma questa regola. In essa, Benedetto XVI ribadisce i valori e i principi gradualmente elaborati e acquisiti da questo specifico corpus dottrinale, ma allo stesso tempo dischiude ulteriori prospettive.

- ***Elementi di continuità.*** Nella *Caritas in veritate* riscontriamo, tra gli altri, un elemento comune alle precedenti encicliche sociali, e in particolare con quelle pubblicate dopo il Concilio Vaticano II, al quale il Papa fa ampio riferimento. Con il Concilio, la Chiesa ha affrontato l'avvento del mondo moderno, analizzando i problemi, cogliendo le speranze e le aspirazioni della società moderna, ma anche le sue contraddizioni, i guasti e le minacce incombenti. La Chiesa così ha promosso un nuovo atteggiamento di dialogo con il mondo, arricchendo la prospettiva e il metodo della dottrina sociale della Chiesa. Tutti i documenti pubblicati in seguito dai pontefici sono stati influenzati dall'approccio conciliare ai problemi sociali, economici, culturali e internazionali[12]. Il metodo caratterizzato da una riflessione

12) Cf. H. Carrier, *Dottrina sociale. Nuovo approccio all'insegnamento sociale della Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 57-64.

incentrata sulla teologia e sul ricorso all'analisi induttiva è già presente nella *Populorum progressio* e viene ridefinito dalla *Caritas in veritate*. La Chiesa insegna con autorevolezza e giustifica accuratamente la sua legittima competenza quando proclama il suo messaggio di natura essenzialmente religiosa alle società moderne. La prospettiva dello "sviluppo dei popoli", indicata dalla *Populorum progressio* e ripresa dalla *Sollicitudo rei socialis*, diventa ora la questione dello "sviluppo integrale dell'uomo nella carità e nella verità". Pertanto la "questione sociale" assume una dimensione più dilatata e la dottrina sociale si identifica con la questione relativa al rapporto tra la Chiesa e il mondo.

- ***Nuovi apporti***. In questo contesto, acquistano rilevanza due apporti metodologici nuovi: a. il luogo teologico della fede apostolica; b. la collocazione della dottrina sociale della Chiesa nella Tradizione.

a) Nel lungo dibattito epistemologico sulla natura della dottrina sociale della Chiesa che ha segnato gli scorsi decenni, alcune posizioni sostenevano la necessità di affrontare le relative questioni prevalentemente secondo il metodo induttivo proprio delle scienze sociali. La ragione addotta era quella di evitare il pericolo di fare del Vangelo un insieme di principi astratti da cui dedurre una dottrina. D'altronde, «lo stesso criterio della incarnazione, con la corrispettiva esigenza della inculturazione, esigeva che la parola dell'annuncio risuonasse in situazioni concrete, davanti a uomini concreti»[13]. In sostanza, si chiedeva che la parola dell'annuncio avvenisse a partire dalla storia e dalla concretezza delle situazioni, fuori dalle quali l'annuncio diventa incomprensibile.

Nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI non nega questo approccio, ma riprende e sviluppa l'insegnamento da lui impartito nel Discorso alla Conferenza Episcopale Latinoamericana[14], indicando che il punto di vista in cui porsi non sono le situazioni sociologicamente intese, ma la fede apostolica. Questo approccio non comporta una qualche forma di deduttivismo, ma permette di illuminare convenientemente anche le situazioni empiriche che la storia via via propone. La verità della fede apostolica entra così in dialogo con tutti gli altri livelli di verità, contribuendo a confermarli, nel loro ambito specifico, a purificarli e a indirizzarli verso un loro pieno sviluppo.

La dottrina sociale della Chiesa riceve, in tal modo, un chiarimento circa la propria collocazione nell'ambito del sapere. Essa sta «nel punto in cui la fede dialoga con la ragione, ove il messaggio di Cristo viene annunciato al mondo e da questo viene accolto nella misura in cui il mondo lo ri-conosce come proprio e in esso si ritrova pienamente, confermato nelle sue autentiche aspirazioni umane»[15].

b) Il secondo aspetto concerne la collocazione della dottrina sociale all'interno della Tradizione della Chiesa. Nella linea di quanto era già stato espresso dal magistero precedente, Benedetto XVI rende più esplicito il concetto secondo il quale la

13) G.Crepaldi, «Sulla strada della carità nella verità», *op. cit.*, p. 27.
14) Cf. Benedetto XVI, «Discorso alla sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi» (13 maggio 2007), in *Insegnamenti* III, 1 (2007), pp. 854-870.
15) G. Crepaldi, «Sulla strada della carità nella verità», *op. cit.*, p. 28.

fede in Gesù Cristo, tramandata dagli apostoli fino a noi, costituisce la Tradizione. Si tratta di un concetto sul quale il Papa ritorna spesso, come ha fatto nel suo volume su Gesù e nell'intervento a braccio durante il Sinodo dei Vescovi sulla Parola di Dio[16].

La Tradizione non consiste in una invenzione costruita dalla prima comunità cristiana, ma è trasmissione di verità fondata su fatti accaduti e sulla logica della testimonianza; essa, inoltre, illumina quei fatti, ne conferma il senso, lo purifica e lo sviluppa. Il Cristo della fede non contraddice né oscura il Gesù della storia. Il senso storico-letterale delle Scritture non è sufficiente; esso si rivela veramente utile se inserito dentro una lettura di ordine spirituale fondata sulla fede della Chiesa, ossia sulla Tradizione apostolica[17]. Pertanto la lettura dei problemi sociali condotta alla luce della Tradizione apostolica assume dignità conoscitiva e orientativa e rivendica pieno diritto di porsi come serio e corretto approccio di analisi e di studio dei fenomeni storici.

La conseguenza di questi due aspetti è che dalla fede cristiana trasmessa mediante la Tradizione deriva una coerenza di visione dei problemi umani e sociali, una sapienza unitaria e orientante che va mantenuta nella sua integralità, senza riduzionismi o amputazioni. In altri termini, non è possibile proiettare sullo sviluppo storico della dottrina sociale della Chiesa uno schema di lettura fatto di suddivisioni astratte o ideologiche, come, ad esempio, la considerazione del Vaticano II inteso come un "nuovo inizio", come una frattura rispetto alla Tradizione precedente. La *Caritas in veritate* chiarisce che vi è un'unica Tradizione della dottrina sociale della Chiesa, ma che allo stesso tempo essa evolve. Di quì, perciò, nell'enciclica le precisazioni di Benedetto XVI sulla corretta interpretazione del Concilio[18], con cui ha inteso dissuadere sia chi lo intendeva come un "nuovo inizio" sia chi non voleva tenerne conto.

In questa prospettiva, la *Caritas in veritate* va oltre la sua natura di enciclica sociale: essa intende compiere un'operazione ecclesiologica ed interpretare in tale senso il pontificato di Paolo VI, smentendo coloro che lo hanno rappresentato come un "arretramento" nei confronti della dottrina sociale della Chiesa. Papa Montini, sostiene l'enciclica, ha contribuito in modo significativo a impostare la visione della dottrina sociale sulla scia della *Gaudium et spes* e della tradizione precedente, creando le basi sulle quali si è potuto inserire Giovanni Paolo II (cf. nn. 11-12).

La *Caritas in veritate* mette chiaramente in luce come Paolo VI abbia strettamente collegato la dottrina sociale della Chiesa con l'evangelizzazione (come risulta dalla Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, dell'8 dicembre 1975) ed abbia previsto l'importanza centrale che avrebbero assunto nelle problematiche sociali i temi etici, come quello legato alla procreazione (nell'enciclica *Humanae vitae* del 25 luglio 1968) (cf. n. 15).

16) Cf. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; «Intervento di Benedetto XVI al Sinodo dei Vescovi», in *L'Osservatore Romano* (19 ottobre 2008), p. 1.
17) Cf. *ibid.*, p. 29.
18) Cf. Benedetto XVI, «Discorso di auguri alla Curia Romana in occasione del Natale», in *L'Osservatore Romano* (23 dicembre 2005), p. 6.

3. Alcune chiavi di lettura

L'apporto originale della terza enciclica di Benedetto XVI dischiude nuove prospettive e ne stimola l'applicazione a diversi livelli. Infatti, il suo denso contenuto può essere analizzato da vari punti di vista (basti pensare ai temi della persona, dello sviluppo, dei diritti umani, della giustizia, dell'etica, del dono, della verità, ecc.). Ognuno di essi fornisce altrettante piste di approfondimento e prospetta la necessità di un dialogo costante tra diverse discipline del sapere.
Vorrei qui limitarmi ad accennare a tre chiavi di lettura, scelte tra le molte possibili: la globalizzazione, la fraternità, l'educazione.

a) Quello della *globalizzazione* è, senza dubbio, uno degli approcci più evidenti nella *Caritas in veritate*. Già ampiamente presente nel magistero di Giovanni Paolo II e ripreso più volte da Benedetto XVI, questo concetto viene citato nell'enciclica decine di volte e, pertanto, merita una menzione particolare.
Mentre nell'introduzione e nel secondo capitolo esso è uno degli elementi con cui vengono descritte le caratteristiche socio-economiche e culturali del mondo odierno che provocano sfide inedite[19], nel terzo capitolo, dove il Papa affronta più in dettaglio il tema dello sviluppo economico e della società civile, la globalizzazione è colta come la chiave interpretativa della società attuale. Essa diventa il contesto e la cornice entro cui gli uomini sono sollecitati ad intrecciare rapporti di solidarietà e di reciprocità.
Sul fenomeno della globalizzazione, la *Caritas in veritate* non esprime un giudizio negativo (cf. n. 42). Lascia intendere che si tratta di un fattore che ci obbliga ad aprire le porte allo sviluppo di tutti e che non permette più a nessuno di vivere sulla base di rendite di posizione.
Con profondo realismo, l'enciclica afferma che i processi di globalizzazione pongono in luce la pienezza della vocazione allo sviluppo umano e le molteplici conseguenze che ne derivano. Ad esempio: lo sviluppo autentico non può tenere separati i temi della giustizia sociale da quelli del rispetto della vita e della famiglia; la lotta per la salvaguardia della natura deve rispettare il principio della superiorità della persona umana nel creato; il tema dell'eugenetica suscita maggiori preoccupazioni rispetto alla perdita della biodiversità nell'ecosistema; l'aborto e l'eutanasia corrodono il senso della legge e impediscono all'origine l'accoglienza dei più deboli, introducendo una ferita nella comunità umana dalle conseguenze incalcolabili.
Citando il suo predecessore, Benedetto XVI ricorda che «la globalizzazione, a priori, non è né buona né cattiva. Sarà ciò che le persone ne faranno»[20]. Il significato più vero della globalizzazione e il criterio etico per poterlo valutare derivano dall'idea dell'unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Perciò, dice il Papa, «occorre impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria» (n. 42).

19) In particolare, è nel n. 42 che si concentrano la definizione, il significato e la collocazione di questo importante fenomeno nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa.
20) Giovanni Paolo II, «*Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*» (27 aprile 2001), in *Insegnamenti* XXIV, 1 (2001), p. 800.

Una tale interpretazione della globalizzazione corrisponde alla posizione di diversi studiosi delle civiltà che considerano il tempo presente come una svolta epocale della storia. Essi sostengono, infatti, che la globalizzazione è un mescolamento culturale che toglie all'Occidente la sua antica egemonia; in questo nuovo orizzonte storico, la cultura occidentale ha già perso la sua centralità provincializzandosi molto rapidamente. Questo processo favorisce l'emergere di una cultura universale che non significa, in ogni caso, una cultura monolitica e coesa. La modernità viene trasformata a poco a poco, rimodellata, arricchita dal mescolamento in corso, e questa mutazione planetaria, non priva di pericoli, richiede attenzione e impegno creativo da parte di tutti[21].

In questa linea, anche l'enciclica nota che «la transizione insita nel processo di globalizzazione presenta grandi difficoltà e pericoli», ma sostiene anche che questi potranno essere superati se si prenderà coscienza «di quell'anima antropologica ed etica, che dal profondo sospinge la globalizzazione stessa verso traguardi di umanizzazione solidale» (n. 42). Sono, piuttosto, le prospettive individualistiche e utilitaristiche a orientare negativamente le sue potenzialità etico-culturali. Se, invece, questo fenomeno - afferma il Papa - sarà colto nella diversità e nell'unità di tutte le sue dimensioni, compresa quella teologica, «ciò consentirà di vivere ed orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione» (n. 42).

Ma perché si giunga, attraverso questo processo, a realizzare uno sviluppo integrale dei popoli ed una sana collaborazione tra società e culture diverse, sarà necessario istituire «un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione» (n. 67).

b) La seconda chiave di lettura è quella della *fraternità* che costituisce uno dei pilastri della dottrina sociale della Chiesa. Lo sviluppo economico, sociale e politico, per essere autenticamente umano, ha bisogno della fraternità che nasce dall'eccedenza dell'amore di Dio per gli uomini. La carità nella verità pone, infatti, l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono di Dio che è assolutamente gratuito, irrompe nella vita degli uomini come qualcosa di non dovuto, trascende ogni legge di giustizia e oltrepassa il merito (cf. n. 34).

«La comunità degli uomini - afferma la *Caritas in veritate* - può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sue sole forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine» se non come risposta alla «con-vocazione della parola di Dio-Amore» (n. 34). L'elemento della fraternità, non prodotto ma ricevuto, se entra pienamente nei dinamismi economici, oggi è di fondamentale importanza per risolvere i problemi sociali e dello sviluppo.

Questa idea, espressa con determinazione e in termini nuovi da Benedetto XVI, anche per le sue proiezioni applicative a livello di attività solidali e di economia di comunione, ribadisce un principio che sempre ha caratterizzato la dottrina sociale della Chiesa, ma che oggi risulta essere determinante per una testimonianza credibile dei cristiani nel mondo.

21) Cf. J.C. Guillebaud, «*L'Occidente diventa periferia del mondo. E non è un male*», in *Vita e Pensiero* 3 (2009), pp. 26-30.

Pochi ideali nella storia hanno esercitato sulle società un impatto profondo quanto il concetto cristiano di *fraternità universale*. Esso emerge gradualmente nell'Antico Testamento, a partire dall'insegnamento dei profeti, per i quali giustizia e pietà costituivano i valori centrali dei rapporti sociali che portavano ad aiutare e assistere il povero, lo straniero, la vedova, l'orfano o colui che soffre. Nel Nuovo Testamento, i concetti di giustizia e compassione sono stati arricchiti ed ampliati, facendo diventare amore e carità la norma dei rapporti sociali. Non basta amare i propri amici o il proprio popolo, ma anche gli stranieri, i nemici e i persecutori. Dio-Amore è la norma di questa fraternità ed è su questa base che Gesù, dopo avere rivelato l'amore del Padre, affida ai discepoli il suo comandamento: «Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13,34).
Dunque l'amore, come scrive S. Paolo, non conosce alcuna limitazione di razza, di condizione sociale, di sesso: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28).
La Chiesa nascente ha propagato questo nuovo ideale di fraternità in tutte le società con le quali è entrata in contatto. I primi cristiani erano convinti che la loro fede e il loro stile di vita potessero cambiare la società e si consideravano "l'anima del mondo". E questo era un principio radicale per la trasformazione sociale[22].
I Padri della Chiesa hanno approfondito ed esplicitato questa dottrina applicandola a situazioni concrete e aprendo la strada a un umanesimo cristiano, la cui influenza penetrò profondamente in tutti i settori della società. L'influsso dell'*ethos* cristiano nei vari ambiti della vita sociale non solo ha ispirato i codici legislativi più importanti, ma in qualche modo è stato raccolto anche da chi ha progettato un cambiamento radicale della società, come è avvenuto con la rivoluzione francese che ha incluso tra i tre principi fondamentali anche quello della fraternità.
Nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI, riprendendo il pensiero dei suoi predecessori, e in particolare le indicazioni della *Centesimus annus* (1° maggio 1991) sul rapporto fra Stato, privato e società civile, abbozza i tratti di un'economia civile o della reciprocità, usando la seguente affermazione: «occorre che nel mercato si aprano spazi per attività economiche realizzate da soggetti che liberamente scelgono di informare il proprio agire a principi diversi da quelli del puro profitto, senza perciò rinunciare a produrre valore economico. Le tante espressioni di economia che traggono origine da iniziative religiose e laicali dimostrano che ciò è concretamente possibile» (n. 37).

c) La terza chiave di lettura concerne il tema dell'*educazione*, collocato nell'orizzonte di un necessario rinnovamento culturale. Nella misura in cui lo sviluppo umano è diventato una questione centrale nel contesto della dottrina sociale della Chiesa, il tema dell'educazione e della cultura - che era presente anche nelle encicliche precedenti - ha assunto una rilevanza più accentuata. Riprendendo la *Populorum progressio*, Benedetto XVI conferma l'importanza di tale argomento e ribadisce quanto già espresso nel suo magistero circa l'emergenza educativa.
Occorre continuare a promuovere, a livello internazionale, un *maggiore accesso all'educazione*, per realizzare una solidarietà sempre più ampia (n. 61). Tutto si

22) Cf. Lettera *A Diogneto*, nn. 5-6; PG 2, pp. 1173-1175.

fonda sulla convinzione che per raggiungere un pieno sviluppo «servono uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso» (n. 19).
Ora, una corretta ed incisiva educazione può essere data solo se si ha una chiara *visione antropologica* e se da questa si sa ricavare un progetto formativo ampio, coerente e capace di coinvolgere tutti i soggetti interessati, incluse le istituzioni stesse. Quando si parla di "educazione", dice l'enciclica, non ci si riferisce solo all'istruzione in senso stretto o alla formazione al lavoro, che pure sono necessarie per promuovere lo sviluppo, ma alla formazione integrale della persona (cf. n. 61). In tale senso, una visione relativistica dell'uomo «pone seri problemi - sottolinea l'enciclica - all'educazione, soprattutto all'educazione morale, pregiudicandone l'estensione a livello universale. Cedendo ad un simile relativismo, si diventa tutti più poveri, con conseguenze negative anche sull'efficacia dell'aiuto alle popolazioni più bisognose, le quali non hanno solo necessità di mezzi economici o tecnici, ma anche di vie e di mezzi pedagogici che assecondino le persone nella loro piena realizzazione umana» (n. 61).
Come si apprende dal Vangelo, l'amore di Dio in Cristo che svela pienamente l'uomo all'uomo (cf. *GS* 22), è l'elemento fondamentale dello sviluppo ed è la fonte ispiratrice della visione antropologica necessaria per promuovere lo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo (cf. n. 18). Una visione globale dell'uomo e dell'umanità è indispensabile per affrontare la crisi in atto, rispondere all'esigenza di un futuro possibile sviluppo e promuovere l'impegno per una nuova sintesi umanistica. La preoccupante situazione economica esige realismo e speranza e stimola ad assumere nuove responsabilità dinanzi ad uno scenario che ha bisogno di un *profondo rinnovamento culturale* (cf. n. 21).
Dinanzi alla complessità dei problemi socio-economici, i percorsi educativi devono sapersi rinnovare nei propri metodi: infatti, «il sapere umano è insufficiente», «c'è sempre bisogno di spingersi più in là» (n. 30), e perciò i saperi, per contribuire efficacemente allo sviluppo, devono porsi in dialogo tra loro (cf. n. 4).
Un passo importante dell'enciclica è dedicato al *rapporto tra le culture*. Se un tempo le culture erano piuttosto definite e potevano difendersi dal pericolo di omogeneizzazione, oggi l'interazione tra di esse è molto più marcata e richiede di sviluppare «il dialogo interculturale» (n. 26). L'impegno di tradurre la prospettiva interculturale in percorsi educativi dovrà evitare due pericoli: quello di un *eclettismo* culturale assunto acriticamente e, all'opposto, quello dell'*appiattimento* culturale e dell'omologazione dei comportamenti e degli stili di vita. Una adeguata grammatica del dialogo potrà garantire l'incontro tra identità culturali diverse, in una corretta e rispettosa relazione reciproca.
In un'educazione attenta allo sviluppo integrale dell'uomo, è di fondamentale importanza la *dimensione religiosa*, connaturale all'uomo stesso. Il fanatismo religioso e il terrorismo a sfondo fondamentalista che bloccano il dialogo e distolgono risorse dal loro impiego pacifico e civile possono essere superati solo con la promozione di un sano dialogo interreligioso a livello educativo (n. 29).
Nella logica, poi, dello sviluppo integrale di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, si intuisce che il tema dell'educazione deve articolarsi in differenti piste applicative. Mi limito a qualche accenno.
In un contesto in cui l'imprenditorialità si fa sempre più articolata e plurivalente,

l'educazione dovrà sottolineare la *qualità e la professionalità* della creatività umana, ricordando sempre che l'imprenditorialità si inscrive nel lavoro, inteso come «actus personae» (cf. n. 41).
Dinanzi alla crescita demografica, che vede i diritti e i doveri dello sviluppo, connessi con i valori irrinunciabili della vita e della famiglia, l'educazione orienta al pieno rispetto dei valori umani nell'esercizio della *sessualità* e affida la responsabilità in questo campo anzitutto alla competenza dei genitori, che perciò vanno educati adeguatamente (cf. n. 44).
Quando il degrado della natura si manifesta come espressione di una cultura che modella negativamente la convivenza umana, un'educazione sempre più attenta all'*ambiente* deve aiutare l'uomo a correggere le forme di consumismo. Egli, pertanto, va educato ad adottare stili di vita dove la ricerca del vero, del bello e del buono determina le scelte personali e collettive, nonché il rispetto per la natura (cf. n. 51).
Non mancano i riferimenti all'educazione anche nell'ultimo capitolo dell'enciclica, dedicato al rapporto tra lo sviluppo e la tecnica. «La tecnica è un fattore profondamente umano - dice il testo -, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo». In essa «si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia» (n. 69). Tuttavia, lo sviluppo tecnologico può indurre l'uomo a pensare che la tecnica è autosufficiente e questo avviene quando egli si interroga «solo sul *come* [e] non considera i tanti *perché* dai quali è spinto ad agire» (n. 70).
Ecco, allora, l'urgenza dell'intervento educativo per una formazione alla *responsabilità etica nell'uso delle tecniche* finalizzate allo sviluppo. Occorre, infatti, coltivare «un'intelligenza in grado di pensare la tecnica e di cogliere il senso pienamente umano del fare dell'uomo, nell'orizzonte di senso della persona presa nella globalità del suo essere» (n. 70).
Infine, in una società globalizzata, l'educazione deve mirare all'unità della famiglia umana e del suo sviluppo nel bene, favorendo una cultura personalista, comunitaria e aperta alla trascendenza che caratterizzi il processo di integrazione planetaria. In queste considerazioni si intuisce l'urgenza di educare alla *cittadinanza attiva e responsabile* (cf. n. 42).
Nel cuore dell'emergenza educativa, il messaggio finale di Benedetto XVI è particolarmente carico di prospettive positive: «conoscere - egli scrive - non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico […]. In ogni conoscenza e in ogni atto d'amore l'anima dell'uomo sperimenta un "di più" che assomiglia a un dono ricevuto» (n. 77).

A. VINCENZO ZANI
Sottosegretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica della Santa Sede
zani@chiesacattolica.it

Libertà e sviluppo nella *Caritas in veritate*

di ALBERTO LO PRESTI

È curioso che nella cultura di oggi, protesa costantemente verso il nuovo, immersa nella globalizzazione dei processi sociali, ogni tanto ci si imbatte in un generico e vago sentimento nostalgico per le forme e i tratti delle ideologie del Novecento. Qualcuno ha detto che tale nostalgia deriva dall'incapacità di collocarsi nel dibattito politico in assenza di acerrimi avversari, quello che invece le contrapposizioni ideologiche facilitavano. Ma forse c'è di più: le ideologie prefiguravano quelle mete storiche che davano senso alla scelta politica, mentre la nostra era della globalizzazione appare oggi priva degli obiettivi ultimi del processo storico-sociale, carente dei grandi traguardi, incapace di pensarli. Indubbiamente, una volta era più facile dare un significato teleologico alla storia, e con ciò dotare di senso le scelte quotidiane compiute. Oggi, invece, sappiamo qualcosa del processo - la globalizzazione - e assai poco del suo fine, non osando dire alcunché sulla questione. Forse è questa la ragione in grado di spiegare l'attesa che la cultura contemporanea ha riservato alla *Caritas in veritate*. Essa è caduta nel vuoto lasciato dai programmi ideologici ambiziosi, intercettando quelle grandi domande - invece - sulle quali il mondo contemporaneo sa di giocarsi una partita decisiva per la sua sopravvivenza. Puntualmente, a tutti quegli immancabili critici che avrebbero preferito una presa di posizione su opzioni contingenti e particolari, anche stavolta un'enciclica sociale ha dovuto ribadire che non è compito del magistero configurare soluzioni tecniche, tanto meno intromettersi nelle decisioni politiche degli Stati (*Caritas in veritate*, 9). E d'altronde, l'enciclica sociale non può essere letta come fosse un opuscolo sociologico o economicistico. Il tema principale della *Caritas in veritate* riguarda il bene della persona, e il bene dell'umanità. Questo bene esiste: è paradossale che nella cultura contemporanea si debba ribadire - in modo urgente - che il bene non è uno strumento utile per regolare le percezioni soggettive degli individui, ma un autentico fine. Non è lo stato transitorio della soddisfazione di una passione umana, ma il compimento di un progetto più grande, complessivo, riepilogativo dell'esistenza dell'uomo. Ecco perché il concetto di bene, nella *Caritas in veritate*, ha a che fare con la storicità del divenire umano-sociale.

Ora, la modernità ha prodotto numerose teorie dell'azione sociale, le quali hanno trattato i fini dell'azione con quell'imbarazzo tipico delle discipline che credono di potersi fondare sulla neutralità rispetto alle scelte di valore (*Wertfreiheit*). Un imbarazzo dal duplice profilo epistemologico e politico. Dal punto di vista epistemologico si disse (dalle prospettive ermeneutiche e comprendenti a quelle neoempiriste) che i fini dell'azione non si prestano all'oggettivazione necessaria per la definizione della scienza socio-politica, giacché ogni attore (individuale o no) possiede i propri, e tale molteplicità di intenti e di ideali invalida le pretese scientifiche delle discipline. Solo i mezzi per raggiungere tali molteplici fini possono essere considerati utili per fondare l'oggettività della ricerca socio-politica. Meglio ancora se tali mezzi sono razionali. Dal punto di vista politico, invece, si diceva che alla scienza non deve essere permesso di insegnare *cosa* scegliere, ma *come* scegliere. D'altronde, l'errore compiuto dai «socialisti della cattedra» è proprio in questo aver confuso le ragioni della scienza e gli obiettivi dell'ideologia. I risultati di questi teorici processi

hanno condotto all'allontanamento delle questioni sui valori dalle discipline economiche, politiche e sociologiche. Si è giunti all'affermazione che la maturità di tali discipline sarebbe avvenuta attraverso la loro emancipazione dall'argomentazione etica. In nome della libertà dai condizionamenti ideologici, si è fatto un passo indietro rispetto ai traguardi del divenire umano-sociale, e nessuno ha saputo più rispondere alle domande fondamentali dell'esistenza: quale strada stiamo percorrendo? Qual è il suo punto d'arrivo? Per che cosa è fatto l'uomo?

La dottrina sociale cristiana, invece, non ha alcun imbarazzo nel trattare proprio questi argomenti. E non per questo minaccia le fondamenta di libertà dell'uomo. Infatti, nel cristianesimo la libertà dell'uomo è una libertà partecipata[1], nel senso che Dio non solo è la causa[2] della nostra libertà, ma dirige - col Suo amore - le creature e le cose create al loro fine. Per tale via, «la sua capacità di realizzarsi non è in alcun modo soppressa dalla sua dipendenza nei confronti di Dio», anzi «è esattamente la caratteristica dell'ateismo quella di credere a un'opposizione riducibile tra la causalità di una libertà divina e quella della libertà dell'uomo»[3]. La *Caritas in veritate*, dunque, mette in luce che l'impegno personale e comunitario è costantemente sollecitato al bene, e questo - per gradi diversi - si realizza nel modo più autentico ed elevato nella libera adesione al progetto che Dio ha su ciascuno, sulle comunità, sulla famiglia umana. In ciò è rappresentata una ricerca, un divenire, propriamente: uno sviluppo. Ecco perché la *Caritas in veritate* articola le sue principali esortazioni sull'idea di sviluppo[4].

Come possiamo conoscere tale disegno divino, tale «progetto di vita vera» su ciascuno e su tutti? L'enciclica ci mostra la strada: «la carità nella verità [...] è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (*Caritas in veritate*, 1). La carità - l'amore - ci spinge a impegnarci per la pace e la giustizia, valori assoluti radicati in Dio. Ecco perché la carità non può essere dissociata dalla verità. Non ha senso sradicare il bene dall'assoluto, relativizzarlo fino a frantumarlo nelle passioni particolari, tutte ugualmente selezionabili individualmente. Ognuno è effettivamente libero di realizzare se stesso, ma l'autentica libertà è quella che conduce al bene nella sua espressione più alta, coincidente col disegno personale di Dio sulla persona. Tale progetto si pronuncia come una

1) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 22.03.1986, § 29.
2) *Sal* 18, 3; *Gal* 5, 1; *Col* 1, 13.
3) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 22.03.1986, § 29.
4) Si osservi che nell'idea di sviluppo è contemplato un arrivo, un fine, una piena maturazione, che nella generale idea di crescita può non essere presente. La presenza di questo elemento teleologico indica la positività connessa al processo di sviluppo. Per esempio, la maturazione personale - cioè lo *sviluppo* del comportamento - è sempre una cosa giusta e raccomandabile. Un altro carattere dello sviluppo, più o meno generalmente inteso, è quello della continuità. Nello sviluppo c'è una progressione, magari lenta, senza bruschi salti o gravi interruzioni. Il cambiamento avviene con continuità e ogni stato nuovo dipende dal precedente secondo una concatenazione metodica. La progressione può essere descritta da tappe successive. In ultimo, il concetto di sviluppo spesso sottintende una certa irreversibilità generale del mutamento in atto.

«vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo»: «amare i fratelli». L'enciclica torna puntualmente e ripetutamente sulla carità come principio regolante tanto i rapporti personali quanto le macrorelazioni sociali, economiche, politiche, giuridiche. Le sfide urgenti riguardano soprattutto questi ultimi ambiti, che la cultura contemporanea ha preteso di rendere autonomi rispetto alla responsabilità morale. La verità, allora, «facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive» (*Caritas in veritate*, 4), è un'altra da quella debole che non può uscire dai limiti dell'individualità, e va perseguita, giacché da essa promana quella luce in grado di rendere visibile il bene e la felicità, cioè la «buona società» e «un vero sviluppo umano integrale» (ibid.). Oggi, i progetti sociali hanno spesso l'obiettivo di erigere una "società a misura d'uomo", come spesso si dice. In pratica, si tratta di una costruzione sociale nella quale la misura della vivibilità può essere di volta in volta decisa al livello individuale, e il bene comune è semplicemente l'insieme delle strutture che possono sostenere la selezione individuale delle priorità dei beni percepiti come importanti. Non esiste, quindi, la «buona società», come recita invece l'enciclica, ma tanti molteplici singoli perimetri sociali che trovano il proprio riferimento assoluto nella valutazione individuale. La società giusta, equa, è quella che rispetta le inclinazioni dei singoli, quindi quella che legifera il meno possibile, giacché in tale concezione politica l'individuo è tanto più libero quanto meno la legge lo intralcia. È chiaro che nel dibattito attuale diventa - dunque - cruciale prendere in considerazione i casi urgenti nei quali l'opzione individuale sfida i limiti della convivenza civile: l'eutanasia, la concezione di famiglia, l'etica della vita.

In tal senso, il vivere sociale non è semplicemente il risultato dell'applicazione di adeguate tecniche della convivenza. Non può pensarsi, per esempio, fondato solo sull'idea di giustizia, di ordine pubblico, sull'affermazione di alcune prerogative individuali, sulla identificazione dei reciproci diritti e doveri fra i membri sociali: «la "città dell'uomo" non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione» (*Caritas in veritate*, 6). L'obiettivo non può essere solo una società ben ordinata - per recuperare la well ordered society di Rawls - ma una «buona società». La dottrina sociale della Chiesa continua ad avere un progetto sulla «buona società», fondata sullo «sviluppo umano integrale», imperniata su principi veri che essa deve proclamare. Ecco perché la *Caritas in veritate* produce una fra le più espressive definizioni di dottrina sociale della Chiesa: «annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società»[5] (*Caritas in veritate*, 5). La dottrina sociale della Chiesa è «servizio della carità, ma nella verità. La verità preserva ed esprime la forza di liberazione della carità nelle vicende sempre nuove della storia» (ibid.).

Proprio perché la dottrina sociale cristiana si esprime attraverso un corpus teorico coerente, le sue istruzioni, le sue esortazioni, finanche le categorie specifiche, pos-

5) Questa verità è *logos* che crea *dia-logos*, vale a dire comunicazione e comunione. E in ciò come non riconoscere l'impronta dell'insegnamento di Jacques Maritain, che ne *I diritti dell'uomo e la legge naturale* proprio così designava la natura dell'uomo, quell'essenza peculiare che lo fa essere unico nel creato.

siedono una validità che, nelle sue linee fondamentali, permangono nel tempo. Questa considerazione è necessaria per capire il ritorno della categoria dello sviluppo umano portato avanti dalla *Caritas in veritate*. Quello di sviluppo, infatti, è un vecchio concetto, di moda nella seconda metà del Ventesimo secolo, che oggi sembrava essere sulla via del tramonto, soppiantato da quello di globalizzazione, più suggestivo dal punto di vista letterario. Eppure, l'enciclica ritorna a parlare dello sviluppo umano.

Il tema dello sviluppo ha fortemente contrassegnato gli studi delle scienze economiche, politiche e sociali della seconda metà del Ventesimo secolo. È stato un tema che ha fondato una moda teorica, empirica e linguistica. Si è parlato di sviluppo sostenibile, di sviluppo ecocompatibile, di sviluppo urbano e sviluppo economico, si sono prefigurati gli scenari futuribili dei limiti dello sviluppo. Sviluppo e sottosviluppo hanno ridefinito la mappa geopolitica del pianeta, alimentando i corsi di economia dello sviluppo e sociologia dello sviluppo, i quali spesso presentavano programmi in cui la storia del capitalismo nel mondo moderno veniva interrelata alle teorie dell'economia internazionale.

Come tutti i grandi processi teorici, anche quello di sviluppo ha subito una certa contestazione, resa visibile dalle teorie della decrescita di Serge Latouche e Maurizio Pallante, per citarne solo qualcuno.

La spinta propulsiva di qualche decennio fa sulle teorie dello sviluppo è, oggi, di fatto quasi esaurita. L'idea di sviluppo è stata riassunta in quella, più generale e favorevolmente multidisciplinare, di globalizzazione.

Eppure, la Chiesa torna a riprendere il tema dello sviluppo, messo al centro della *Populorum progressio* del 1967, per attualizzarne il messaggio. Come può?
Si osservi innanzitutto che il pensiero sociale della Chiesa è costitutivamente più adatto a esprimere un'idea di sviluppo, più di tante altre dottrine politiche ed economiche che la modernità ha portato alla luce. Sì, perché l'idea di sviluppo si può edificare solo sui pilastri di una solida visione antropologica. E mentre le teorie sopracitate spesso basavano la propria visione dell'uomo sulle variabili filosofiche del materialismo, il pensiero sociale cristiano dispone - da sempre - degli elementi più idonei per parlare di sviluppo.

Il materialismo prenota l'idea di uomo legato alle condizioni economiche della propria esistenza, quindi fa riferimento alla soddisfazione di bisogni materiali. Nella sua versione socialista e marxista, la cornice dei rapporti di produzione economici fa da sfondo a qualsivoglia teoria dello sviluppo, mentre nella sua versione liberal-liberista, lo sviluppo coincide con l'amplificazione delle prerogative individuali, e in tal senso la condizione sociale è vista al massimo come un incidente di percorso, una necessità per risolvere i dilemmi quotidiani.
Allora, che si tratti di uno stomaco da riempire o di un individuo da insuperbire, è chiaro che le teorie dello sviluppo del passato non riescono a produrre teorie dello sviluppo compiute. Nel pensiero sociale cristiano, lo sviluppo è legato alla vocazione dell'uomo e della comunità. Sentiamo come appare nel pensiero sociale

della Chiesa: «nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione» (*Populorum progressio*, 15). Ancora più decisa, forse, è l'espressione usata da Benedetto XVI: «Il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una vocazione» (*Caritas in veritat*e, 16).

Ciò significa che quando pensiamo allo sviluppo umano, non pensiamo solo a questioni di natura tecnica, e neanche solo di livello civile, ma di una cosa assai più grande: il senso della storia e del divenire dell'uomo, prefigurato attorno al suo fine. La vocazione, infatti, si esprime storicamente come una sollecitazione vitale al raggiungimento della piena realizzazione di sé, attraverso una missione. In pratica, l'uomo è chiamato ad uscire dai propri limiti, a trascendere la propria condizione materiale e individuale. Allora, lo sviluppo è vocazione, nel senso che esso è spinta vitale a superarsi, per «fare, conoscere e avere di più, per essere di più» (*Populorum progressio*, 6). Sul modo d'intendere questo «essere di più» si aprono le numerose vie percorse dai diversi programmi politici e ideologici che si sono alternati in epoca moderna: ciascuno ha di volta in volta sottolineato aspetti particolari del «di più». Il marxismo e il liberalismo quelli materiali, l'idealismo quelli cognitivi, l'utilitarismo quelli della soddisfazione soggettiva, e così via. La peculiarità della dottrina sociale cristiana risiede nel suo affermare «il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita» (*Caritas in veritate*, 18), estendendo con ciò il suo progetto non solo sull'uomo, ma sulla famiglia umana considerata plenariamente. Ecco perché già nel 1967, Paolo VI poteva dire che la Chiesa scruta i segni dei tempi, li interpreta, e offre al mondo «ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità» (*Populorum progressio*, 13). Lo sviluppo umano integrale è una nozione, dunque, che contempla una visione plenaria di uomo e universale di famiglia umana. Da tale visione emerge in tutta la sua forza ideale e storica il disegno di fraternità sulla famiglia umana, il quale va ben oltre la globalizzazione: «la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli» (*Caritas in veritate*, 19), e allo stesso modo: «la ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità», giacché - in modo trascendente - questa si esprime come quel tratto della nostra vocazione che riconosce che Dio è Padre, ci ha amati per primo, insegnandoci cosa sia la carità fraterna attraverso il sacrificio del Figlio.

La distinzione fra la concezione dello sviluppo espressa nella *Populorum progressio* e quella della *Caritas in veritate* è con ciò evidente, e ribadita da Benedetto XVI in apertura del secondo capitolo, dal titolo «Lo sviluppo umano nel nostro tempo». In pratica, il problema dello sviluppo ha potuto, col tempo intercorso fra le due encicliche, precisare la propria fisionomia, delineandosi sulla direttrice della fraternità, pensata come fine della storia, progetto per l'umanità, vocazione alla quale siamo chiamati ciascuno e tutti insieme. Paolo VI - si osserva nella *Caritas in veritate* - aveva una visione di sviluppo incentrata su alcuni obiettivi concreti: «far uscire i popoli anzitutto dalla fame, dalla miseria, dalle malattie endemiche e dall'analfabetismo» (*Caritas in veritate*, 21; *Populorum progressio*, 6). A tal fine, era necessario uno sviluppo integrale dell'uomo, collegato allo sviluppo solidale dell'umanità. La storia universale, con ciò, era scandita da alcuni doveri derivanti dalla «fraternità umana

e soprannaturale», i quali si presentano, osservava Paolo VI, secondo tre aspetti (*Populorum progressio*, 44):

1) dovere di solidarietà: cioè l'aiuto che le nazioni ricche devono prestare ai paesi in via di sviluppo;
2) dovere di giustizia sociale: cioè la costruzione di rapporti economici e commerciali equi fra le nazioni;
3) dovere di carità universale: cioè la promozione di un mondo più umano per tutti, un mondo nel quale tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri.

Quanto oggi la Chiesa osserva, nel suo scrutare i segni dei tempi, riguarda l'«esplosione dell'interdipendenza planetaria» (*Caritas in veritate*, 33), la quale rappresenta un fattore storicamente visibile che consente alla dottrina sociale della Chiesa di completare l'esortazione originaria della *Populorum progressio*. Oltre alla responsabilità morale che i paesi ricchi hanno nei confronti dei poveri (la solidarietà), il mondo contemporaneo globalizzato sta scoprendo l'unicità del destino comune dei popoli della terra, cioè l'evidenza disponibile a ciascuno che l'esito delle sfide globali riguardano tutti, non è pensabile che qualcuno possa credere di riuscire a vivere soddisfacentemente in un mondo dove altri soffrano. Questa constatazione che la cultura contemporanea sta producendo costituisce un dato da sempre al centro del pensiero sociale cristiano, il quale per tale ragione può - oggi - invitare a «dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche, animandole nella prospettiva di quella "civiltà dell'amore" il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura». Una lezione che non costituisce un punto d'arrivo per interpretare il mondo e la globalizzazione, ma il un punto di partenza per volgere alla carità la nostra vita quotidiana.

ALBERTO LO PRESTI
Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e di Teoria politica presso l'Istituto Universitario Sophia
alberto.lopresti@tin.it

Il nesso carità-verità alla prova della ragione filosofica

di GABRIELLA COTTA

L'ultima enciclica di Benedetto XVI, l'enciclica sociale da tempo preannunciata, merita certamente molta attenzione. Questo, sia per il suo dichiarato legame con il magistero dei pontefici precedenti[1], con i quali disegna una linea di continuità progressiva sui temi sociali[2], sia per il carattere composito che la contraddistingue, che, articolandola su più piani, offre un modello di raccordo sinergico tra dottrina teorica e dottrina sociale.
Essendo quest'ultimo punto, a mio avviso, l'elemento più significativo di questa terza enciclica di Benedetto XVI, vorrei soffermarmi sulla cornice che tiene insieme tutto il ricchissimo ventaglio di proposte su temi sociali, economici, politici, costituendone il vero e proprio fondamento teorico. Come il testo della enciclica, per quanto riguarda i temi sociali, rinvia alle encicliche su temi simili dei predecessori, così la cornice teorica rappresenta la continuazione tematica della *Deus caritas est* - a sua volta in stretta continuità con la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II - con il discorso di Regensburg e con quello di Parigi ai Bernardini. In tutti questi scritti e discorsi appare molto chiaramente il filo rosso in grado di raccordare, non solo l'insegnamento di Benedetto XVI a quello del suo immediato predecessore, ma, ancora di più, il vero e proprio motivo di fondo del nuovo pontificato, che consiste nel declinare l'urgente necessità di una riunificazione e riappacificazione della fede e della ragione in un processo di reciproca purificazione.

In questo senso, perciò, seguendo questa linea programmatica di Benedetto XVI, credo che si debba fare lo sforzo di non separare la cornice teorica dal quadro contingente/applicativo ampiamente dispiegato nella *Caritas in veritate*, per tentare, piuttosto, di individuare tutti i punti di raccordo che legano l'una all'altro. Altrimenti, le indicazioni economiche, sociali, politiche rischiano - pur nella loro inedita ampiezza e importanza - di rimanere, per i più, immotivate. Come, per esempio, giustificare il principio di sussidiarietà? Come far condividere una visione sulla famiglia nel suo carattere oblativo e generativo se non si è in grado di tematizzare, anche laicamente, il senso di quell'*Evangelium vitae* cui Giovanni Paolo II ha dedicato un'enciclica, e di cui ha parlato Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*? Evidentemente, nel breve spazio di un'enciclica simili dimostrazioni non sono possibili. Né, forse, è compito di un pontefice metterne a punto le laiche ragioni culturali[3]; tuttavia, il senso della *Caritas in*

1) Il raccordo più evidente è con Paolo VI e con Giovanni Paolo II, ma, risalendo ancora prima, anche con i documenti conciliari, soprattutto la *Gaudium et spes*. Di Paolo VI viene citata soprattutto la *Populorum progressio*, ma anche la *Octogesima adveniens* e la *Humanae vitae*, di Giovanni Paolo II, soprattutto la *Sollecitudo rei socialis*, la *Centesimus annus*, la *Veritatis splendor*, il *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° della fondazione*. È citato anche Giovanni XXIII° e la sua *Pacem in terris*.
2) *Caritas in veritate*, 12, 15; d'ora in poi citata come *CiV*.
3) K. Wojtyla come è noto, prima di diventare pontefice, scrisse un testo di filosofia morale su questi argomenti, dal titolo *Amore e responsabilità*; gli stessi argomenti peraltro furono da lui ripresi costantemente nel corso del pontificato, anche se, ovviamente, in chiave più accentuatamente pastorale e dottrinaria.

veritate è appunto quello di stimolare ad una riflessione in questo senso.
D'altra parte, non possiamo nasconderci quanto precisamente la questione del rapporto fede-ragione sia un problema scottante oggi, sia dentro che fuori della Chiesa. Quale sia il ruolo di quest'ultima, se e in che misura i cattolici possano intervenire portando le proprie ragioni - umane, di fede? - nel dibattito pubblico, etico, bioetico, politico, economico, sociale in senso generale; o se, piuttosto, non si debbano limitare a testimoniare la propria fede vivendola all'interno delle proprie istituzioni, comunità, famiglie ecc., accontentandosi di darne testimonianza il più possibile autentica: queste domande, come sappiamo tutti, riempiono il dibattito politico-culturale odierno. Quella che si chiama in questione, molto spesso, da parte laica - in questo caso dovremmo dire laicista - è una presunta libertà per tutti di fare e dire ciò che si vuole senza imposizioni da parte di chi ha la ventura di vivere in un orizzonte di fede. Quasi che le ragioni della fede, in materia antropologica, non possano pretendere di incrociare alcuna verità umana.
Diciamo allora che il primo stimolo ricavabile dalla *Caritas in veritate*, alla luce dei precedenti discorsi e del quadro generale dell'insegnamento di Benedetto XVI, consiste nell'avviare una riflessione sulle modalità attraverso le quali portare in modo convincente al mondo esterno, al contesto socio-politico in cui si vive e lavora, i temi concreti enunciati dallo stesso pontefice, le soluzioni caldeggiate, le proposte avanzate. Il primo modo, il più immediato ed evidente, utilizzato dal Santo Padre soprattutto in questa enciclica, è quello di enunciare che, in Gesù Cristo, che è verità e carità, e nell'incontro che ciascuno di noi fa, nella fede, della sua Persona tramite la Chiesa (cf. *CiV* n. 12; *DCE*, n. 12[4]), ciascuno di noi può vedere in una luce corretta - appunto quella della carità - i problemi di questo mondo e lavorare per una loro soluzione.
Tuttavia, la 'cornice' della *Caritas in veritate* ci suggerisce continuamente la necessità di trovare anche le ragioni teoriche della verità di amore che Gesù Cristo ci indica come essenza della nostra fede in Lui, imparando a tematizzarle nella vita e nei problemi della vita quotidiana. Appunto addestrandoci a fornire ragioni che, se certamente fondate nella fede, sono tuttavia spendibili in modo pienamente laico. Se la ragione umana non potrà mai esaurire in se stessa tutte le motivazioni della fede, è anche vero che la fede ha bisogno della ragione per articolare il suo giudizio sul mondo.
Procediamo dunque in questo senso, analizzando la cornice che sostiene l'intera enciclica. Mi pare che la linea che ne emerge sia questa:al di là dell'identificazione, in Cristo, di verità e carità, esiste la possibilità di *giustificare razionalmente* la connessione teoretica verità/carità. Esiste, anche nell'uomo, nel dato antropologico, la possibilità di rintracciare un nesso di questo tipo, che rende ragionevole e conveniente orientare il proprio agire in questo senso, nel senso della carità nella verità. Ciò, inoltre, può essere reso *convincente anche per chi non crede*. Esiste perciò una verità spendibile apertamente, capace di diventare terreno d'incontro tra credenti e non credenti e/o persone di fedi diverse, verità in grado di illuminare concretamente le scelte e gli orientamenti pratici, che coinvolgono ogni aspetto della vita: politica, economica, sociale, familiare. Pur discendendo questa capacità di dire verità e fare carità dalla nostra fede in Gesù Cristo, i cristiani devono saper comunicare questa verità *anche* 'laicamente', con gli strumenti spendibili di un discorso culturale che

4) L'abbreviazione sta, ovviamente, per *Deus caritas est*, d'ora in poi citata così.

non sconfini immediatamente nel religioso (*CiV*, nn. 30, 33, 56). Direi che il senso dell'enciclica sta anche qui: nell'indicare le direzioni di un'ortoprassi in campo politico, sociale, economico, e suggerire poi ai laici cristiani di individuarne le ragioni teoriche e pratiche, in quella che è una vera e propria sfida che il pontefice lancia alla intelligenza e al cuore e dove l'una e l'altro si interpellano a vicenda.

Se questo è veramente il tema portante dell'enciclica, mi pare allora necessario affrontare prima di tutto il senso del nesso verità-carità per provare a offrire alcuni spunti di riflessione teoretica intorno al loro articolarsi; ciò anche per vedere quanto e come tale nesso sia comunicabile e fruibile anche dalla cultura odierna non cristiana. Una simile analisi, del resto, è del tutto conforme alla più volte ripetuta pretesa, da parte del Magistero, di proporre il cristianesimo come religione custode della verità dell'Uomo e non come interprete di una verità culturalmente situata (*CiV*, nn. 12, 55) Questo rapporto forte, fondativo, tra verità e carità, vera pietra angolare che deve ispirare la ragione pratica, è delineato da Benedetto XVI in alcuni punti - non molti - ma del tutto strutturali, in cui egli indica quale sia la fenomenologia ed il senso della loro interazione reciproca. Vediamo quali sono.
Non vi è fare senza sapere né senza amore (*CiV*, n. 30): non vi è carità senza sapere, anzi la prima richiede il secondo e viceversa. Il sapere non è mai solo opera dell'intelligenza. Inoltre, il fare è cieco senza il sapere e questo è sterile senza l'amore.
La carità è dono e anche la verità è dono e, anzi, la vita è incomprensibile senza leggervi la presenza del dono (*CiV*, n. 34) tema che il Santo Padre cita più volte dicendo, tra l'altro, che gli stessi uomini *sono* dono.
Ancora, verità e carità sono la struttura stessa dell'uomo, struttura che non è riconducibile esclusivamente a questi, ma che trova piuttosto la sua motivazione ultima in Dio (*CiV*, n. 52 - cf. anche n. 51).

Come si vede, da quanto sottolineato, esce un quadro abbastanza stringato di questo rapporto così fondamentale - appunto la cornice di cui parlavo prima - che però è in grado di sorreggere tutta l'analisi della dinamica sociale, economica, politica, componente il *corpus* di analisi e proposte avanzate dall'enciclica e di illuminarlo dall'interno. Vorrei far notare, inoltre, che la cornice teoretico-esistenziale del rapporto carità-verità procede analiticamente e per gradi sempre più a fondo nella dinamica del rapporto che strettamente le unisce, solo in seguito proiettandosi sulle dimensioni sociali, economiche e politiche. Prima si enuncia e verifica l'unità di amare, conoscere e fare; poi si sottolinea la gratuità della verità e della carità - nel dono che esse stesse sono; infine si passa alla notazione fondamentale che carità e verità *sono la struttura dell'uomo*, che discende dall'essenza stessa di Dio.
Passiamo allora ad esaminare questi punti uno per uno e vediamo come possano essere declinati anche *filosoficamente*, attivando la ragione critica e riflessiva, capace di individuarne i contenuti più profondi e più illuminanti.

1. Non vi è fare senza sapere né senza amore (CiV, n. 30)

Nella prima articolazione, verità-carità, si pone una questione basilare: l'unificazione di verità, amore e azione, in grado di orientare l'intero agire dell'uomo e,

dunque, di essere vero criterio di ispirazione per le scienze sociali, per la politica, per l'economia. La prima cosa che si esclude, quindi, è d'affidarsi ad un fare che sia pura prassi spontaneistica, occasionale, o ispirata esclusivamente all'utilitarismo e/o al soggettivismo. Fin da subito, Benedetto XVI pone dei paletti ben precisi, sostenendo che è Dio, in quanto Amore e Verità, ad essere la vera fonte di sviluppo della società, il suo vero indirizzo (*CiV*, n. 52) e sostenendo - come ha fatto in più occasioni - che una società che faccia professione di ateismo appunto per questo motivo non è in grado di fiorire. Ora il problema che possiamo porre è il seguente: l'idea della centralità di amore e verità per lo sviluppo di una società è totalmente nuova, è appartenente al cristianesimo in modo esclusivo e, dunque, condivisibile solo da chi si professa cristiano, oppure ha una sua leggibilità anche da chi non si riconosce in questa religione? Può cioè essere presentata come terreno d'incontro anche nei confronti dei "laici" (intesi nel senso italiano di persone che si pongono al di fuori del contesto culturale cristiano)? Se l'idea del Dio cristiano è più chiaramente comprensibile ai cristiani - il che è almeno sperabile se non sempre vero -, e dunque anche la dinamica Amore-Verità che ne rappresenta la natura dovrebbe esserlo, tuttavia occorre notare che il rapporto fare - amare - conoscere non è una novità speculativa del cristianesimo. È, invece, un rapporto che è stato percepito come fondamentale anche in epoca classica, pre-cristiana.

Tanto per fare un nome ed indicare una linea tra le più significative nella riflessione metafisica, Platone ha posto con gran chiarezza il nesso tra amore - eros - e conoscenza, *radicandola, grazie all'osservazione fenomenologica, nella struttura ontologica dell'uomo*. Per Platone, è vero amante non colui che vive nella fruizione immediata l'oggetto dell'eros[5], ma colui che *prima* sa che cosa è l'amore - che ama la bellezza dei corpi in generale - e *poi* si rivolge all'oggetto stesso dell'amore. Immediatamente il tema della conoscenza *veritativa e non puramente calcolante o misurante* è inserito in quello dell'amore in modo da renderlo quello che è, non puro movimento acquisitivo, ma avvicinamento consapevolmente veritativo a ciò che si ama. La forma più alta di amore, per Platone, è quella per la sapienza, perché la sapienza, il vero, è ciò che è più universale, che non è mutevole, che è capace della spiegazione più generale, *perché è in grado di comprendere la struttura dell'essere*. Ma, nonostante l'indubbio disincarnamento della realtà dell'eros da parte di Platone, il vero filosofo, colui che cerca la sapienza degli dèi, dopo che ha attinto alla verità, non si chiude nella contemplazione di questa, ma agisce, *per amore degli altri uomini*, per dare concretezza alla verità: l'ordine giusto delle cose. Come si vede, Platone ha già posto tutti i problemi principali: il collegamento di sapienza ed eros, la loro relazione reciproca, il fare che da questa scaturisce. Questo sarà, nella sua forma più alta, il fare dei filosofi in favore dei concittadini per la realizzazione della verità per la città: appunto, la giustizia.

La natura di eros - la molla originaria che muove tutto - sfugge così, nel pensiero di Platone, sia ad una sua irrealistica idealizzazione, sia allo sfiguramento della sua ri-

5) Platone, *Simposio*, 210 a-b. Cf. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press 1964, [trad. it cit. *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 43 e 55]. Rist analizza prima il *Simposio* e poi, utilizzando Platonic Eros di Armstrong, il *Fedro*.

duzione a pura pulsionalità. Quanto queste due letture deformate di eros abbiano avuto corso è appena il caso di ricordarlo, con gli stereotipi del romanticismo, da una parte, e, dall'altra, con la lettura antropologica puramente autoconservativa ed acquisitiva, da cui, pure, tanta parte della modernità fa scaturire la sola ragione dell'aggregazione politica[6]. Per Platone, al contrario, eros è interpretabile come la spinta costitutiva, irrefrenabile, che muove l'uomo ad uscire *all'esterno di sé*, spiegata, metaforicamente, con l'essere generato di Eros da "Risorsa e Mancanza" e con l'essere, di queste, la fusione. Non puro e semplice istinto acquisitivo, dunque, ma connubio inscindibile di amore e sapienza, capacità e carenza, desiderio di bene e bello assoluto, di accrescimento del bene e della bellezza, per rendere l'oggetto d'amore migliore e più bello[7].

Da qui emerge, tematizzato con grande finezza da Platone, un vero cardine del dato antropologico: precisamente a causa della nostra struttura ontologica composta di mancanza - Penia, la madre di Eros - e risorsa - Poros il padre di Eros -, gli uomini sono spinti inesorabilmente fuori di sé da una forza cui non si possono opporre. Tale forza, però, e qui sta l'insegnamento per l'oggi del pensiero di Platone, non si esaurisce in una spinta puramente acquisitiva, egoistica, che si limiti a colmare il vuoto costitutivo ereditato da Penia, ma, piuttosto, vuole conoscere ciò che ama, e ne vuole il bene, secondo la spinta di intraprendenza e il desiderio di conoscenza ereditato da Poros. In questa tensione unificante di spinte diverse si manifesta la natura cogente di Eros, che, in questo modo, costruisce e dà vita alla relazione tra l'amante e l'amato, e, *contemporaneamente*, si dispiega il senso più profondo del Bene platonico - verità dell'essere e tensione dialetticamente attiva tra l'infinitamente suscettibile di prendere forma - il molteplice indifferenziato - e l'unità. Come si vede, anche in Platone si intrecciano continuamente i temi della verità dell'essere e del bene, dell'amore e della necessità di andare oltre se stessi, verso l'altro da sé.

Amore creativo, dunque, sapienziale e relazionante del quale, evidentemente, non posso qui seguire l'intero percorso dimostrativo, ma la cui importanza possiamo ricordare per la storia del pensiero in generale, e per la formazione del primo pensiero cristiano e di Agostino in particolare, tacendo di pensatori precedenti come Mario Vittorino e Origene.

Ma oltre a questa riflessione, che colpisce direttamente ed in modo sorprendente nel cuore stesso del problema propulsivo-generativo e conoscitivo dell'amore, la linea socratico-platonica è centrale per un altro motivo. Essa, infatti, cogliendo la decisiva questione del radicamento *nell'uomo* del vero e del giusto - prima di tutto grazie all'analisi della fenomenologia dell'eros, di conseguenza proietta tale rapporto nell'analisi del tema generale dell'essere. Quest'ultimo, a sua volta, rinvia al tema del Bene, principio strutturante ed unificante "capace di trarre all'essere tutte le cose"[8]. Da qui, tutta la immensa riflessione intorno alla questione

6) Il riferimento qui è al pensiero politico moderno nato sotto il segno del contrattualismo, che teorizza il contratto come l'unico possibile strumento per coordinare e rendere compatibili le volontà atomistiche desideranti ad acquisitive che descrivono la nuova immagine antropologica.

7) Cf., J. M. Rist, *Eros e Psiche*, cit., p. 55.

8) Cf. *Repubblica*, 507, d - 508, d.

dell'esistenza e della consistenza del diritto naturale, non solo comprensibile alla ragione dell'uomo perché specchio di "un ordine della natura", ma, ancora di più, *comprensibile perché ontologicamente strutturante la natura dell'uomo orientata - dalla coscienza della propria mancanza e spinta dalla propria "risorsa" - verso un Bene che unifica.*

La precisazione impressa successivamente da Agostino alla riflessione platonico-plotiniana sta poi in questo: il diritto naturale è comprensibile alla ragione dell'uomo certamente perché rispecchia la struttura ontologica dell'uomo, ma questa, a sua volta, reca in sé impressa la logica interna della dialettica di essere, conoscere ed amare che *costituisce uno dei modi di pensare e di essere della Trinità*[9].

La conseguenza che possiamo trarre da questo spunto appena accennato, è che se è vero che il cristianesimo dà un Volto all'amore e, nella rivelazione, un contenuto alla sapienza, non è meno vero che anche l'uomo pre-cristiano arriva - sia pure in modo più limitato perché privo dell'esemplarità vivente del Cristo - alla conclusione del rapporto - stretto ed inevitabile - che lega queste tematiche, radicandole dentro l'uomo ed anzi, indicandole come il vero e proprio elemento costitutivo della sua stessa spinta esistenziale. Quello che voglio dire, perciò, è che una riflessione su questo tema - vero e proprio *prius* teoretico, come dimostra Platone - è percorribile anche in termini puramente "laici", che la prospettiva cristiana renderà ancora più significativi.

2. La carità è dono e anche la verità è dono (CiV, n. 34)

Il secondo punto della nostra cornice riguarda il tema del dono, tema eminentemente cristiano per l'evidenza della gratuità della creazione, del sacrificio di Cristo e della sua opera salvifica e dei doni - appunto - dello Spirito Santo. Potremmo anzi dire che, mentre le religioni naturalistiche sono tentativi di un'ermeneutica dell'esistente, le religioni monoteistiche sono le religioni della gratuità del dono. In modo particolare, però, come abbiamo visto, il cristianesimo. Se vogliamo pensare ad un autore che ha esaltato lo spirito di "carità" che regge l'intera creazione, pensiamo a Duns Scoto, il Dottore della carità, colui che meglio di ogni altro ne ha sottolineato il carattere essenzialmente gratuito. A proposito di questo tema, ciò che è interessante, a mio parere, è vedere che, dopo la caduta dei grandi sistemi metafisici, classici e moderni, trascendenti ed immanenti, dopo l'affanno in cui sono cadute le filosofie soggettivistiche e della differenza, una delle ricerche che va prendendo corpo è appunto quella che ha al proprio centro la filosofia del dono: penso non solo a coloro che finiscono poi per rinnegarne la vera natura, non riuscendo ad accettarne il carattere di gratuità assoluta, come Derrida, o a chi ne ha solo intuito l'importanza come Bataille, ma ad autori come Ricoeur e soprattutto Jean-Luc Marion che, nel suo percorso fenomenologico e post-metafisico, tenta la ricostruzione di un pensiero a partire appunto dalla essenziale gratuità dell'essere-donati che ogni uomo è. E questa filosofia è stata preceduta dalla sociologia del

9) Cf. Agostino, *Confessioni*, 13, 11, 12. Cf. anche *La Trinità* per le altre triadi che riproducono, nell'uomo, la dialettica trinitaria secondo Agostino.

dono, dall'antropologia del dono con Marcel Mauss, uno per tutti.
Dato per esaurito il pensiero dell'essere e i diversi tentativi di costruire sistemi universali, esauste le filosofie della differenza, della singolarità, della frammentazione soggettivistica, il dono diventa oggi uno degli assi teoretici portanti sui cui si cerca di ricostruire un'ermeneutica filosofica a partire dall'evidenza lampante della inspiegabile gratuità del nostro esser-ci.
Benedetto XVI a ragione sottolinea, dunque, quanto l'esistenza, senza il dono, sia incomprensibile, e ci invita, perciò, ad aprirci al significato razionale, filosofico, del dono, significato centrale *per ogni individuo*, e non solo per il cristiano. L'utilizzazione del tema del dono, infatti, non è solo un tentativo di spiegazione all'indecidibilità della questione filosofica di base: *perché l'essere e non piuttosto il nulla*. Il ricorso alla categoria ermeneutica del dono, mediante l'osservazione fenomenologica, colma piuttosto in modo originale un vuoto importante. L'esperienze della gratuità e del dono, infatti, - pur così intimamente presenti alla nostra percezione - sono comunemente tenute in poco conto dalla cultura dominante rispetto al criterio dell'utilitarismo, oggi sproporzionatamente dominante. Nella nostra vita, nella costruzione di criteri etici, di comportamento quotidiano, amicale, familiare, politico, economico, troppo spesso l'utilitarismo è considerato l'unico metro di giudizio, senza che questo rispecchi affatto la vera dinamica della realtà, permeata di elementi di gratuità ben più di quanto non si voglia riconoscere, a partire dall'esperienza della genitorialità. È innegabile, infatti, come più volte segnala Benedetto XVI in quest'enciclica, che la logica del dono, in contrasto con una cultura puramente soggettivistica, sia tuttavia parte integrante della relazionalità propria di ogni rapporto d'amore e, ancor prima, intrinseca alla logica stessa della creazione (*CiV,* n. 48). Possiamo dire però anche qualche cosa di più, e cioè che comportamenti meramente retributivi e calcolanti rendono asfittica e destinata a breve vita ogni dinamica relazionale di tipo interpersonale. Basti pensare ad una delle strutture di relazioni fondamentali cui spesso Benedetto XVI si riferisce ponendola a fondamento dell'intera società: quella della famiglia (*CiV,* n. 44). Una famiglia senza la logica del dono è destinata a fallire in tempi incredibilmente brevi. Ma il dono, in questo contesto, oltre ad essere gratuità, deve rispecchiare anche la verità. Deve cioè avere *un rapporto di conoscenza veritativa rispetto al contesto verso cui si applica*. Doni sproporzionati o eterogenei al contesto cui vengono elargiti possono avere effetti distruttivi, e l'esperienza empirica ci dà conferma realistica di questo dato. Anche in realtà più ampie come quella sociale, poi, il dono, per esempio sotto forma di azione di volontariato, costituisce un ingranaggio fondamentale per un armonico sviluppo della comunità politica.
Gli esempi potrebbero continuare a lungo: quello che voglio ribadire è che, anche in questo caso, *al di là del discorso religioso sul senso del dono, è possibile costruire un discorso puramente laico sul valore che esso ha nella costruzione di rapporti interpersonali, sociali e politici più soddisfacenti*.

3. Verità e carità sono la struttura stessa dell'uomo (CiV, nn. 51, 52)

Questo è il terzo punto della nostra cornice teoretica, quello che scende più in profondità e che costituisce il vero e proprio cuore del problema che ci siamo

posti: il senso non solo fideistico, ma anche razionale e culturale del nesso verità-carità. Di questo rapporto, in realtà, abbiamo già posto le premesse nel primo punto, facendo vedere che già Platone individuava come costitutiva dell'uomo una struttura fondamentale: quella del nesso tra Risorsa e Mancanza, le due divinità che danno vita ad Eros. Ora, al di là del racconto mitico di Diotima nel Simposio, incontriamo qui una verità ontologica fondamentale: l'uomo è mancanza, finitudine, ma è contemporaneamente spinta che non viene mai meno a trascendere questa mancanza. Nessuno è ontologicamente privo di questo composto di risorsa e mancanza. Chi è privo della volontà o capacità di rispondere alla corrente che si produce da questo composto, Eros, si trova in uno stato che descriviamo di vera e propria patologia: l'anaffettivo e l'accidioso, Hitler e Oblomov che, non a caso, nella totale ignavia che lo affligge, perde l'amore. Ma, come già insegnava Platone, ogni vero amore presuppone la conoscenza, il riconoscimento dell'oggetto verso cui si volge, altrimenti non ci troviamo di fronte ad un vero e proprio amore, ma alla manifestazione del desiderio di possesso. Per Platone, questo discorso si intreccia profondamente con la sua fondamentale meditazione sul tema del non-essere e della necessaria appartenenza di ogni ente alla diversità *come modo di relazione all'altro*. Ora, questa è la struttura ontologica di ogni individuo umano, struttura ambivalente, non totalmente conclusa in sé, ma aperta necessariamente all'altro, *appunto perché mancante, perché segnata da una spinta all'autotrascendimento*, e, come abbiamo visto, suscettibile di ricevere e offrire il dono, relazionale[10]. Non è un caso allora che tanta parte del pensiero moderno abbia cercato con tutti i mezzi di superare definitivamente la strutturale carenza che ci segna profondamente poiché essa è l'impronta incancellabile in noi della nostra creaturalità, della gratuità del nostro esserci: come direbbe Marion, del nostro essere *a-donati*. Ma rinnegare la nostra creaturalità vuol dire anche rinnegare la partecipazione all'*ordo amoris* da cui prende corpo e movimento la creazione, e chiudersi in quella che è la dimensione privilegiata da tanta parte del pensiero odierno individualista e a-relazionale, i cui effetti distruttivamente nichilistici si fanno però sempre più evidenti, rendendo la vita nella comunità sociale e politica quasi asfissiante.

Conclusioni

Tiriamo ora le conclusioni di questi brevi spunti teoretici, che rappresentano però, a mio parere, la chiave di volta del pensiero sottostante l'enciclica di Benedetto XVI. I problemi che avevo posto all'inizio di questa riflessione riguardavano il fatto se il rapporto verità-carità fosse declinabile anche razionalmente - filosoficamente - o se dovesse discendere unicamente dalla nostra fede in Gesù Cristo. Se tale rapporto potesse essere giustificato *in quanto riconosciuto come ontologicamente costitutivo dell'individuo umano, e se dunque ciò legittimasse il cristiano a utilizza-*

10) Anche la sociologia arriva alla conclusione della relazionalità come dato *sociologico fondamentale* nell'istituzione di rapporti reali e non fittiziamente costruiti intorno ad un individualismo autoreferenziale in realtà inesistente. In questo contesto la relazionalità prevede lo scambio circolare di doni, cf. su questo P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, 2007.

re liberamente questi argomenti per difendere le proprie convinzioni senza ritener scelta migliore vivere il proprio cristianesimo nell'intimità della propria coscienza, limitandosi ad una testimonianza silenziosa e privata di esso.
Ora è chiaro che i rapidi elementi di riflessione offerti per chiarire razionalmente quanto la fede ci rivela, non sono altro che spunti indicativi e certamente lacunosi. È pur vero, però, che sono indizi già consistenti del fatto che - poiché la nostra è fede nella verità e carità di Dio, e l'uomo, *tutti gli uomini, sono costituiti ontologicamente a sua immagine* - non possiamo esitare a cercare le tracce di tale incontro di verità e carità dentro noi stessi, dentro il nostro rapporto con l'altro immediatamente vicino e, allargando il raggio, dentro i rapporti sociali, politici, giuridici, economici, che si intrecciano tra individui umani. Questa indagine onto-antropologica dischiude alla nostra intelligenza - tramite categorie ermeneutiche assolutamente "laiche", sia pure illuminate da quanto fede e ricerca teologica possono aggiungere alla nostra comprensione - il fatto che il rapporto verità-amore è imprescindibile per una comprensione piena della nostra vita, delle nostre relazioni, dei rapporti sociali e politici che creiamo, *essendo questa la logica che governa la struttura costitutiva dell'umano*[11]. Ciò, d'altra parte, viene confermato a contrario in molti modi, perfino dalla contingenza odierna apparentemente più lontana da tali questioni metafisiche. I recenti, clamorosi fallimenti della finanza internazionale non dimostrano forse e in modo ultimativo che l'egoismo e la menzogna - la logica acquisitiva, individualistica, non relazionante che si è dispiegata drammaticamente, con esiti rovinosi, sotto i nostri occhi - sono disastrosi per tutti e anche poi chi pensa di trarre guadagno partendo da posizioni di assoluto predominio? Ancora, ogni guerra è una dimostrazione di quanto il dispiegarsi della conflittualità sia, in ultima analisi anche per i vincitori, un evento in contrasto stridente con le più profonde aspettative dell'uomo, indirizzate - nonostante le sue innegabili tendenze alla violenza, al disordine, alla sopraffazione - al raggiungimento della pace, della stabilità, ma, soprattutto, alla necessità di stabilire relazioni costruttive. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma uno degli elementi cardine della struttura di verità-carità riconoscibile dentro l'uomo è la necessità di questi di vivere, come si è appena detto, in relazione pacifica, dunque rispettosa della verità e della carità, con l'altro individuo umano, con ciò stesso smentendo il paradigma individualistico/conflittuale che, in gran parte artificiosamente, si è dilatato su tutta la cultura occidentale. L'individualismo radicale, infatti - che sta avvelenando nichilisticamente la nostra epoca - è palesemente controfattuale: chi mai è individuo bastante a se stesso? Chi nasce, vive, muore, in totale assoluta autoreferenzialità?
Ma voglio trarre anche un'altra conclusione: mi pare chiaro che una ricerca in questo senso ha qualche cosa da dire anche sull'ormai lungo dibattito intorno al

11) Molto rapidamente, rinvio qui alla linea agostiniana che, evidentemente, ispira questa mia riflessione. Il tema di fondo è quello della partecipazione necessaria di ogni ente alla dialettica trinitaria di amore-verità, dalla quale ogni cosa è tratta all'essere ed ha esistenza. Come dice a più riprese Agostino, ogni cosa che ha l'esistenza, *per ciò stesso*, non può non essere buona, poiché l'esistenza è la evidenza della nostra partecipazione all'essere e *all'ordo amoris* che struttura in profondità ogni cosa creata.

relativismo, ed alla necessità della verità di conformarsi alla contingenza storica, culturale, individuale. Le verità storiche certamente vanno tenute in conto, così come le sensibilità individuali, ma ciò che le può veramente illuminare e rendere efficaci e condivisibili è il loro essere rapportate al dato ontologico di una corretta antropologia.

Credo dunque che la molteplicità delle indicazioni pratiche di questa enciclica rappresentino in verità un incentivo energico a compiere uno sforzo teoretico - con tutta l'umiltà del caso - per riempire di contenuti idee come "bene comune", "sussidiarietà", "relazionalità", "famiglia", "società civile", ecc. alla luce di una ragione orientata dalla riflessione teoretica ed ispirata dall'analisi della costituzione ontologica dell'uomo.

GABRIELLA COTTA
Ricercatrice di Filosofia politica presso l'Università di Roma "La Sapienza"
gabriella.cotta@fastwebnet.it

Per una economia capace di gratuità
Una rilettura del mercato alla luce della *Caritas in veritate*

di LUIGINO BRUNI

> «Che cosa sono, a che cosa servono, che significano, e quanto valgono il lupo a Gubbio e per Gubbio, o le colombe e le cornacchie a Bevagna e per Bevagna? La rinuncia al denaro consente l'emersione nel discorso di un loro valore differente da quello raffigurabile in termini monetari […] Questo valore, non esprimibile con le monete, è un valore misterioso. […] La povertà di Francesco, e questo sconvolge i suoi contemporanei, sembra consentirgli di scoprire qualcosa di questo mistero: di rivelare alcuni aspetti del pregio di quanto e di quanti si trovano altrove rispetto ai codici della convivenza ecclesiale, municipale, comunale, nobiliare, mercantile, militare».
> (G. Todeschini, *Ricchezza francescana*).

1. Quali novità dell'Enciclica in economia?

Alcune encicliche hanno segnato delle tappe epocali. La *Rerum novarum* diede voce a tutto un movimento culturale e sociale che cercava una risposta alla crisi posta dalla questione sociale generata dal primo capitalismo industriale. La *Quadragesimo anno* rappresentò, in un momento oscuro per l'Italia e per l'Europa, un grido di libertà e di fraternità simboleggiato dal "principio di sussidiarietà", che risuonò come un programma di liberazione civile in quell'età buia. La *Populorum progressio* in una fase di contestazione sociale e culturale, che già denunciava i limiti del capitalismo di seconda generazione rappresentò per un'intera generazione che usciva dal Concilio Vaticano II, dentro e fuori la Chiesa, un manifesto per un impegno sociale, economico e politico.
La *Caritas in veritate (CiV)* è un altro evento che scandisce la storia dell'oggi. L'ultima enciclica di Benedetto XVI deve essere salutata con gioia e speranza da chi opera nell'ambito civile, economico o politico. Essa rappresenta, allo stesso tempo, una continuità con l'insegnamento sociale della Chiesa, e una importante innovazione (sulla quale si dovrà riflettere molto nei prossimi anni).
Innanzitutto il Papa invita già nelle prime righe della lettera a superare una delle contrapposizioni più radicali delle nostra società, quella cioè tra l'ambito o la logica del dono e della gratuità, e l'ambito o la logica del mercato. Questo bisogno di unità è il cuore del messaggio della *CiV* e ne rappresenta un punto di straordinaria forza profetica. Niente come la gratuità è assente oggi dal dibattito economico, dai mercati e dalle imprese. Chi parla di gratuità in economia viene preso per ingenuo, mistificatore ("che ci sarà sotto?"), e in ogni caso dannoso per il funzionamento dei mercati e delle imprese.
Da questo punto di vista possiamo ritrovare una profonda coerenza tra la prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*, e la *CiV*. Lì il Papa da poco eletto sottolineava la forte unitarietà dell'amore umano: l'amore è, al tempo stesso, uno e

molti. L'amore è amore erotico, amore amicale, amore agapico, ribadendo la non opposizione ma la potenziale armonia tra le varie forme dell'amore, e della reciprocità. Amori diversi, ma ognuna delle tre forme risponde ad una chiamata all'amore; al tempo stesso, il dono dell'agape è amore sostenibile e pienamente umano se ha la passione e il desiderio dell'eros, e la libertà della philia. Solo un amore a più dimensioni è davvero amore cristiano, e quindi pienamente umano.
È infatti questa stessa esigenza di coerenza e di pensiero non dicotomico che ritroviamo nella *CiV*. Un dono non è un contratto: nondimeno possono essere entrambi forme di buona reciprocità (come possono essere, entrambi, forme di cattiva reciprocità, quando il contratto nasconde sfruttamento del debole, e il dono-*munus* maschera rapporti di potere e di dipendenza).

2. Che cos'è, *veramente*, la gratuità?

La cultura oggi dominante legge la gratuità in modo scorretto e fuorviante. Da una parte essa viene confusa (snaturandola) con il "gratis" o con la filantropia. Dall'altra, il dono è confuso con il regalo o con il *gadget* delle imprese, i quali svolgono la stessa funzione del "vaccino": inseriscono nel corpo un pezzettino del virus che vogliono combattere. Immettendo nella società dei "pezzettini" di dono, in realtà ci si immunizza dal dono-gratuità, tragico e doloroso, di cui la società dei consumi ha paura e da cui vuole difendersi.
Infatti, come ci ricorda il Papa, la gratuità rimanda a *charis*, grazia. La gratuità è grazia, è dono non solo per chi riceve atti di gratuità, ma anche per chi li compie, poiché la capacità di amare gratuitamente è sempre qualcosa che accade in noi e ci sorprende sempre, come quando siamo capaci di ricominciare dopo un grosso fallimento o di perdonare davvero gravi errori degli altri. È questa gratuità che il mercato capitalistico non conosce, e che invece questa enciclica ci chiama a mettere al centro anche dei nostri rapporti economici, politici, sociali. Dove sembra impossibile, ma dove già sono in tanti a viverla, nell'economia «civile e di comunione» (n. 46).
L'economia civile è quell'insieme di esperienze, e oggi anche di teorie economiche, che nascono dal primato del principio di reciprocità e del principio di gratuità. Essa include le tante esperienze dell'economia sociale, ma anche quelle imprese, ordinarie o commerciali (spa, società di persone, imprese individuali […]) che, operando nei mercati, si ispirano a tali principi. È questo il caso del progetto dell'Economia di Comunione, nato nel seno del Movimento dei Focolari nel 1991, ma che oggi si estende ben al di là di esso. Le imprese che aderiscono all'Economia di Comunione (o EdC) si impegnano ad informare alla cultura del dare e della reciprocità l'intera vita e missione aziendale, e destinano i loro profitti secondo tre scopi: l'aiuto a persone svantaggiate, la formazione ad una cultura di comunione, e lo sviluppo dell'impresa stessa. L'EdC dà poi vita a dei "poli produttivi" in diversi paesi del mondo, con lo scopo di proporre dei laboratori di questa nuova economia, a servizio di tutta l'economia civile.
Si comprende allora perché il Papa inviti fortemente a superare la distinzione tra "non-profit" e "for-profit": non esistono ambiti o settori della gratuità, ma ogni impresa, al di là della sua forma, è chiamata alla gratuità. E sempre da questa prospettiva si comprende anche perché Benedetto XVI ci ricordi che il profitto non può

e non deve essere lo scopo dell'impresa, ma solo uno tra tanti elementi, non certo il più importante, del progetto-impresa.
Rilanciando la gratuità nell'economia, l'enciclica richiama allora il mercato alla sua vocazione d'incontro tra persone libere e uguali ed è una critica radicale al capitalismo (proprio per questo il termine non è mai citato nel testo). Salveremo il mercato e il suo portato di civiltà solo superando questo capitalismo, verso un'economia civile e di comunione.
L'economia civile non è *solo* gratuità (ha altri principi co-essenziali), ma la gratuità è una sua dimensione fondante e identitaria - non c'è economia civile *senza* gratuità. Per questo suo essere dimensione fondativa dell'umano, la gratuità è un concetto estremamente difficile da definire rimanendo all'interno della dimensione economico-sociale. È anche questa difficoltà che spiega perché nella letteratura sociale, soprattutto quella economica, non troviamo una riflessione sistematica sulla gratuità. Si incontrano, e sempre più, parole semanticamente confinanti come dono, altruismo, reciprocità, ecc., ma la gratuità resta lontana, spesso fraintesa o ridicolizzata.
Innanzitutto, possiamo affermare (in cerca di alcuni tratti definitori) che abbiamo a che fare con la gratuità tutte le volte che un comportamento è posto in essere per motivazioni intrinseche, e non primariamente per un obiettivo esterno al comportamento stesso. Quando si attiva la dimensione della gratuità, la strada da percorrere è importante quanto la meta da raggiungere. La motivazione intrinseca è condizione necessaria, sebbene non sufficiente, perché si possa parlare di gratuità o di comportamenti umani (solo l'umano conosce il gratuito) ispirati a gratuità. La categoria antica che più dice che cosa è la gratuità è *agàpe*. Neanche l'*agàpe* è *solo* gratuità, ma non c'è comportamento ad essa ispirato senza gratuità. Questa condizione necessaria serve già a distinguere la gratuità dall'altruismo o dalla filantropia, che possono essere anche esperienze senza gratuità. Il dono può essere gratuità, come può essere una esperienza di non-gratuità quando nel dono prevale la dimensione dell'obbligo, del *munus*. Una parola che anche coglie questa dimensione "necessaria" della gratuità è *innocenza*, quella dimensione che troviamo soprattutto nei bambini: il bambino che gioca senza nessun altro scopo che non sia il gioco stesso esprime questa dimensione della gratuità. La condizione sufficiente perché si possa parlare di gratuità è l'orientamento intenzionale dell'azione verso il bene: questa condizione sufficiente può escludere dall'esperienza della gratuità il bambino che gioca (non basta essere bambini per vivere la gratuità, ma è necessario recuperare questa dimensione del bambino da adulti). Il "bene" non va poi inteso necessariamente come "bene dell'altro" o altruismo, ma in modo più generale ed ontologico. Gratuità, ad esempio, è anche il comportamento di quella persona anziana che, sebbene viva sola, si riassetta bene il letto, e si prepara il pranzo con cura, per esprimere la propria dignità di persona.

3. L'arte della gratuità

Nell'enciclica, Benedetto XVI utilizza le espressioni "dono e gratuità" normalmente come sinonime, e anche qui ritroviamo una innovazione rispetto alla scienza economica contemporanea (e per certi versi anche rispetto alle scienze sociali in generale), per le quali il dono è normalmente associato nelle società moderne al

comportamento altruistico o filantropico, e in generale ad un contenuto (ad un "che cosa") dell'azione umana.
Il dono che ritroviamo nell'enciclica è soprattutto un *darsi*, un donarsi della persona, che quindi attiene prima all'essere e poi all'agire, un'azione che può assumere varie forme: è quindi una modalità dell'azione, un trascendentale (direbbero i medioevali), un "come" si agisce. Inoltre, la gratuità è prima un accogliere e solo dopo un fare. È questo infatti il significato più vero, a mio parere, della gratuità-dono, che fa sì che la gratuità la possiamo e dobbiamo trovare nello svolgimento di ogni tipo di azione, anche nell'esercizio del doveroso, nel contratto, nel mercato, nell'impresa.
Il dono-gratuità non è quindi il *gadget*, lo sconto, i regali, i punti delle *fidelity card*, che sono il "dono" che normalmente conosce il mercato tradizionale, e che in genere non ha nulla della gratuità e della sua natura tragica e dolorosa. La gratuità vera mi pone, infatti, di fronte all'altro senza mediatori; mi rende vulnerabile, poiché la gratuità si pone al di qua del calcolo delle equivalenze e delle garanzie. La vera gratuità è sempre potenzialmente una ferita. Anche per questa sua natura tragica, la modernità ha espunto la gratuità dai mercati e dall'economico, accontentandosi di categorie più innocue e trattabili.
Dimensioni di *questa* gratuità le ritroviamo, ad esempio, in due autori molto diversi tra di loro, ma accomunati da una grande esperienza di dolore: Primo Levi e Pavel A. Florenskij. Ricordando la sua esperienza del lager, Primo Levi scriveva:

> «Ma ad Auschwitz ho notato spesso un fenomeno curioso: il bisogno del "lavoro ben fatto" è talmente radicato da spingere a far bene anche il lavoro imposto, schiavistico. Il muratore italiano che mi ha salvato la vita, portandomi cibo di nascosto per sei mesi, detestava i tedeschi, il loro cibo, la loro lingua, la loro guerra; ma quando lo mettevano a tirar su muri, li faceva dritti e solidi, non per obbedienza ma per dignità»[1].

Tirar su "un muro dritto" per dignità è espressione di gratuità, poiché dice che esiste negli altri, in se stessi, nelle cose, anche nei "muri", una vocazione che va rispettata e servita, e mai asservita ai nostri interessi.
Anche questa è l'*arte della gratuità*, come la definisce il grande teologo russo Pavel Florenskij nel *gulag* di Solovki, pochi mesi prima di morire fucilato:

> «Nella mia vita le cose sono andate sempre così. Nel momento stesso in cui riuscivo a possedere una certa materia, ero costretto ad abbandonarla per motivi indipendenti dalla mia volontà e dovevo iniziare ad affrontare un nuovo problema, sempre partendo dai suoi fondamenti, per spianare una strada che non sarei stato io a percorrere. Forse in questo si nasconde un significato profondo, dato che questa situazione si ripete sempre, nel corso di tutta la vita: l'arte della gratuità» (da una lettera dell'11 maggio 1937)[2].

1) *L'uomo salvato dal suo mestiere. Intervista di Philip Roth a Primo Levi*, in P. Levi, *Conversazioni e interviste*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997, p. 85.
2) P. A. Florenskij, *Non dimenticatemi*, Mondadori, Milano 2009, pp. 397-398.

Spianare strade che non si percorreranno, o vivere con distacco e castità il proprio lavoro, credo sia una splendida definizione dell'arte della gratuità: l'arte più difficile da imparare, ma quella da cui dipende molto, forse tutto, della fioritura di una esistenza.
Le esperienze economiche improntate a questa gratuità sono allora importanti tentativi di valorizzare la funzione civilizzatrice e liberatrice del mercato senza però abdicare alla gratuità, e alla sua natura tragica. In tali esperienze si sperimenta sempre una tensione vitale tra "ferite" e "benedizioni": chi dà vita ad una cooperativa sociale, o ad una bottega del Commercio Equo e Solidale, vive una vita più felice ma, al contempo, soffre di più, perché nell'incontro sempre tragico, ma sempre sorprendente con l'altro, non ha vie di fuga nella gerarchia immunizzatrice o nella lettera del contratto.
Ecco perché la gratuità non va invece contrapposta al doveroso, o al contratto.

4. Il valore della gratuità

Per renderci conto di quanto valga la gratuità, basti pensare che ciò che rende l'amicizia, l'amore, la preghiera e la bellezza, i beni più preziosi della nostra vita, è proprio il loro essere essenzialmente *faccende di gratuità*. Infatti, se ci pensiamo un attimo, è proprio la gratuità che fa un amico "vero" diverso da un "amico" opportunista; che rende una famiglia diversa da un insieme di scambi di beni e servizi; un'opera d'arte non solo una merce; e la preghiera diversa dalla magia o dalla superstizione. Tutti sappiamo, quindi, cos'è la gratuità sul piano dell'esperienza concreta; tutti la cerchiamo e soprattutto soffriamo quando la smarriamo in noi, negli altri, o quando viene tradita.
Molte esperienze di economia sociale hanno la loro forza propria nella valorizzazione della gratuità: perché non nascono che per "vocazione" hanno proprio lo specifico sapore della gratuità, perché forse solo ciò che nasce da una vocazione interiore può essere davvero gratuito, perché davvero libero. Infatti, solo dove abita la libertà c'è gratuità, e solo la gratuità è veramente libera.
La gratuità è, quindi, una di quelle parole "profonde" che sono, al tempo stesso, particolari e universali, come "bellezza", "amore", "verità", "libertà", o "comunione". Queste parole hanno in comune proprio la caratteristica che in ciascuna sono contenute anche le altre: una vita buona *non è solo bellezza*, verità e libertà, ma, al tempo stesso, libertà, verità e bellezza *da sole* dicono l'essenza di una vita buona, che è tale solo se in comunione con gli altri e con la natura.
La cultura della modernità ha cercato di relegare la gratuità nella sfera privata, espellendola decisamente dalla sfera pubblica. In particolare l'ha espulsa dalla sfera economica: all'economia bastano i contratti, gli incentivi, le buone regole e gli interessi. La gratuità non è oggi una parola dell'economia, al punto che si cerca sempre più di sostituirla con le merci, riempiendoci di cose quando avvertiamo la mancanza della gratuità (cioè di rapporti interpersonali genuini) nella vita delle nostre città.

Conclusione

Questa gratuità in realtà è presente già nel titolo dell'enciclica, in quella c*aritas*, che nei primi tempi del cristianesimo veniva anche scritta *charitas*, per sottolineare che era la traduzione ad un tempo di *agape* e *charis*. E se *charitas* è anche *agape*, è cioè l'amore tipico del cristianesimo, allora nel titolo dell'enciclica troviamo in *nuce* anche un'altra parola importante dell'enciclica: *reciprocità*, poiché l'amore cristiano è sempre un *amatevi* l'un l'altro, (il comandamento nuovo di Gesù: l'amore reciproco). Infatti, sebbene la gratuità sia una condizione necessaria di ogni azione autenticamente umana, essa non è da sola sufficiente a garantire la pienezza dell'umanesimo cristiano: occorre arrivare alla reciprocità.
Se la gratuità è *charis*, una dimensione che può e deve accompagnare ogni azione autenticamente umana, allora non è necessario "lasciare" l'ambito economico ed "entrare" nell'ambito sociale quando questo dono fa la sua comparsa nella sfera economica (come alcune recensioni critiche dell'enciclica, ancorate ad una visione dicotomica mercato-dono, hanno sostenuto), poiché se la dimensione tipica dell'umano è la sua apertura alla gratuità, e se l'economia è attività umana, allora una economia veramente umana non può prescindere dalla gratuità, perché quando ciò accade, si esce al contempo dall'umano e dall'economico.

LUIGINO BRUNI
Professore di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e presso l'Istituto Universitario Sophia
luigino.bruni@unimib.it

Potere, politica e verità nella *Caritas in veritate*

di NICOLÒ BELLANCA

1. Un carisma al "cuore" della Chiesa

Le encicliche di Benedetto XVI *Deus caritas est* (2006) e *Caritas in veritate* (2009) rivelano entrambe, ai miei occhi di lettore esterno, una certa sintonia con il carisma spirituale e con l'elaborazione culturale del Movimento dei Focolari: basti osservare, al riguardo, che nell'enciclica ultima viene espressamente menzionata l'Economia di Comunione.
Non ho, personalmente, alcun adeguato elemento d'informazione per spiegare questa sintonia; mi limito, come osservatore, a constatare che molta strada è stata percorsa, dai tempi in cui il messaggio di Chiara Lubich era accolto con resistenze. Trovandosi, dunque, il Movimento dei Focolari, oggi, di fatto, nel "cuore" della riflessione più autorevole che la Chiesa svolge su se stessa e sul mondo, il suo compito è, con paradosso solo apparente, più difficile che nel passato.
Mentre, qualche decennio addietro, esso era impegnato a introdurre temi e problemi che si tendeva a trascurare, adesso gli eredi di Chiara debbono fare di più: essendo già sulla "frontiera" della riflessione, è loro compito - mi permetto di osservare - spingere ancora più avanti questa frontiera, o scoprirne altre.
Misurarsi con ulteriori temi e problemi, prendendo le mosse dall'orizzonte acquisito dal Movimento e corroborato dalle due encicliche, è dunque l'impegno che chi mi ospita ha davanti a se. Ovviamente, affrontare un simile compito richiede apertura intellettuale nei riguardi delle critiche costruttive, nonché il coraggio di ridiscutere i provvisori punti di approdo. Credo che stia in queste esigenze la ragione del dibattito di oggi, e in particolare dell'aver invitato anche un non credente, come io sono.
Inizio dal saggio che Luigino Bruni dedicò, ad un anno dalla sua pubblicazione, a *Deus caritas est*. Egli scriveva:

> «L'amore è amore erotico, amore amicale, amore agapico. […] Per la prima volta da un papa viene ribadita la non opposizione, bensì la potenziale armonia, tra le varie forme dell'amore. [Questa tesi] ha le potenzialità per diventare un evento epocale per il dialogo tra dottrina sociale della Chiesa e scienza economica»[1].

Condivido il commento e annoto che Bruni sta in questo saggio accostandosi all'enciclica del 2006 dal punto di vista dell'impatto che essa può avere sui dibattiti delle scienze sociali. Laicamente, desidero avvicinarmi all'enciclica del 2009 con il medesimo atteggiamento. *Caritas in veritate* è un'enciclica sociale che esplici-

1) L. Bruni, "*Deus caritas est.* Una rilettura ad un anno di distanza", *Nuova Umanità*, 2/2007, p.141.

tamente dialoga con, e interviene su, dibattiti interni alle attuali scienze sociali. Con grande rispetto, mi propongo qui di svolgere alcuni commenti *come se* fossi esclusivamente davanti a un'elaborazione di scienze sociali. Sono consapevole di quello che trascuro. Eppure ritengo che il mio atteggiamento, o quello di Bruni nel testo menzionato, siano parziali ma legittimi e utili.

2. Relazionalità "negativa" e economia "politica"

Toccherò rapidamente due punti tra loro connessi:
- l'esigenza di affiancare all'analisi della relazionalità nelle attività economiche, un'indagine della relazionalità "negativa": quella che implica il potere di qualcuno su qualcun altro;
- l'esigenza di affiancare all'importante analisi delle forme di economia civile, una rinnovata indagine delle forme della politica, così locale come globale.

A lungo, la scienza economica ha rimosso i nodi cruciali dei processi di socializzazione: per un verso ha eliminato la relazionalità, per l'altro verso ha finto che tutti gli "agenti economici" cooperino su un piede di parità, ovvero che non vi siano rapporti di potere tra loro.
La riflessione tipica del Movimento dei Focolari, e anche l'enciclica, si soffermano densamente sul nodo della relazionalità. Ciò è pregevole e prezioso. Non approfondiscono invece ancora il nodo del potere.
Qualcuno esercita un potere quando ha l'abilità di trasferire un suo costo su altri. Nelle nostre società le asimmetrie di potere sono gigantesche e negano a molti la possibilità di una vita dignitosa e di una propria ricerca della felicità. Da dove scaturiscono le maggiori asimmetrie di potere? Una risposta che a me sembra persuasiva è che esse nascono in larga misura nel seno delle attività economiche. *Caritas in veritate* esprime, al riguardo, una posizione appena abbozzata. Vediamo meglio.

2.1 Il ruolo del mercato

> «Il mercato non è […] di per sé il luogo della sopraffazione del forte sul debole. La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse *ipso facto* la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia [?] lo può indirizzare in tal senso»
> (n. 36, punto interrogativo aggiunto).

Ma il mercato esprime "naturalmente" asimmetrie di potere. Per esprimere il punto, confrontiamo la gara di mercato con la gara sportiva. In una gara sportiva, il più dotato o il più bravo vince il premio, ma ciò non gli dà la possibilità di partire da una posizione di vantaggio nella gara successiva. Tutti partono dalle stesse condizioni ad ogni stadio del gioco. Non così avviene, invece, nella gara di mercato, dove il vincitore del primo giro è posto nelle condizioni di modificare a proprio favore le regole del gioco. Possiamo chiederci: quali sono i mercati storicamente reali che si sono riprodotti al di fuori della dialettica forte-debole?

2.2 Il ruolo della razionalità strumentale

In molti luoghi, l'enciclica attacca l'angusto presupposto antropologico secondo cui l'uomo sarebbe grettamente egoista e mosso da una esclusiva razionalità strumentale, mentre piuttosto molto contano altre forme di razionalità. Ma un'interpretazione generosa/adeguata dei migliori scienziati sociali, porta a un'altra tesi: *poiché* sono diffusi i nessi di potere, i soggetti usano (dentro tali nessi) una razionalità strumentale. Dobbiamo capire sotto quali condizioni realistiche, i nessi di potere si attenuano e ai soggetti *diventa possibile* coltivare altri obiettivi e altre modalità di azione.

> «Nelle condizioni di interdipendenza contano le asimmetrie di potere e all'azione pertiene, necessariamente, un'ineliminabile dimensione strumentale (strategica). È vero in *tutte* queste situazioni ciò che vale per la politica: un attore politico può essere motivato da ideali o comunque da credenze non strumentali. Tuttavia, se vuole impegnarsi in politica *deve pensare strumentalmente*; deve cercare di stimare le probabili conseguenze del suo agire al fine di massimizzare il sostegno e minimizzare l'opposizione alle varie strategie politiche alternative»[2].

Sarebbe dunque forse opportuno rovesciare l'approccio: non già lamentare che l'analisi lascia fuori le forme non-strumentali di azione, bensì riconoscere che, in ogni contesto organizzato di scelte strategicamente interdipendenti, le azioni strumentali sono inevitabili. Da lì, dalla "durezza" dei nessi di potere, inizia l'analisi dei percorsi di apertura alla cooperazione e a più ampie motivazioni del fare.

2.3 Il ruolo del profitto

«Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato ad un fine che gli fornisca un senso *tanto sul come produrlo* quanto sul come utilizzarlo» (n. 21, corsivo aggiunto). Questo punto importante si perde nel seguito. In particolare, nel capitolo quarto si discorre, in sostanza, soltanto di modalità redistributive (degli utili e/o dei profitti) "socialmente responsabili", o "solidaristiche", o "di comunione". Ma trascurare la "produzione del profitto" significa non aprire la *black box* dell'impresa, e quindi non rispondere a domande come queste:

1. *Che potere hai?*
2. *Da chi lo hai avuto?*
3. *A favore di chi lo eserciti?*
4. *Davanti a chi ne sei responsabile?*
5. *Come possiamo liberarci di te?*

L'indagine da me condotta sul Polo Lionello mostra l'urgenza di questa prospettiva [3].

2) A. Panebianco, *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 95. Panebianco riporta anche il pensiero di H. Meadwell.
3) N. Bellanca - R. Libanora - E. Testi, *Il Polo Lionello come distretto dell'economia civile?*, in corso di pubblicazione in *Impresa sociale*, 2009. Una versione più ampia è *Un esperimento di distrettualizzazione dell'economia civile*, working paper 14/2009 del DSE di Firenze.

2.4 Il ruolo del bene comune

Un concetto-cardine è quello di "bene comune", distinto dalla somma di beni privati così come dal bene pubblico. Il "bene comune", come scrive Zamagni, si realizza quando «l'interesse di ognuno si realizza assieme a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato), né *a prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico)»[4].
Ebbene, qual è una microfondazione realistica del bene comune? *Se assumiamo* che il mercato sia neutro in termini di nessi di potere, e *se trascuriamo* il modo di produzione del profitto, allora possiamo modellizzare in tante eleganti varianti la genesi del bene comune, senza che alcuna di tali varianti affronti la durezza della difficoltà: che gli incentivi dei singoli possono divergere da quelli del gruppo. Una difficoltà che sta al cuore della riflessione delle scienze sociali, lungo gli ultimi decenni, ma in effetti da secoli.

2.5 Dal politico al civile?

Eccoci al secondo punto: l'attenzione all'economia civile non rischia di trascurare, in senso alto, l'economia *politica*?

> «Il documento è soprattutto segnato da una forte sfiducia nei confronti delle istituzioni, della politica e dello Stato: il vero passaggio innovativo rispetto alla tradizione della *Rerum novarum* e della *Populorum progressio* è la tesi che l'attività redistributiva dello Stato non sarebbe più sufficiente per promuovere lo sviluppo e l'affrancamento dei più deboli (n. 39). […] La prospettiva è quella di partire dal basso "salvando" il mercato promuovendo il terzo settore, la responsabilità sociale delle imprese, forme cooperative e mutualistiche, associazioni di consumatori responsabili, mondo del *non profit*, finanza etica. […] Siamo davvero sicuri che la via proposta sia una soluzione alle contraddizioni del mercato e della globalizzazione?»[5].

Non rischia la Chiesa di autoemarginarsi in una sorta di dimensione post-politica, che è poi in effetti pre-politica? La politica non finisce con le odierne difficoltà degli Stati-nazione, dei sindacati e dei partiti di massa… Invocare il principio di sussidiarietà, quale strumento in grado di creare ponti tra microlivelli e macrointerventi, e quindi in grado di saldare il civile e il politico, non credo sia una risposta bastevole. Consideriamo ad esempio la versione economica del principio di sussidiarietà:

> «il principio della priorità al livello decentralizzato dovrebbe essere adottato da ogni società consapevole dell'insostenibilità dell'attuale economia globalizzata. Ogni produzione che può essere realizzata su scala locale e al fine di soddisfare bisogni locali dovrebbe essere realizzata localmente»[6].

4) S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, p.12.
5) E. Barucci, *Caritas in veritate: le contraddizioni di un ritorno all'etica in economia*, in «Nel Merito», 31 luglio 2009.
6) S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007, p.133.

L'ostacolo insormontabile che questa prospettiva incontra è costituito dai beni e "mali" pubblici globali[7]. L'accesso universale all'istruzione di base e alle cure mediche, la pace e la sicurezza mondiale, la gestione delle maggiori risorse naturali, la stabilità finanziaria, l'efficienza internazionale dei mercati, la disponibilità di arene per negoziazioni multilaterali tra Stati e tra attori privati, l'armonizzazione di regole e istituzioni, sono alcuni tra i più auspicabili beni pubblici globali. Come può la fornitura e il finanziamento di tali beni cadere sotto il principio di sussidiarietà? Come possono quei beni essere offerti da una qualche società civile, locale o transnazionale?

3. Verità assoluta e "ismi"

Nel n. 26 si afferma che il relativismo non aiuta il dialogo interculturale, «un dialogo che, per essere efficace, deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori». Tuttavia, un dialogo è autentico se, mediante esso, ciascun partecipante *può cambiare*, ossia se ognuno è *alla ricerca* della verità. Quale dialogo può aversi se qualcuno inizia (e finisce) ritenendosi depositario della Verità assoluta? In una lettera a Marcello Pera, apparsa sul *Corriere della sera* del 23 novembre 2008, Benedetto XVI riconosce che «un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge […] il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo». Pertanto, annota Maria Turchetto, un cattolico non può mettersi

> «a discutere con ebrei e musulmani [sulla natura delle rispettive posizioni dottrinarie]. Se invece si confronta sulle "conseguenze culturali" delle rispettive religioni in termini della posizione della donna nella società, ruolo della famiglia, valore del matrimonio, compiti della scuola e della sanità, limiti della ricerca scientifica, senso della vita e della morte, allora, come osserva il papa, "il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari"»[8].

La domanda è: può realizzarsi un effettivo dialogo quando esso riguarda soltanto le implicazioni di dogmi a loro volta indiscutibili e non-dialoganti? Soprattutto, può un simile dialogo dimidiato aprire alla "ferita dell'altro"?[9]
Un esempio eloquente di questa difficoltà lo incontriamo nell'enciclica del 1998

7) «I beni pubblici globali sono beni pubblici i cui benefici - o costi, nel caso di "mali" quali il crimine e la violenza - si estendono su regioni e nazioni, su gruppi ricchi e poveri della popolazione, e anche sulle generazioni». I. Kaul - P. Conceicao - K. Le Goulvel - R. U. Mendoza, *Why do global public goods matter today?*, in I. Kaul, P. Conceicao, K. Le Goulvel, R. U. Mendoza, a cura di, *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, Oxford University Press, New York 2003, p.3.
8) M. Turchetto, "Editoriale", *L'ateo*, 5 (2009), p. 3.
9) «Solo un "corpo a corpo" con l'altro in carne e ossa e l'accettazione della ferita che questo combattimento può procurarci possono ristabilire un nuovo legame sociale, una nuova fraternità che ancora non sappiamo intravedere». L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007, p.198. Qui il nesso intersoggettivo è dialogico in quanto, radicalmente, chiama in causa le identità di ciascuno, non le mere "conseguenze culturali" di identità cristallizzate.

Fides et ratio di Giovanni Paolo II. Essa svolge un lungo attacco contro grande parte della filosofia del XX secolo. «Non è esagerato affermare che buona parte del pensiero filosofico moderno si è sviluppato allontanandosi progressivamente dalla Rivelazione cristiana, fino a raggiungere contrapposizioni esplicite» (n. 46). È una carrellata di "ismi", culminante negativamente nel "nichilismo" (= ateismo).
Ebbene, l'attacco al nichilismo/ateismo ritorna nel 2009. Il dibattito sui media intorno all'enciclica è stato oscurato da quello intorno alle parole con cui, durante l'*Angelus* di Castelgandolfo dello scorso 9 agosto, il Papa ha associato il nichilismo al nazismo. Roberta De Monticelli ha ben espresso la voce di quelli come me, scrivendo:

> «L'umanesimo ateo non implica necessariamente il nichilismo morale. L'argomento a difesa risale a Platone, a quel suo dialogo che libera l'etica dalla religione. Sostenere che ateismo implica nichilismo è sostenere che se Dio non c'è tutto è permesso. Ma questa tesi è vera solo se, nel dilemma di Eutifrone, è vero uno dei due corni dell'alternativa: il bene è bene perché Dio lo vuole. Solo in questo caso, evidentemente, se Dio non c'è, "tutto è permesso". Non c'è una differenza tra il bene e il male. Allora, "bene" è ciò che di volta in volta gli uomini decidono che sia - e chi ha il potere lo decide per gli altri, e a chi vi si oppone non resta che appellarsi a se stesso. […] Ma naturalmente può invece essere vera la tesi alternativa del dilemma: che, semmai, Dio vuole il bene perché è bene. In questo caso, anche se Dio non c'è, il bene resta bene, il male male. […] La tesi che l'ateismo è infine nichilismo morale non solo è, io credo, falsa, ma è una ferita profonda inferta a tutti gli uomini di buona volontà che hanno dedicato la vita intera alla ricerca del vero - nelle scienze o nelle cose umane - e non hanno trovato nulla degno del nome di Dio»[10].

4. Conclusione

Molte altre annotazioni meriterebbero spazio. Invece chiudo, riassumendo. *Caritas in veritate*, letta come un testo di scienze sociali, valorizza la dimensione relazionale e civile delle attività economiche. In ciò, come notato in apertura, si realizza un'elevata assonanza tra il pensiero del pontefice e quello del Movimento fondato da Chiara Lubich. D'altro canto l'enciclica trascura la parte "negativa" della relazionalità e quella "politica" dell'economia. (Ovviamente, è facile osservare che le due manchevolezze sono, in definitiva, una soltanto, poiché potere e politica si tengono a vicenda). A mio modesto avviso, il Movimento dei Focolari dovrebbe prendere sul serio questa "faccia nascosta (e scomoda) della luna", per spostare ancora in avanti la frontiera della riflessione.

NICOLÒ BELLANCA
Professore associato di Economia applicata presso l'Università di Firenze
nicolo.bellanca@unifi.it

10) R. De Monticelli, *I valori condivisi dell'umanesimo ateo*, Repubblica, 22 agosto 2009. Per un approfondimento, N. Bellanca, "I quattro scalini dell'ateismo", *L'ateo*, 1/2010.

Il significato della *Caritas in veritate* nelle scienze giuridiche

di ANDREA SIMONCINI

1. Una premessa probabilmente inutile, ma non del tutto

Esiste un nesso imprescindibile e costitutivo tra le *antropologie* e i sistemi legali o, meglio, gli *ordinamenti giuridici*. Il diritto, in senso tecnico, altro non è che un tentativo di influenzare i comportamenti umani suggerendo *ragioni* per comportarsi in un certo modo. Chiamiamo *regole* queste *ragioni*. Analogamente alla morale o all'economia, quindi, il diritto presuppone i comportamenti individuali e collettivi ed analogamente a morale ed economia tenta di spiegare/influenzare tali comportamenti. Dunque il diritto presuppone tanto l'uomo singolo, quanto, soprattutto, le relazioni tra gli uomini, le società. È chiaro, perciò, che il diritto risente moltissimo della concezione di uomo e di relazioni umane che noi abbiamo. In particolare, il diritto dipende dalla concezione di uomo e società, innanzitutto, nel suo *scopo* (è l'aspetto più ovvio ed intuitivo).

Se il problema per un ordinamento giuridico è influenzare i comportamenti sociali, perché? in quale direzione? per proteggere quali valori? per tutelare quali interessi? a queste domande il diritto non può rispondere da sé. Per comprendere appieno un dato assetto giuridico occorre inevitabilmente prendere in considerazione, la cultura, la filosofia, l'idea di utilità, cioè l'economia, la filosofia, in una parola la concezione di uomo e di relazioni sociali che costituiscono una determinata società. Un esempio notissimo basti per tutti, si pensi all'impatto "devastante" della rivoluzione antropologica cristiana - centrata sulla idea di persona e di dignità umana - rispetto al grande ordine giuridico romano, prima, e all'ordine giuridico medievale, poi. Analogamente, si pensi all'impatto della attuale rivoluzione tecnoscientifica e della connessa ideologia "tecnocratica" (*CiV* cap. VI e n. 68 e ss) del potere tecnico sganciato da qualsiasi limite, che anzi trasforma qualsiasi nuova possibilità tecnica in una pretesa (i diritti impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri, *CiV* n. 43, negando così la stupefacente esperienza del dono, *CiV* n. 34) rispetto all' ordinamento giuridico dei diritti fondamentali.

Ma esiste anche un'altra relazione biunivoca tra diritto ed antropologia, spesso meno evidenziata. È una relazione non finalistica, ma *strutturale*. Il diritto per "funzionare" ha bisogno di influenzare *effettivamente* i comportamenti umani (si pensi dai limiti di velocità sulle strade, alle garanzie per chi compra le obbligazioni vendute dagli intermediari finanziari, alla disciplina del voto nella assemblee parlamentari). Ebbene, per poter *davvero* determinare la condotta di un uomo o di una istituzione (cioè degli uomini responsabili di una istituzione), *occorre tener presente cosa spinge un uomo ad agire, qual è la ragione dei suoi comportamenti*. Se, quindi, sino ad ora abbiamo visto il valore che può avere l'Enciclica nel rispondere alla domanda *(finalistica)* "perché c'è il diritto?", ora vorrei chiarire perché quello che il Papa dice è decisivo anche per rispondere alla domanda (strutturale) "perché obbediamo al diritto?".

È estremamente diffuso il luogo comune che - ahimè tutt'oggi - domina nelle facoltà di legge o dove si insegna diritto, secondo cui il meccanismo attraverso il quale il diritto riuscirebbe a determinare i comportamenti umani è la minaccia della sanzione ("se uccidi o se truffi, ti metto in galera"). Un po' come l'addestramento degli animali fondato sulle reazioni riflesse "piacere-consentito", "dolore-vietato". Accettare supinamente questo luogo comune sarebbe come dire che, sul piano psicologico, il fondamento strutturale delle civiltà giuridiche è (solo) la *paura*. Nelle versioni meno grezze e più "evolute", sarebbe, invece, una certa idea di *utilità economica* - ma, come sappiamo, l'Enciclica su questo punto è davvero efficace nello smascherare l'ambiguità moderna che si nasconde dietro questa locuzione. La *ragione economica* costituirebbe la base del diritto, intendendo con tale ragione quella che vede nella massimizzazione del profitto individuale e nella minimizzazione dei costi l'imperativo pratico dominante.

Eppure, osservando la realtà ci si accorge che, nonostante tutto, la percentuale dei casi in cui la discussione tra due uomini che hanno diverse opinioni termina con l'omicidio di uno dei due, è nonostante tutto, ancora statisticamente una percentuale molto bassa. E, ripeto spesso ai miei studenti, io sono più che convinto che il fatto che la maggior parte delle persone non uccida altre persone, non deriva dal fatto che tutti hanno paura di una sanzione, ma da altre ragioni che vengono ben prima: filosofiche, razionali, religiose, morali, o semplice buon senso. Certo, occorre prevedere qualcosa nel caso in cui tutti queste forme di *ragionamento pratico* falliscano, e per questo esiste il diritto. Ma in ogni caso mi pare comunque evidente che anche queste ricostruzioni della *dinamica strutturale* del diritto derivino da una ben precisa visione dell'uomo (dal grado di ampiezza o riduzione di tale visione aggiungo) e soprattutto da cosa determini la sua azione. Per usare terminologie care agli antichi, il diritto inevitabilmente risente del modo che abbiamo di concepire la ragion pratica. In questa prospettiva, nello spiegare, cioè, quali ordini di ragioni vengano "prima" del diritto nel giustificare i comportamenti sociali degli uomini, la *Caritas in veritate* ha un "impatto" notevole per il giurista.

2. La Caritas in veritate *principio costitutivo delle relazioni umane. La giustificazione strutturale del diritto*

> «*L'amore - "caritas" - è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace…Ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza: in tale progetto infatti trova la sua verità ed è aderendo a tale verità che egli diventa libero*» (*CiV* n. 1).

Io penso che in questa primissima espressione contenuta nell'esordio dell'Enciclica stia il vero cuore del nesso tra essa stessa e il diritto: in questa frase, in cui è racchiusa tutta l'antropologia cristiano-cattolica, troviamo una spiegazione adeguata del perché esiste il fenomeno giuridico in quanto tale (*strutturale*), troviamo una spiegazione del perché - al fondo - accettiamo e giorno per giorno obbediamo (o violiamo) una serie infinita di leggi e regole.

Esiste una *forza* - in senso proprio, qualcosa capace di modificare il nostro stato di quiete e di metterci in movimento - in ogni uomo che lo spinge verso il proprio destino ultimo e questa spinta identifica il bene dell'uomo e fonda la sua libertà. Con questo destino ultimo l'uomo si impegna ogni giorno e le forme (operative, *CiV* n. 6) di questo impegno si chiamano *giustizia* e pace. Obbedire a ciò che costituisce il mio bene non è farmi violenza ma è, paradossalmente, ma realmente (e basta aver avuto un figlio piccolo che non dorme la notte per capire questo apparente paradosso), un modo per essere più liberi. A me pare - anche se non ho qui il tempo per documentarlo - che questa antropologia fornisca una spiegazione razionale dell'esistenza degli ordinamenti giuridici molto più completa e realistica delle spiegazioni riduzioniste di stampo utilitarista o sanzionatorio.

Vorrei essere chiaro su questo punto: io non penso che prima di obbedire a ciascuna singola legge o regolamento un cittadino pensi al proprio Destino ultimo ed alla necessità di un ordine per realizzarlo. Così come sono convinto che moltissime leggi o regole oggi siano profondamente ingiuste e, dunque, debbano essere cambiate. Quello che voglio sottolineare è che, proprio in virtù di quella forza affettiva descritta dal primo paragrafo dell'enciclica, l'uomo comprende che l'esistenza di un sistema giuridico nel suo complesso è una condizione indispensabile per il suo bene e una necessità proporzionata alla dignità e all'utilità dell'uomo.

È ovvio, però, anche il rovescio di questa medaglia. Proprio perché c'è questa esigenza pratica di giustizia al fondo della obbedienza umana al sistema legale, questa stessa esigenza è al tempo stesso *misura* di quel sistema e quindi consente, da un lato, di impegnarsi nel tempo per approssimare sempre di più l'esistente all'ideale e, dall'altro, di correggerlo dove è sbagliato.

Un altro diffuso luogo comune è quello che afferma che l'uomo accetterebbe la limitazione della regola giuridica per la tautologica affermazione secondo cui "la mia libertà finisce dove inizia la tua". Ma dove inizia e dove finisce la tua libertà? L'uomo, invece, nella prospettiva del Papa accetta un limite reciproco perché ogni giorno è impegnato a cercare il compimento di sé come il proprio bene e sa che questo bene *passa dalla relazione con un altro*. Questa *relazione* - con Dio e con chi mi è prossimo - è condizione necessaria per la mia soddisfazione e quindi *strada* per la mia libertà. Insomma, al fondo verrebbe da dire che l'obbedienza alle leggi nasce non da una "convenzione", come la gran parte delle mitologie giuridiche e sociologiche ancora oggi sostiene, ma da una "convinzione"; da un giudizio per cui, lo ripetiamo, al fondo, obbedire al diritto è un *bene* e questo non per il guadagno immediato che posso ottenere o per paura delle punizioni, ma perché ritengo che - sempre per il *mio* bene - sia necessario che esista una comunità e, quindi, che esistano regole ragionevoli e proporzionate.

D'altronde, se così non fosse, non potremmo spiegare perché il diritto cambia con la società e con la cultura; i cambiamenti altro non sono che la testimonianza dei tentativi - sempre imperfetti e sempre in evoluzione - di realizzare in questo mondo la giustizia e la pace (*le forme operative*), attraverso quelle approssimazioni imperfette che sono le regole giuridiche. Non dimentichiamo, infine, che la storia

ci insegna che quando non una o più norme, ma tutto un sistema giuridico perde questo aggancio vitale al comune senso della "giustizia" o di "proporzione", è proprio in quel momento che nascono le "rivoluzioni".

3. La Caritas in veritate *nelle sue forme operative: giustizia e bene comune. La giustificazione finalistica del diritto.*

3.1 La giustizia

> «*La CiV è principio intorno a cui ruota la Dottrina Sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale. Ne desidero richiamare due in particolare […]: la giustizia e il bene comune. La giustizia anzitutto. Ubi societas, ibi ius: ogni società elabora un proprio sistema di giustizia. La giustizia è la misura minima della carità come disse Paolo VI. La giustizia è "inseparabile dalla carità", intrinseca ad essa. Non posso donare all'altro del mio senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia*» (*CiV* n. 6).

Due mi paiono le affermazioni rilevanti in questi brani dell'Enciclica. Innanzitutto, la giustizia è una *forma operativa* della carità; dunque, è una approssimazione, è una misura minima, che varia al variare delle società (il Papa cita il brocardo *ubi societas ibi ius* che rappresenta la cifra di tutte le concezioni anti-formaliste e anti-stataliste del diritto). Proprio a tal fine esiste il diritto: per cercare di realizzare per quanto possibile un assetto *minimo* dei rapporti sociali proporzionato alla dignità di tutti.

In secondo luogo, non esiste giustizia senza carità. Si pensi alle tentazioni oggi più forti che mai di *giustizialismo*; l'idea, cioè, che la giustizia *rappresenti e compia la perfezione umana e sociale*. Come diceva il grande poeta Eliot, sognando "sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono". Ma così facendo la giustizia esilierebbe la carità, divenendo *summa iniuria*, come dicevano già i latini.

3.2 Il bene comune

> «*Amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso […] Non è un bene ricercato per sé stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende la forma di polìs, di città*» (*CiV* n. 7).

L'idea di "bene comune" nasce dall'esperienza umana, prima che da teorie morali o filosofiche. È l'osservazione dei fatti umani e sociali a dirci che ci sono beni che possiamo avere solo se siamo insieme; ed è tanto vero che questa, prima di essere una idea morale cristiana, è una evidenza della ragion pratica, che già lo aveva

osservato Aristotele. Questo dato fissa il secondo obiettivo, la seconda finalità fondamentale, di un ordinamento giuridico: creare istituzioni - organizzazioni - che strutturino giuridicamente (…) il vivere di una società di modo che divenga una polis e quindi possa fornire prestazioni di bene comune. Nell'enciclica c'è un esempio interessantissimo per un giurista su come intervenga la regolazione giuridica nel produrre "bene comune":

> «*La vita economica ha senz'altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di redistribuzione guidate dalla politica e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono*» (*CiV* n. 37).

Per inventare lo scambio giuridico - il contratto - non c'è bisogno di una *polìs*, basta una semplice relazione, una forma sociale molto primitiva; ma per *correggere* i *fallimenti* di una economia di solo scambio (per utilizzare la terminologia degli economisti) occorre una azione che si ispiri ad un criterio di bene comune; ma per produrre questo criterio, occorre una *istituzione*: la *polìs*, la città, la comunità politica perfetta (per esprimersi in termini tomistico-aristotelici).

4. Alcune conseguenze sul piano della scienza giuridica

Vorrei ora sorprendere alcune "applicazioni" di questo rapporto *costitutivo* tra *Caritas in veritate* e diritto muovendo da alcuni passaggi dell'Enciclica

4.1 Il ruolo dello Stato (CiV n. 41, 64, 57)

> «Ragioni di saggezza e prudenza suggeriscono di non proclamare troppo affrettatamente la fine dello Stato. In relazione alla crisi attuale, il suo ruolo sembra destinato a crescere, riacquistare molte delle sue competenze».

Ma attenzione:

> «*Non è necessario che lo Stato abbia dappertutto le medesime caratteristiche: il sostegno ai sistemi costituzionali deboli affinché si rafforzino può benissimo accompagnarsi con lo sviluppo di altri soggetti politici, di natura culturale, sociale, territoriale o religiosa, accanto allo Stato*» (n. 41).

Queste affermazioni del Papa rappresentano una novità culturale davvero sorprendente; e mi limito, qui, a segnalare solo alcune potenzialità contenute in esse.

1. Lo Stato non è più un *modello unico* (per intenderci il modello prodotto dalle rivoluzioni liberali, prima, e "corretto", poi, dopo le nefandezze totalitarie a cavallo dei due conflitti mondiali, dalle costituzioni, dalla dichiarazione universale dei diritti mani e dai trattati europei).

2. Né lo Stato può essere più considerato l'unico *monopolista* della autorità politica; a fianco allo Stato ci possono essere altri soggetti *politici, di natura culturale, sociale, territoriale o religiosa*.

3. Il criterio fondamentale per distribuire l'autorità nella *polis* è il principio di sussidiarietà (n. 57) *espressione dell'inalienabile libertà umana*.

E, più specificamente,

> «*manifestazione particolare della carità e criterio guida per la collaborazione fraterna di credenti e non credenti è senz'altro il principio di sussidiarietà, espressione dell'inalienabile libertà umana. La sussidiarietà è prima di tutto un aiuto alla persona, attraverso l'autonomia dei corpi intermedi. Tale aiuto viene offerto quando la persona e i soggetti sociali non riescono a fare da sé e implica sempre finalità emancipatrici, perché favorisce la libertà e la partecipazione in quanto assunzione di responsabilità*» (Ibid.).

Principio che opera sia a livello nazionale che internazionale-globale:

> «*La globalizzazione ha certo bisogno di autorità, in quanto pone il problema di un bene comune globale da perseguire; tale autorità, però, dovrà essere organizzata in modo sussidiario e poliarchico, sia per non ledere la libertà sia per risultare concretamente efficace*» (Ibid.).

L'autorità dovrà essere strutturata in modo sussidiario e poliarchico sia per non ledere la libertà sia per essere efficiente

4. Questa "pluralizzazione" della autorità politica, implica nuove forme di rappresentanza della *polis* (politica):

Si pensi al ruolo dei "sindacati":

> «*Riflettendo sul tema del lavoro, è opportuno anche un richiamo all'urgente esigenza che le organizzazioni sindacali dei lavoratori, da sempre incoraggiate e sostenute dalla Chiesa, si aprano alle nuove prospettive che emergono nell'ambito lavorativo*» (n. 64).

Ma si pensi anche a quello che il Papa ha sostenuto di recente a riguardo dei "partiti" nel discorso "non tenuto" all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza":

> «*[...] è la questione del come possa essere trovata una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo. È la questione che ci occupa oggi nei processi democratici di formazione dell'opinione e che al contempo ci angustia come questione per il futuro dell'umanità. Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale,*

quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. Riguardo a questa "forma ragionevole" egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un "processo di argomentazione sensibile alla verità" (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren). È detto bene, ma è cosa molto difficile da trasformare in una prassi politica. I rappresentanti di quel pubblico "processo di argomentazione" sono - lo sappiamo - prevalentemente i partiti come responsabili della formazione della volontà politica. Di fatto, essi avranno immancabilmente di mira soprattutto il conseguimento di maggioranze e con ciò baderanno quasi inevitabilmente ad interessi che promettono di soddisfare; tali interessi però sono spesso particolari e non servono veramente all'insieme. La sensibilità per la verità sempre di nuovo viene sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi. Io trovo significativo il fatto che Habermas parli della sensibilità per la verità come di elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico ed in quello politico».[1]

4.2 Il rapporto tra diritti e doveri (CiV n. 43)

«Molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale. "(…) I diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'esasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri» (n. 43).

Anche in questo caso il valore dell'Enciclica è profondissimo. Dinanzi al paragrafo 43 viene inevitabile il paragone con la seconda parte dell' Art. 2 della Costituzione italiana (la parte sui doveri che spesso definisco quella "dimenticata" rispetto alla ben più nota parte legata ai diritti):

«La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

1) Testo dell'allocuzione che il Santo Padre Benedetto XVI avrebbe pronunciato nel corso della Visita all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", prevista per il 17 gennaio, poi annullata in data 15 gennaio 2008

A fianco di questo richiamo della inscindibilità della dimensione dei doveri di solidarietà rispetto alle pretese dei diritti, c'è una ulteriore ed acuta osservazione:

> «*Se, invece, i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare l'oggettività e l'« indisponibilità » dei diritti. Quando ciò avviene, il vero sviluppo dei popoli è messo in pericolo*» (n. 43).

La vera protezione e garanzia dei diritti non può essere affidata alla deliberazione di una assemblea (che sia una legge, un decreto o un regolamento) o alla sentenza di un giudice. Così essi rimarranno diritti "di carta"; occorre, invece, che essi vivano nell'esperienza sociale in vitale correlazione ai doveri effettivamente praticati. Altrimenti i diritti saranno sempre più pretese insaziabili.

4.3 Il rapporto con l'ambiente naturale (CiV n. 48 e ss.)

Altro grande punto di svolta culturale sul piano della cultura giuridica è come viene affrontato il tema della protezione dell'ambiente.

> «*Se la natura, e per primo l'essere umano, vengono considerati come frutto del caso o del determinismo evolutivo, la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze. Nella natura il credente riconosce il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni - materiali e immateriali - nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso. Se tale visione viene meno, l'uomo finisce o per considerare la natura un tabù intoccabile o, al contrario, per abusarne. Ambedue questi atteggiamenti non sono conformi alla visione cristiana della natura, frutto della creazione di Dio*» (n. 48).

> «*Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e viceversa. Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse. Il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale. I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e in relazione con gli altri. Non si possono esigere gli uni e*

> *conculcare gli altri. Questa è una grave antinomia della mentalità e della prassi odierna, che avvilisce la persona, sconvolge l'ambiente e danneggia la società*» (n. 51).

Tutti gli specialisti del diritto dell'ambiente sanno bene che nessuna sanzione penale o nessuna legge riusciranno mai a "produrre" l'unico valore realmente necessario per la conservazione dell'ambiente naturale: la responsabilità dei propri comportamenti e delle conseguenze che questi hanno sul piano degli equilibri ecologici. Ma questa *responsabilità* diviene estremamente labile ed evanescente - se non del tutto inesistente - se la natura perde il suo carattere di "dato", cioè di frutto, di realtà emergente *da qualcosa* che l'uomo non possiede, ma da cui, a sua volta, è posseduto. Così, tutte le regole giuridiche ambientali divengono meri elementi in un calcolo utilitaristico ("mi conviene inquinare o pagare le tasse-sanzioni ambientali?"). In questa prospettiva il Papa impiega anche un principio (quello della "equità intergenerazionale") che è ben conosciuto agli studiosi di diritto e politica dell'ambiente.

> «*I progetti per uno sviluppo umano integrale non possono pertanto ignorare le generazioni successive, ma devono essere improntati a solidarietà e a giustizia intergenerazionali, tenendo conto di molteplici ambiti: l'ecologico, il giuridico, l'economico, il politico, il culturale*» (n. 48).

Questa, oggi, è forse la sfida più grande e radicale per la democrazie: come rappresentare gli interessi di chi non vota. Il fatto che l'esistenza di stabili e libere competizioni elettorali sia considerato il criterio (quantitativo, non qualitativo) più affidabile per distinguere le democrazie dalle non democrazie, implica che chi non vota non ha rappresentazione. Questo elimina dal circuito rappresentativo tantissime persone: i minori, i non cittadini, i deboli, gli incapaci, gli anziani, insomma quelli che la grande Hanna Arendt chiamava "gli apolidi", i senza *polis*. Questo dato di fatto, crea una grandissima difficoltà nel riuscire a prendere - oggi - decisioni i cui effetti positivi si abbiano (o si vedano) tra una o due generazioni. I politici tendono a rispondere ai propri elettori attuali, non a quelli futuri, ma questo rende estremamente difficile realizzare politiche come quelle ambientali (ma anche quelle previdenziali o fiscali) in cui occorre sacrificarci - oggi - per il bene dei nostri figli o nipoti.

ANDREA SIMONCINI
Professore ordinario di Diritto costituzionale presso l'Università di Firenze
andrea.simoncini@unifi.it



INDICI SOPHIA 2009

INDICE GENERALE

ARTICOLI

Bruni L.	Il sapere tra civile ed economico	pp. 56-65
Coda P.	Sul luogo, il compito e la via dell'università oggi	pp. 7-12
Coda P.	Per un'ontologia trinitaria della persona	pp. 144-158
Crociata M.	La persona al centro del dialogo culturale	pp. 100-106
Granata E.	L'Università oggi: crisi, istanze e prospettive	pp. 76-87
Leahy B.	Ecclesiology in the light of Vatican II's Trinitarian Anthropology	pp. 171-182
Norris T. J.	'The Idea of a University': Cardinal Newman's Vision	pp. 66-75
Pelli A.	Il darsi della verità nell'amore: prime riflessioni sul conoscere come comunione	pp. 159-170
Povilus J.	L'idea di Università in Chiara Lubich e l'Istituto Universitario Sophia	pp. 18-25
Povilus J.	Laws of thought and patterns of love	pp. 183-193
Rondinara S.	La dialettica tra sapere umanistico e sapere scientifico	pp. 39-55
Rossé G.	La paradossale Sapienza di Dio rivelata dal Crocifisso	pp. 13-17
Rossé G.	Lo Spirito di Gesù: Spirito di verità e di comunione	pp. 139-143
Siniscalco P.	La nascita della cultura cristiana e l'università medievale	pp. 26-38
Zani A. V.	L'eredità cristiana e le sfide del contesto	pp. 88-99

FORUM

Bellanca N.	Potere, politica e verità in *Caritas in veritate*	pp. 231-236
Bruni L.	Per una economia capace di gratuità. Una rilettura del mercato alla luce della *Caritas in veritate*	pp. 225-230
Coda P.	Acquisizioni e linee di ricerca	pp. 124-128
Coda P.	Un seminario di studio sulla *Caritas in veritate*	pp. 195-196
Cotta G.	Il nesso carità-verità alla prova della ragione filosofica	pp. 215-224
Lo Presti A.	Libertà e sviluppo nella *Caritas in veritate*	pp. 209-214
Simoncini A.	Il significato della *Caritas in veritate* nelle scienze giuridiche	pp. 237-245
Zani A. V.	L'evento della *Caritas in veritate* nella Chiesa di oggi	pp. 197-208

INDICE DEGLI AUTORI

[B]

Bellanca N.	Potere, politica e verità nella *Caritas in veritate*	pp. 231-236
Bruni L.	Il sapere tra civile ed economico	pp. 56-65
Bruni L.	Per una economia capace di gratuità. Una rilettura del mercato alla luce della *Caritas in veritate*	pp. 225-230

[C]

Coda P.	Sul luogo, il compito e la via dell'università oggi	pp. 7-12
Coda P.	Per un'ontologia trinitaria della persona	pp. 144-158
Coda P.	Acquisizioni e linee di ricerca	pp. 124-128
Coda P.	Un seminario di studio sulla *Caritas in veritate*	pp. 195-196
Cotta G.	Il nesso carità-verità alla prova della ragione filosofica	pp. 215-224
Crociata M.	La persona al centro del dialogo culturale	pp. 100-106

[G]

Granata E.	L'Università oggi: crisi, istanze e prospettive	pp. 76-87

[L]

Leahy B.	Ecclesiology in the light of Vatican II's Trinitarian Anthropology	pp. 171-182
Lo Presti A.	Libertà e sviluppo nella *Caritas in veritate*	pp. 209-214

[N]

Norris T. J. 'The Idea of a University': Cardinal Newman's Vision pp. 66-75

[P]

Pelli A. Il darsi della verità nell'amore: prime riflessioni sul conoscere come comunione pp. 159-170
Povilus J. L'idea di Università in Chiara Lubich e l'Istituto Universitario Sophia pp. 18-25
Povilus J. Laws of thought and patterns of love pp. 183-193

[R]

Rondinara S. La dialettica tra sapere umanistico e sapere scientifico pp. 39-55
Rossé G. La paradossale Sapienza di Dio rivelata dal Crocifisso pp. 13-17
Rossé G. Lo Spirito di Gesù: Spirito di verità e di comunione pp. 139-143

[S]

Simoncini A. Il significato della *Caritas in veritate* nelle scienze giuridiche pp. 237-245
Siniscalco P. La nascita della cultura cristiana e l'università medievale pp. 26-38

[Z]

Zani A. V. L'eredità cristiana e le sfide del contesto pp. 88-99
Zani A. V. L'evento della *Caritas in veritate* nella Chiesa di oggi pp. 197-208

Progetto grafico e impaginazione
Sesamo (Figline Valdarno - Fi - Italia)
www.sesamo.net

Tipografia
Città Nuova della P.A.M.O.M
Via San Romano in Garfagnana, 23 - 00148 Roma - Italia


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute