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 III - N°2 - 2011

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
III (2011-2)

EDITORIALE pag. 153

SAGGI

Piero Coda
Il limite come questione. Un'introduzione pag. 155

Gérard Rossé
Il limite: Gesù sotto la Legge pag. 160

Sergio Rondinara
Il concetto di "limite" nella razionalità scientifica moderna pag. 164

Judith Povilus
La verità non si può incapsulare: limiti e frontiere nella e della matematica pag. 175

Pasquale Ferrara
***Limes*. Il confine nell'era postglobale** pag. 183

Vittorio Pelligra
Il limite permeabile. La costruzione dello spazio intersoggettivo condiviso nelle relazioni strategiche pag. 195

Luigino Bruni
Il significato del limite nell'economia dei beni comuni pag. 212

M. Licia Paglione e Bernhard Callebaut
Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami pag. 226

Luca Crivelli
Conclusioni/1 pag. 235

Piero Coda
Conclusioni/2 pag. 238

LABORATORIO

Tommaso Bertolasi
Alle radici della cultura dell'unità. Sguardi sul pensiero di Giuseppe Maria Zanghì pag. 240

Emanuele Pili
La *Lettera VII* di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità pag. 257

RECENSIONE
Piero Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011 pag. 279

Elena Granata
Dio non è Dio senza l'altro pag. 280

Roberto Repole
Dalla Trinità pag. 284

Massimo Donà
L'ineludibilità di una "questione" universale pag. 288

Adriano Fabris
Pensare dalla Trinità pag. 294

Vincenzo Vitiello
***De Trinitate*. In dialogo con Piero Coda** pag. 297

INDICE DEL VOLUME 2011 pag. 305

EDITORIALE



Il presente fascicolo di «Sophia», numero 2/2011, esibisce una peculiare apprezzabilità, tra i numeri sinora pubblicati, in ragione del taglio che i contributi in esso contenuti gli conferiscono: vi si può infatti rilevare quasi in controluce, nelle rubriche che lo compongono, non semplicemente l'individuazione e l'indicazione, certamente preziose, di direttrici di ricerca, come sinora avvenuto; ma un primo assestamento che consente, d'altra parte, un rilancio dei lavori di dissodamento e scavo sin qui condotti, e che proseguono nella quotidianità della vita accademica dell'Istituto e nella qualità dei frutti scientifici che di questa vita sono espressione.
Questo numero, infatti, presenta innanzitutto, nella rubrica *Saggi*, gli atti del terzo Seminario dell'Istituto, tenutosi nei giorni 11 e 12 marzo 2011 e avente per tema "Il limite tra riconoscimento e condivisione". Nell'introduzione al Seminario il Preside, Piero Coda, ha inteso porre l'accento sulla questione che il limite è e pone da un punto di vista ontologico e, ancor prima, religioso: essendo "cifra" e "via" dell'identità di ogni essente, il limite ha in Dio la sua propria radice, mostrando d'essere cifra e via dell'essere sé nel dono di sé come amore. Tale riconoscimento è "garanzia e chance di realismo e di profezia": capacità e spinta a non rimanere impigliati nelle secche dell'utopismo (moderno) del falso infinito o della rassegnazione (postmoderna) a una finitezza infelice. Il saggio a firma dell'esegeta G. Rossè intende scavare precisamente il significato cristologico del limite in Dio, a partire dalla sconcertante affermazione del Prologo giovanneo: «Il Verbo carne si fece» (*Gv* 1,14).
La questione del limite è poi declinata sotto differenti e complementari profili: epistemologico, politico-economico e antropologico-relazionale. Nella prima direzione, la questione del limite è dapprima proposta in riferimento al delinearsi del metodo e della figura della razionalità scientifica moderna, nel saggio a firma di S. Rondinara; successivamente, J. Povilus si occupa del concetto formale di limite e della distinzione tra limiti e frontiere nella matematica, e infine della limitatezza dell'ambito di conoscenza costituito dalla matematica e più in generale da ogni sistema formale.
In prospettiva politico-economica, P. Ferrara affronta con navigata competenza il tema del "confine", a partire dal valore ad esso riconosciuto nell'antichità e sino alla contemporaneità; V. Pelligra si destreggia con maestria tra teoria dei giochi e "permeabilità" dei confini della soggettività; mentre L. Bruni si concentra sui "beni comuni" e sugli inaggirabili dilemmi nei quali i *commons* ci lasciano, costringendoci, oggi più che mai, a una presa di posizione che possa essere in grado di scongiurare il collasso della nostra civiltà.

Infine il profilo antropologico-relazionale, che vede il contributo di M. L. Paglione e B. Callebaut muoversi all'interno di quella prospettiva sociologica che ha elaborato il cosiddetto "paradigma del dono": per il quale solo una "incondizionalità" dell'agire è in grado di creare legami propriamente sociali, consentendo il sussistere e lo svilupparsi di una società.
Segue la rubrica *Laboratorio*, nella quale trovano posto le ricerche di due già studenti dello IUS: T. Bertolasi mette a fuoco l'originalissima prospettiva di pensiero di G.M. Zanghì, non a torto chiamata in causa quale imprescindibile via d'accesso – da un punto di vista storico – e preziosa attestazione – da un punto di vista speculativo – del nascere e prendere corpo di una cultura dell'unità; mentre E. Pili, alludendo a dinamiche che animano fin nelle midolla lo spirito e il progetto didattico e di ricerca dello IUS, chiama pertinentemente in causa il valore e il significato della celeberrima *Lettera VII* di Platone, all'interno della quale la comunanza di vita e la ricerca di un reciproco consenso sono indicate quale luogo sorgivo della conoscenza della verità.
Infine, la rubrica *Recensione*. Nella quale trova spazio un confronto a più voci sull'ultima fatica editoriale di Piero Coda: il ponderoso e poderoso volume dal titolo *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, che va a costituire il primo saggio della collana "Per-corsi" promossa dallo IUS. Intorno ad esso, si interrogano un'urbanista (E. Granata), un teologo (R. Repole) e tre filosofi (M. Donà, A. Fabris e V. Vitiello): in certo modo ad attestare che il tema della Trinità, lungi dall'essere questione riservata alla speculazione dei teologi, chiama in causa tutto l'umano e ne esige una radicale rilettura.
Chiude il fascicolo l'*Indice* della Rivista per l'anno 2011.

Fabio Dipalma

IL LIMITE COME QUESTIONE. UN'INTRODUZIONE



The limit is a quaestio*, a "why?" that inhabits the human person and makes one such: a person. For the ancient ones, it was a question of religious, metaphysical and ethical nature, but it is also – as discovered mostly by authors of modern times – a question of anthropological nature: and thus a question that touches upon knowledge and science, the psyche, society, politics and economics. A question which in the end pervades all that is human, and is intersected by one's relationship with God, identifying one's being and actions. A question, therefore, that is not exactly: what is the limit? But rather: what does the limit say about mankind, or, better yet,* to what is mankind called by the limit*? In Jesus, the limit is redefined in its originating vocation, according to the grammar of gift and love, which opens to the recognition of myself and of others and to sharing what/who we are and have.*

di
PIERO CODA

1. Il limite è una *quaestio*, un "perché?" che abita la persona umana e tale la fa: persona. È nell'uomo, anzi – direbbe Martin Heidegger –, che il limite circoscrivente e determinante l'essente in quanto essente, si fa questione.
Per aprire l'orecchio del cuore e della mente a questo "perché?", si può partire, come insegna la sapienza filosofica dell'Occidente, con il pensare il limite in senso ontologico – il limite, cioè come definizione dell'identità che si è. Ma la questione, prima ancora, è di natura religiosa e tocca la relazione col Divino. Scrive Platone nel *Filebo*:

> «un dono degli dèi agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi, che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza»[1].

La questione religiosa, e di qui metafisica, si raddoppia da subito in questione etica, e così diventa questione del Bene. Il limite, infatti, è l'insuperabilità di ciò che si è, ma anche di ciò che si desidera e si deve, e persino il fallimento nel raggiungere il bersaglio di ciò che si è, si desidera e si deve.
Questione, dunque, di carattere religioso, metafisico ed etico, quella del limite, per gli antichi. Ma anche – lo mettono allo scoperto soprattutto i moderni – questione di carattere robustamente antropologico: e dunque questione che tocca la conoscenza e la scienza, la psiche, la società, la politica e l'economia.
Questione, in definitiva, che attraversa tutto l'umano, intersecato dalla sua relazione col Divino, identificandone l'essere e l'agire. Questione, dunque, che non è propriamente: che cosa mai il limite è? ma piuttosto: che cosa il limite dice dell'uomo, o, meglio ancora, *a che cosa il limite chiama l'uomo*?
Tenendo conto di questo amplissimo e variegato spettro semantico, ci possiamo allora chiedere: qual è la *questione* nascosta e proposta nel e dal limite? Ecco la ricerca del presente seminario.

2. Possiamo, intanto, partire da un dato: è questo il punto di vista che mi è più congeniale e che offro – nella sua consapevole... limitatezza – al dialogo interdisciplinare.
Una cosa, proprio per il fatto che è, reca inscritta in sé la tensione all'illimitato. La cosa, infatti, poiché è, partecipa del miracolo dell'essere e, per ciò, richiama ed è aperta all'illimitatezza che pulsa nell'essere in quanto essere.
Eppure, ogni cosa è *qualche* cosa, *questa* cosa e non un'altra: è de-limitata dal fatto che è *una* cosa, *questa* cosa.
Nell'umano, la dialettica tra tensione all'illimitato e circoscrizione nel limite diventa coscienza e libertà: e cioè *vocazione* a declinare il proprio "che cosa ciascuno è" – che diventa così il proprio "chi ciascuno è" – tra il desiderio alato dell'illimitato

1) Platone, *Filebo*, 16 C; tr. it. a cura di G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994[4], p. 432.

in cui si è, e il realismo misurato dal limite del "che cosa si è". "*Anima, anima haec* – dice la sapienza classica – *fit quodammodo omnia*": l'anima, *questa* anima, diventa (è chiamata a diventare), in certo modo, tutto ciò che è.

3. Non è difficile costatare come la scoperta, la messa a tema e la concreta gestione di questa tensione segnino il principio dell'umanizzazione e la cifra d'interpretazione delle civiltà.
Lo potremmo descrivere così: *la vocazione all'illimitato passa originariamente attraverso il riconoscimento del limite*.
Si tratta di scoprire il senso e le forme del limite in cui si è, del limite che si è, per ritrovare in esso e da esso la via all'incontro – cui siamo irresistibilmente chiamati – con ciò/con chi è al-di-là del proprio limite. Senza che il limite in cui si è venga distrutto. Perché, qualora così avvenisse, se cioè il limite, in cui si è, fosse tolto, dove più sarebbe l'identità che incontra ciò/chi è altro da essa?
Ecco le vie percorse dalla filosofia greca, dal mondo biblico, dalla sapienza dell'Oriente.
La filosofia greca. Aristotele – al principio della vicenda dell'Occidente – nel libro V della *Metafisica* così dichiara il senso primo e fondamentale del limite: il limite è ciò che circoscrive e definisce la cosa in modo tale che «*al di là di esso non si può più trovare nulla della cosa e al di qua di esso c'è tutta la cosa*» (17, 1022a 4). Il limite è la determinazione e dunque la definibilità e la manipolabilità (concettuale e pratica) della cosa. In questa definizione del limite è quasi inscritto il destino (filosofico e culturale, scientifico e tecnico) dell'Occidente.
Il mondo biblico. Dio disse: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male *non* devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Gen* 2,16-17). Il limite si manifesta e impone in un "non" originario che interrompe bruscamente l'apertura che abita l'uomo. Il desiderio dell'illimitato, da subito, deve fare i conti con il limite. Non per restare mortificato in esso, ma per accedere secondo verità e libertà a quanto il desiderio desidera; e cioè a che cosa? meglio, a chi? La questione è provocata, mediante l'imposizione del limite, da Dio stesso. E apre a una promessa.
La sapienza dell'Oriente. Le forme che descrivono e delimitano ciò che è, le forme che vediamo e di cui viviamo, rimandano a ciò che assolutamente e pienamente è: il senza forma, l'al di là d'ogni forma. Ma come? e quale, perciò, il senso della forma e il suo rapporto con ciò che è senza forma?
Ecco il "come" descritto dalle *Upanisiad*:

> «l'Illimitato si ha dove non si discerne nessun'altra cosa, non si ode nessun'altra cosa, non si conosce nessun'altra cosa. Dove si scorge qualche altra cosa, si ode qualche altra cosa, si conosce qualche altra cosa, allora si ha il limite. L'Infinito è immortale, mentre ciò che è finito è mortale»[2].

2) *Brahiadāranyaka Upanisiad*, 7, 24, 1; cit. in D. Acharuparambil, *Spiritualità e mistica indú. Introduzione all'Induismo*, Città Nuova, Roma 1982, p. 29.

Ed ecco l'intuizione del senso di tutto ciò:

> «come una massa di sale (il limite) gettato nell'acqua (l'illimitato), nell'acqua si dissolve e non c'è più possibilità di distinguere il sale, ma dovunque si attinga l'acqua, il mare è salato, così in verità questo grande Essere, infinito, illimitato»[3].

Silenzio, e attesa del sale del limite che dia sapore al mare dell'illimitato – il destino dell'Oriente.

4. Lo schizzo è frettoloso, ma ha unicamente lo scopo di risvegliare l'orecchio alla questione che il limite pone, e per mostrare come essa, sin dall'inizio, abbia lavorato le civiltà di cui siamo eredi e che oggi vivono in noi e in noi vengono a relazione tra loro.
Ma non sarei completo, se non considerassi la rilevanza di un fatto che ha rimescolato le carte e, senza nulla disperdere di quanto era stato sino ad allora acquisito, lo ha collocato in un orizzonte più ampio e profondo.
Anche qui lo dico con una parola soltanto. Si tratta di Gesù, in cui Dio stesso, la Parola che dice tutto ciò che è, ha assunto una carne (cf. *Gv* 1,14) ed è stata appesa a una croce. Si è cioè circoscritta, anzi è stata inchiodata al limite. Tanto angusto, il limite, da diventare, la Parola in cui tutto ha vita, un individuo soltanto, e il più reietto nella folla innumerevole di chi ha popolato la storia. «*Questo Gesù...*» – recitano gli *Atti degli Apostoli* (cf. 4,11).
Eppure, è precisamente assumendo la croce del limite che Gesù ne ha rovesciato il significato: da muro di separazione a *soglia* che descrive la mia identità per aprirla all'incontro con gli altri, sino a diventare un solo "uomo nuovo" (cf. *Ef* 2,13-18), "Dio tutto in tutti" (cf. *1Cor* 15,28).
Il fatto stesso, a prescindere persino dall'adesione di fede, che si possa proporre questo paradosso – l'Illimitato che si fa limite, l'Infinito che si finitizza, ma per aprire da dentro il limite all'inesauribile novità della condivisione – dischiude una nuova possibilità, di vita e d'intelligenza. Dio, nel Figlio, s'è fatto carne, perché s'è fatto dono; ha patito l'imprigionamento nell'individualità e nell'incomunicabilità dell'abbandono, perché s'è fatto dono e ha moltiplicato la possibilità del dono da dentro il limite che si è.

> Dio, «il Padre – scrive Chiara Lubich, illuminando questa intuizione – dice: "Amore" in infiniti toni e genera la Parola, che è amore, dentro di Sé, il Figlio, ed il Figlio quale è, eco del Padre, dice "Amore" e torna al Padre! Ma tutte le anime che sono nel Seno del Padre (arrivate [dentro il seno del Padre] camminando lungo il raggio esterno [al Padre], essendo "Gesù") rispondono al Padre, anzi sono anche esse Parola del Padre, che risponde al Padre».

3) *Ibid.*, 2, 42 12; cit. in *ivi*, p. 27.

Il limite, nella sua polisemia religiosa, metafisica ed etica, rilevata dagli antichi, in Gesù è dalla radice risignificato nella sua vocazione originaria, secondo la grammatica del dono e dell'amore; di essa investendo come annuncio e promessa, nei moderni, le scienze dell'uomo, del vivere sociale e della natura.
Il realismo del riconoscimento del limite nella logica del dono è la via che apre al riconoscimento di me e degli altri e alla messa in comune di ciò/di chi, io e gli altri, siamo e abbiamo. Nello spazio d'amore che è aperto dal e nel seno del Padre.
Il limite, in fin dei conti, non è estraneo a quel Dio nel cui seno l'uomo è chiamato dal suo desiderio ad abitare, per diventare infine se stesso. Parlare di Trinità, per dire la figura di Dio che in Gesù è aperta, significa affermare che anche, anzi *prima* d'ogni altra cosa, *in Dio*, l'Uno non è l'Altro, il Padre non è la Parola. Eppure ciascuno è tutto Dio, ospitando in sé l'altro e all'altro tutto intero consegnandosi.
Il limite non è, per principio, l'escluso da Dio, ma *in Dio ha la radice*: perché è la cifra e la via dell'essere sé, parola, nel dono di sé, amore.

5. Mi pare – concludo – che la *coscienza antropologica* e la *situazione storica* che ci vuole oggi protagonisti, quando non cediamo all'utopismo (moderno) del falso infinito o alla rassegnazione (postmoderna) della finitezza infelice, ci spingano a questa esperienza e a questo pensiero.
Facendo brillare a nuovo, nel reciproco incontro, le linee di luce disegnate dalla Sapienza nelle grandi civiltà dell'uomo di tutti i tempi e di tutti i luoghi.
Il limite garanzia e chance di realismo e di profezia. E cioè di amore vero. Sophia non si può sottrarre a questo appuntamento.

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



IL LIMITE: GESÙ SOTTO LA LEGGE

di
GÉRARD ROSSÉ

Beginning with the Pauline affirmation of Gal *4:4 – the Son "born under the Law" – the author presents some examples of the life of Jesus that show its tangible implications: the reaction of Jesus to "pagans" (the Canaanite woman, the centurion of Capernaum). Faithful to the Law of Moses, Jesus submits himself to a religion that limits him. On the other hand, he is accustomed to a reality that makes him overcome these limits: his pro-existence and the force that comes from his announcing the proximity of the Kingdom of God. But it is in his death, as especially signified by the cry of forsakenness, that Jesus overcomes every limit, even ceasing to be a Jew in order to become "man".*

Sophia III (2011-2) 160-163

«Il Verbo si fece carne» (*Gv* 1,14), si legge nel prologo al vangelo secondo Giovanni. Potremo tradurlo, nella circostanza presente: l'Infinito divino si fece limite; e questo limite è la nostra condizione umana con tutte le carenze che essa comporta, inclusa la morte. Un inno che Paolo ha ripreso nella lettera ai Filippesi e che parla di *kenosi*: cioè di abbassamento, di svuotamento, «diventando simile agli uomini» (*Fil* 2,7), come continua l'inno. E lo stesso Paolo non teme di caratterizzare questa rassomiglianza con l'espressione: «Dio mandò il proprio Figlio in similitudine di carne del peccato» (*Rm* 8,3), e cioè nella condizione della nostra carne di peccato. Non vorrei tanto fermarmi su questi limiti di Gesù che fanno di lui un uomo del suo tempo, con la sua fisionomia propria. Ho dato a questo intervento il titolo: "Gesù sotto la Legge", e vorrei quindi occuparmi del limite di Gesù in tale prospettiva. Nella lettera ai Galati, in un testo parallelo a quello appena citato della lettera ai Romani, Paolo scrive che Dio mandò il suo Figlio «nato da donna, nato sotto la Legge» (*Gal* 4,4). «Nato da donna» significa che Gesù è vero uomo come tutti noi, quindi mortale; aggiungendo «nato sotto la Legge», l'apostolo menziona anche la sua condizione sociale e religiosa: Gesù era ebreo e come tale sottomesso alla Legge di Mosè. Nel contesto polemico della lettera, ciò significa che Gesù stava sotto la schiavitù della Legge. La parabola discendente del Figlio di Dio nell'incarnazione giunge fino a stare sotto la Legge, fino a subirne la sua maledizione, nella morte di croce.

La somiglianza con la nostra condizione umana non si limita ad assumere la particolarità che distingue ogni essere umano, ma anche quella condizione che rinchiude ognuno e l'umanità in generale sotto quella potenza – che Paolo chiama "il peccato" – che si serve proprio della Legge per essere attiva. Stando sotto la Legge, Gesù apparteneva, nella sua relazione con Dio e con gli altri uomini, ad una cultura religiosa che lo limitava. Da bravo giudeo andava regolarmente alla sinagoga per la preghiera, si recava ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua, mangiava l'agnello e l'erba amara. Evitava i contatti con i cosiddetti "pagani". Ricordo qui la sua reazione di fronte alla donna cananea: «non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (*Mt* 15,26). Il greco *kynarion* tradotto con "cagnolino" non indica un cane piccolo, ma domestico e quindi simpatico, distinto dai cani randagi e pericolosi. Comunque c'è una bella differenza tra i cagnolini, cioè cani domestici (nome che Gesù da ai non-ebrei), e i figli, cioè gli Israeliti ai quali è destinato il banchetto messianico! Sarà la perseverante fiducia della donna (fiducia che Gesù chiama fede) a fare uscire Gesù dal suo limite espresso poco prima: «Non sono stato inviato che alle pecore disperse della casa d'Israele» (*Mt* 15,24). Una reazione simile di Gesù si trova anche nell'episodio del centurione di Cafarnao, un altro pagano. Il contatto con Gesù non è diretto: il centurione che conosce le reticenze religiose degli Ebrei incluso Gesù, manda prima alcuni anziani del popolo a supplicarlo, e poi suoi amici per dirgli di non scomodarsi ad entrare nella sua casa. Di nuovo sarà la fede del pagano a far superare il limite di questo comportamento religioso discriminatorio dettato dalla Legge di Mosè. Di conseguenza quest'atteggiamento restrittivo di Gesù fa capire in parte cosa intende Paolo quando scrive che il Figlio mandato da Dio è «nato sotto la Legge». Anche la Legge di Mosè limita l'uomo, lo sottopone ad una religione, e la religione restringe i rapporti, impone un rituale, gesti e parole che determinano e condizionano anche il rapporto con Dio.

Ma ecco l'altra faccia di quest'uomo chiamato Gesù: egli è abitato da una realtà che lo porta ad un costante superamento del limite imposto dalla religione. Sia nel suo rapporto con Dio che egli chiama *Abbà*, implicando ciò una relazione immediata, non condizionata da cerimonie e sacrifici di espiazione; e sia nel suo rapporto con gli altri, anche se inizialmente in una missione ristretta a Israele: questo perché Gesù è mosso da quella forza che proviene dall'annuncio che il Regno di Dio è vicino. Heinz Schürmann ha caratterizzato la vita di Gesù con l'espressione "pro-esistenza", cioè una esistenza totalmente vissuta a favore degli altri. Ed è questa vita mossa dall'amore che ha infranto dal di dentro i limiti della Legge di Mosè. Gesù accoglie coloro che la Legge respinge: i peccatori, i malati, gli emarginati. Gesù ha dato vita ad una società inclusiva, a differenza di altri movimenti religiosi della sua epoca, come i farisei o gli esseni che operavano per esclusione, raggruppando il cosiddetto "resto d'Israele". Per dirlo con Daniel Marguerat, Gesù adottò un atteggiamento «di integrazione»[1], e con ciò fece saltare le barriere interne al popolo d'Israele, create dalla religione. Sarà giudicato per questo troppo pericoloso, e sarà respinto da Israele. Gesù è morto così come ha vissuto: nella pro-esistenza.
Non è sbagliato affermare che la morte per crocifissione di Gesù lo spogliò da ciò che ancora lo caratterizzava come ebreo, e cioè come uomo sotto la Legge. Per diventare l'uomo per tutti, ossia per estendere la sua pro-esistenza all'umanità e a ciascuno, era necessario il superamento della Legge, ciò che Paolo ha perfettamente compreso:

> «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sta scritto: *maledetto chi è appeso al legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa dello Spirito»[2].

Non posso inoltrarmi nella ricchezza di questo testo. Sottolineo soltanto i punti principali:
- La solidarietà di Gesù con una situazione disperata di lontananza da Dio – quella dell'umanità sotto il potere del Peccato – dovuta alla Legge.
- Il valore salvifico espresso nel "per noi", che rivela la pro-esistenza di Cristo nel suo morire.
- La realizzazione della promessa di benedizione fatta ad Abramo a favore di tutti i popoli, e che consiste nel dono dello *Pneuma*.

Annoverato tra gli empi, i maledetti, Gesù, dal punto di vista religioso, cessa di essere ebreo, e si vede respinto fuori dalle mura della città santa dove abita Dio, per diventare "uomo". L'evangelista Giovanni l'ha espresso con la parola messa in bocca a Pilato: "Ecco l'uomo!". Faccio notare che la parola greca è *anthrōpos* (der Mensch) e non *anēr* (der Mann).
Gesù crocifisso ha perso la sua identità davanti a Dio e davanti agli uomini, è un nulla, ha raggiunto il limite estremo; ridotto ad un "punto", è diventato un non-

1) D. Marguerat, *L'aube du christianisme*, Labor et Fides, Genève 2008, p. 61.
2) *Gal* 3, 13-14.

essere tutto amore: ed è là che si opera il rovesciamento escatologico del limite. Al crocifisso sono tolti gli inevitabili ripiegamenti e restrizioni di una "carne simile a quella del peccato" («reso perfetto per mezzo della sofferenza», scrive *Eb* 2,10), per diventare pienamente nella sua stessa umanità il Figlio divino che "è" da tutta l'eternità. Scrive l'esegeta Aletti:

> «rimettendosi totalmente a Dio, come il supplicante del *Sal* 22, Gesù non è mai stato così tanto Figlio, come nel momento stesso nel quale egli pensa che Dio non lo vede più così: quando non può neanche più trovare sicurezza e consolazione nel suo essere-Figlio»[3].

L'uomo Gesù viene innalzato ad un rapporto con Dio che è al di là di qualsiasi sistema religioso. Lo suggerisce lo stesso vangelo di Marco che mette la confessione di fede del centurione pagano in diretto rapporto col modo di morire di Gesù. Egli scrive infatti: «avendolo visto spirare in quel modo, disse: "davvero quest'uomo era Figlio di Dio"» (*Mc* 15,39). E questo avviene nel momento stesso in cui è uomo tra gli uomini. Aprendosi in questa situazione all'azione risuscitante di Dio che lo genera Figlio, Gesù, nel suo morire pro-esistente, "genera" là il Padre aprendosi all'azione generatrice di Dio. Si realizza in quel momento, nell'uomo Gesù, l'apertura di Dio fuori se stesso, verso ciò che non è Dio: in altre parole, Gesù comunica lo Spirito come uscita di Dio verso il "non-Dio".
È importante capire che Gesù non risorge dopo – e sottolineo il dopo – la morte, ma nella morte che rimane eternizzata come nulla-pienezza d'amore: punto che lascia passare l'Infinito, spazio dove scaturisce lo Spirito. Paolo ha dovuto reagire contro una corrente di entusiasti che pensavano che la croce di Gesù fosse un evento del passato, necessario ma transitorio per giungere alla perenne gloria. Contro di essi, l'apostolo ha dovuto affermare il valore perenne della croce di Gesù che la risurrezione non elimina affatto. Il Risorto, perché è il Crocifisso, è su questa terra l'elemento permanente che permette al divino, allo Spirito di Dio, di sorgere nella storia. È fondamentale, dunque, per il battezzato essere inserito nella morte di Gesù; soltanto la comunione con tale "debolezza" rende "forte". Il non-essere escatologico del Crocifisso risorto diventa quello del credente: «non più io vivo ma Cristo vive in me» (*Gal* 2,20).
Anche per questo, Gesù crocifisso rimane la critica e il criterio permanente al quale ogni sistema religioso ed etico deve misurare la sua autenticità. Ma soprattutto con il Crocifisso risorto, ogni nostro limite acquista valore escatologico, partecipando al parto del mondo nuovo: «noi ci vantiamo nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione conduce alla fermezza e la fermezza alla maturità e quest'ultima alla speranza» (*Rm* 5,3 e ss.). La speranza emerge là dove per il mondo inizia la fine. In tutto ciò che per gli uomini è un segno evidente di un futuro chiuso, là nasce la speranza.

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

3) *De l'usage des modales en exégèse biblique*, «Analecta Biblica» n. 151, PIB, Roma 2003, p. 346.



IL CONCETTO DI "LIMITE" NELLA RAZIONALITÀ SCIENTIFICA MODERNA

di
SERGIO RONDINARA

The notion of "limit" present among the characteristics of modern scientific rationality can be traced back to its emergence and development in the 1600's within the context of the philosophy of nature. This study shows how such a notion was present and active in those metascientific premises that characterize the foundational moment, the delineation of the method and the development of the figure of modern science. Moreover, the notion of limit, understood as an intrinsic quality of scientific knowledge, was identified and underscored by the philosophy of science in the 1900's both when it affirmed the irrevocable theoretical nature of observation and when it presented the important question of the demarcation between scientific and metascientific propositions.

Sophia III (2011-2) 164-174

La nozione di "limite", intesa come limitazione, come restrizione entro cui vale ciò che si afferma, è presente nei caratteri della razionalità scientifica moderna ed è rintracciabile ad una prima analisi sia nello stagliarsi che nell'affermarsi di quest'ultima nel contesto culturale del Seicento. Possiamo infatti notare come tale nozione fosse presente e attiva in quelle premesse metascientifiche che caratterizzarono il momento fondativo, il delinearsi del metodo e lo stagliarsi della sua figura.
Come qualità intrinseca alla conoscenza scientifica moderna, la nozione di limite è stata inoltre rilevata ed evidenziata dalla filosofia della scienza del Novecento, sia quando ha affermato l'irrevocabile carattere teoretico dell'osservazione sia quando ha presentato l'importante questione della demarcazione tra proposizioni scientifiche e proposizioni metascientifiche.
In questo saggio la ricerca del limite verrà effettuata focalizzando l'attenzione soltanto sull'opzione fondativa del sapere scientifico moderno inteso come spazio concettuale non filosofico e sul suo carattere metodologico.

1. La duplice differenziazione

A motivo dei cambiamenti epocali che caratterizzarono la cultura e la vita sociale dell'Europa nella seconda metà del Cinquecento, quali il risveglio operato dall'umanesimo rinascimentale prima, e l'affermarsi, poi, dell'autonomia della ragione umana a seguito anche della perdita di credibilità del cristianesimo dopo le guerre di confessione che seguirono agli eventi della Riforma, non vi è stato nel corso della storia un periodo così decisivo per i rapporti tra le varie forme della razionalità come il XVII secolo.
Ma tentare di comprendere elementi caratteristici della cultura moderna richiede necessariamente un rifarsi, sia pur brevemente, alla matrice culturale medioevale dalla quale essa emerge. Una separazione netta tra le due sarebbe un'operazione indebita e riduttiva, in quanto è l'intero processo di sviluppo del pensiero che va inevitabilmente letto, decifrato e interpretato in maniera unitaria.
Nel grande Medioevo, nonostante il diversificato pensiero di questo periodo, ciò che accomuna gli impianti metafisici dei grandi scolastici quali Tommaso d'Aquino (1225-1274), Bonaventura da Bagnoregio (1217/21-1274) e Duns Scoto (1266-1308) è il carattere teonomo della ragione che pur considerata realmente distinta da Dio, è da Lui guidata e sorretta. Diversamente dal mondo greco, ampiamente gerarchizzato, quello medioevale appare dominato dal potere normativo del Dio cristiano il quale può esercitare la sua forza illuminante sull'uomo poiché l'essere della ragione umana è considerato partecipazione all'Essere di Dio stesso. L'intelletto umano ha in sé l'*imago Dei* e l'uomo è centro personale autonomo di conoscenza e decisione, non isolato dal suo Dio ma in profonda comunione con Lui, non chiuso in se stesso ma aperto all'alterità per mezzo della sua stessa interiorità.
Da una tale prospettiva antropologica, segnata da un indelebile carattere teonomo, consegue un tipico rapporto con il mondo sensibile. Pur rimanendo inalterata la concezione cosmologica greca di un mondo inteso come un insieme gerarchizzato di essenze tra loro connesse, per il medievale tale mondo ha si in sé un carattere normativo non più legato all'ordine e all'armonia derivate dalle essenze, ma legato al progetto razionale che Dio ha manifestato.

Il carattere teonomo della ragione medievale, anche se per molti versi si muove, in linea con il pensiero greco, nella fedeltà a quel mondo di essenze attraverso cui il reale viene decodificato, in realtà mostra la propria novità, la cifra del genio medioevale in cui l'uomo è elevato a Dio, ne esalta la grandezza senza trascurare però la dipendenza da Lui. L'essere umano è invitato a conoscere per rispettare ciò che conosce, sia che si tratti del mondo naturale o di Dio stesso; e questo senza essere sottoposto ad alcuna logica necessitaria, ma perché mosso da quell'amore di Dio nel quale ravvede l'autentica sostanza della propria libertà.
Ora, rispetto a questa matrice culturale del periodo medievale, fortemente caratterizzata dalla razionalità teologica, il Seicento mostrò due "eventi-chiave" che ai nostri occhi caratterizzano profondamente quel periodo storico.
In un primo momento si ebbe una progressiva differenziazione e poi sganciamento della razionalità filosofica da quella teologica. Sganciamento anche da ogni principio di autorità, per inoltrarsi nell'avventura di cercare in se stessa il fondamento e la garanzia del proprio esercizio. Questo percorso, già annunciato da Nicola da Cusa (1401-1464) nel tema della *dotta ignoranza*, lo ritroviamo nel sottile scetticismo di Montaigne (1533-1592), ma soprattutto nell'esigente istanza cartesiana di una fondazione critica di tutto il sapere.
La figura e l'opera di René Descartes (1594-1650) rappresentano in questa fase del pensiero occidentale un punto di svolta epocale in cui la razionalità filosofica alimenta il passaggio da una filosofia dell'"essere" a quella del *cogito*. Il soggetto è alle prese con se stesso, con le proprie esigenze di certezza e assolutezza della conoscenza ma anche con i suoi risultati contraddittori, al punto che per Cartesio questa problematica investe integralmente tutto il sapere. Una metafisica del *cogito* gli sembra l'unica strada percorribile per la fondazione dell'intero edificio del sapere. In questo senso la metafisica è, per Cartesio, scienza nel suo significato originario e più profondo, è scienza dello spirito: innanzitutto dello spirito dell'essere umano e poi dello spirito eterno, Dio. Essa è paragonata alla radice dell'albero della scienza, il cui tronco è dato dal sapere geometrico e matematico mentre i rami carichi di frutti sono riconosciuti nelle scienze sperimentali. In Descartes possiamo ravvisare l'individuazione dei problemi che segneranno poi il pensiero nell'epoca moderna.
In un secondo momento, immediatamente successivo a questo e tale da rasentare la simultaneità, si assistette alla nascita della moderna scienza della natura.
Ciò che noi oggi chiamiamo "scienza" si è gradualmente costituito e stagliato nel suo operare in epoca moderna, in quel periodo storico particolarmente fecondo che va sotto il nome di rivoluzione scientifica e che copre un arco di tempo sotteso tra la pubblicazione del *De Revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) – mediante il quale venne rimessa in moto la ricerca astronomica – e i *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Isaac Newton (1687), che a ragione può essere considerato il punto d'arrivo degli sforzi compiuti dall'umanità in migliaia di anni per comprendere i principi del moto dei corpi e la dinamica dell'universo intero.
Si ebbe in quel periodo, all'interno della filosofia della natura, un'articolazione – o meglio una seconda differenziazione – dalla ragione filosofica di una nuova forma di razionalità dovuta, prima ancora che al suo carattere metodologico (metodo sperimentale), ad una vera e propria opzione fondamentale riguardante l'oggetto d'indagine, opzione capace d'inaugurare un nuovo spazio concettuale non filosofico. Questa nuova forma del sapere era la razionalità scientifica moderna.

Per cogliere il significato esatto di questa differenziazione occorre tener presente come, alle origini della cultura occidentale, la filosofia e la scienza fossero una sola cosa, non tanto perché i geni dell'antichità classica erano capaci di esprimersi intellettualmente con competenza e autorità in ambedue i campi, ma semplicemente perché scienza e filosofia erano una sola forma di sapere. La vera *epistème* era la filosofia.
La filosofia custodiva in sé anche quei contenuti della fisica e della matematica che non erano allora considerati forme di un sapere autonomo che si ponevano accanto a quello filosofico, al quale veniva riservato il nome di scienza, ma parti di esso, ordinate gerarchicamente in maniera subordinata alla "filosofia prima" che studiava l'"essere" in quanto tale. La fisica e la matematica erano considerate "filosofie seconde", poiché studiavano generi particolari dell'essere.

2. L'opzione fondativa

Il capovolgimento completo di questa prospettiva plurisecolare si ebbe in epoca moderna ad opera di Galileo Galilei (1564-1642). Non primariamente, come si potrebbe ritenere in prima istanza, per il fatto – sia pur rilevante – che egli, perfezionando il metodo sperimentale dovuto alle «sensate esperienze»[1] con l'integrazione dell'importante componente matematica data dalle «necessarie dimostrazioni»[2], ottenne il moderno metodo scientifico; ma per una operazione ancor più importante e decisiva, riguardante l'oggetto da conoscere: aver capito che una buona conoscenza della natura non la si sarebbe ottenuta sostituendo una filosofia con un'altra filosofia, ma realizzando un'indagine di tipo diverso, ossia un'indagine non filosofica nella quale si rinunciasse alla ricerca dell'«essenza» delle «sustanze naturali», e si focalizzasse l'attenzione sulle sue «affezioni».
Galileo Galilei dichiarerà per primo che la pretesa di rispondere alla domanda socratica «τί εστί;», «che cosa è?»[3], è impresa vana e impossibile riguardo allo studio degli enti naturali. Ed è proprio questo ciò che egli scrive in data 1 dicembre 1612 a Marco Velseri, disputando sulle macchie solari: l'intraprendere la via dell'essenza è un'impresa a cui egli rinuncia, ripiegando su un obiettivo più limitato e in un certo senso meno ambizioso, quale quello di cercar di conoscere «alcune affezioni» degli oggetti naturali o, come diremmo oggi, rilevare in maniera precisa i tratti dei fenomeni naturali.
Così si esprime:

> «perché, o noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci

1) Cf. G. Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, Ristampa dell'Edizione Nazionale (a cura di A. Favaro), vol. V, G. Barbèra Editore, Firenze 1932, pp. 309-348.
2) *Ibid.*
3) Si era ritenuto, a partire dai greci sino ad allora, che alla questione «che cosa è?», intesa come autentica domanda filosofica, doveva seguire una risposta che non cogliesse aspetti particolari degli enti, bensì l'essenza delle cose e quindi l'universale rintracciabile in tutti i possibili enti naturali, ma non identificabile con alcuno di essi.

> di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti [...]. Ma se vorremo fermarci nell'appressione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco ne i corpi lontanissimi da noi, non meno che ne i prossimi»[4].

Agli occhi degli aristotelici, e non, contemporanei di Galilei, un tale annuncio dovette sembrare una rinuncia totale a conoscere i segreti della natura. Invece bastò soltanto che trascorressero alcuni decenni per rendersi conto che quella opzione, limitando l'oggetto d'indagine ai soli fenomeni, aveva fatto nascere un nuovo e fruttuoso modo d'indagare la natura, mediante un metodo che integrasse sinergeticamente le risorse delle facoltà intellettive e della sensibilità.
Fu a motivo di questa scelta e dello sviluppo della nuova metodologia basata su le «sensate esperienze» e le «necessarie dimostrazioni», che il nascente pensiero scientifico fu intrinsecamente sospinto a posporre i tradizionali assiomi metafisici e successivamente, per ottenere la propria autonomia, a sganciarsi da essi.
La posizione galileiana di ritenere illusorio un conoscere che volesse ancora seguire i tipici canoni degli antichi del «tentar l'essenza», cioè procedere dall'universale al particolare, da un'individuazione dell'essenza alla conoscenza delle sue determinazioni, inaugurò una nuova fase della conoscenza umana globale, una nuova forma di sapere la cui validità farà sì che da allora generazioni e generazioni di studiosi siano rimaste fedeli alla posizione galileiana e non siano più tornate indietro.
Più che l'elemento metafisico nella sua interezza, ciò che questo testo galileiano critica e respinge è una concezione essenzialistica a livello ontologico, cosmologico e gnoseologico, in quanto genera deviazioni a livello metodologico oltre che risultare ingombrante e tautologica sul piano dei contenuti. Questa limitazione non vuole affatto inficiare la metafisica dell'essere, la quale può essere convenientemente rilanciata, mentre storicamente sancisce il superamento della metafisica delle essenze al livello conoscitivo sul quale si era sviluppata per secoli.
Anche se alcuni pensatori di rilievo, contemporanei di Galilei, preferirono continuare una ricerca filosofica sulla natura, fra i quali spicca la figura di René Descartes, la scienza nascente seguirà scrupolosamente l'invito galileiano a non formulare di getto una proposizione universale (genere + differenza specifica) sugli oggetti naturali, anche perché ci si rese conto che tale universalità corrispondeva ad un contenuto alquanto trascurabile di vera ed autentica conoscenza. Quest'ultima, invece, la si poteva raggiungere seguendo un cammino inverso, cioè esaminando le molte «affezioni» degli oggetti naturali; le quali, nella misura in cui davano luogo ad un quadro conoscitivo organico, fornivano una conoscenza autentica e sempre più affinata e precisa della realtà naturale.
Con questa opzione galileiana si rinuncia – e qui sta l'autolimitazione – a quella ricerca dell'essenza che fino ad allora era stata considerata il compito conoscitivo

4) G. Galilei, *Lettera a Marco Velseri* (1 dicembre 1612), in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, op. cit., vol. V, pp. 187-188.

primario del fare filosofia intesa come *epistème*, come un sapere fondato, e s'intraprende un sapere non filosofico riguardo la natura; un sapere, quindi, che non avesse più come suo fine quello di scoprire le essenze naturali, le loro cause e i princìpi che le determinano, bensì spiegare le relazioni tra i fenomeni.
Tale ricerca aveva caratterizzato per due millenni la scienza antica e medioevale; e ora la razionalità scientifica moderna la rifiuta – come suo momento iniziale –, a favore dello studio delle affezioni di tale essenza, vale a dire dei fenomeni. Questo ripiegare su un obiettivo meno ambizioso riguardo il carattere dell'oggetto della propria indagine, dice il limitarsi presente nell'atto fondativo di quel nuovo spazio concettuale che darà luogo alle scienze moderne.
Se ora riflettiamo attentamente sull'opzione galileiana di non tentar la via dell'essenza, quale momento-chiave per lo stagliarsi della razionalità scientifica, non possiamo non riconoscere che ogni atto conoscitivo tende necessariamente a cogliere l'essenza dell'oggetto indagato, se per "essenza" intendiamo quell'insieme di caratteristiche per cui quell'oggetto è ciò che è e per il quale risulta distinto da altri oggetti.
Da ciò risulta che Galilei, nello spostare la sua attenzione dall'essenza ai fenomeni, non poteva in realtà annullare la ricerca dell'essenza: poiché anche un fenomeno, essendo qualcosa di distinto da altri, ha la sua essenza. Quindi, conoscere "alcune affezioni" vuol dire conoscere l'essenza di tali affezioni.
Ad esempio, se prendo come oggetto della mia indagine un elettrone e mi propongo di non volerne cogliere l'essenza, bensì alcune sue affezioni quali la sua massa e carica elettrica, non faccio altro che occuparmi dell'essenza di quelle affezioni e poterle conoscere quantitativamente, poiché so distinguere i suoi fenomeni gravitazionali da quelli elettromagnetici. Di fatto, in questo modo tendo a conoscere l'essenza dell'elettrone.
Ma tutto ciò evidenzia una contraddizione nell'opzione galileiana di non «tentar l'essenza»? Risponderei negativamente, poiché va precisato che, all'epoca di Galilei, il significato del termine "essenza" non stava ad indicare più quell'insieme di caratteri che fanno di un determinato oggetto ciò che esso è – come si è qui indicato –; bensì, a motivo dell'antica distinzione fra "sostanza" e "accidenti", essa indicava "ciò che sta sotto" i fenomeni, il sostrato profondo di ogni singolo ente, che non era manifesto proprio a motivo delle sue molte "apparenze".
Inoltre, sino ad allora, il processo di cogliere l'essenza delle cose era stato considerato un compito tipico dell'intelletto che, nel suo astrarre dagli oggetti i loro caratteri essenziali, era capace d'"individuare" oltre le particolarità di quel "qualcosa" che caratterizzava l'oggetto, rispetto ad un altro oggetto di specie diversa. In questo modo il problema della conoscenza dell'essenza si era presentato come il cogliere un universale all'interno di un universale più ampio, e la conoscenza degli accidenti si era presentata come una eventualità successiva alla determinazione dell'essenza. Elemento caratteristico di questo procedere è che un sapere o scienza dell'universale precede quella del particolare e la rende possibile.
La svolta galileiana consiste invece nel fatto che l'essenza non viene mai "tentata" all'inizio della ricerca per essere colta immediatamente una volta per sempre, ma è ciò che viene scoperto progressivamente attraverso l'attento esame delle affezioni. L'individuazione dell'essenza sarà un processo a cui la nuova ragione scientifica tenderà, al limite, come il risultato ideale del suo conoscere.

A questo punto, stabilito il processo galileiano (non «tentar l'essenza») come un'opzione della ragione scientifica, diverso da quello già affermato dalla ragione metafisica ("che cos'è?"), possiamo affermare che i due percorsi non si pongono nei loro rapporti come alternativi, e quindi escludentisi l'uno nei confronti dell'altro fino al punto di affermare la prerogativa che soltanto uno di essi è la vera e autentica forma del sapere, come purtroppo poi storicamente è accaduto.
Nel campo della filosofia della natura del Seicento, tra coloro che seguirono la strada tracciata da Galilei e fecero propria l'impostazione di distinguere tra scienza nascente e filosofia, il più illustre senza alcun dubbio fu Isaac Newton (1642-1727). Nella sua opera fondamentale *Philosophiae naturalis principia mathematica,* lo scienziato inglese chiarisce sin dalle prime righe della prefazione di quale filosofia egli stia trattando:

> «poiché gli antichi ebbero nella massima considerazione la *meccanica* al fine di investigare le cose della natura, e i più moderni, abbandonate le forme sostanziali e le qualità occulte, tentarono di ridurre i fenomeni della natura a leggi matematiche, è sembrato opportuno in questo trattato coltivare la *matematica* per quella parte che attiene alla filosofia»[5].

È qui presente con chiara evidenza l'intenzione di seguire la pista galileiana riguardo la ricerca delle essenze (forme sostanziali). Però, ciò che è interessante in Newton sono le considerazioni presentate nello "scolio generale" con cui conclude l'opera. A questo punto, dopo aver presentato nel suo trattato i tre princìpi della dinamica e la legge della gravitazione universale, Newton pone la questione su che cosa sia la gravità, quale sia la sua essenza, quando afferma:

> «in verità non sono ancora riuscito a dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non invento ipotesi [*Hypotheses non fingo*]. Qualunque cosa, infatti, non deducibile dai fenomeni va chiamata *ipotesi;* e nella *filosofia sperimentale* non trovano posto le ipotesi sia metafisiche, sia fisiche, sia delle qualità occulte, sia meccaniche»[6].

Qui, per "ipotesi", Newton non intende il campo delle ipotesi scientifiche nel quale – nel formulare e provare quelle ipotesi – è stato maestro, bensì le ipotesi e congetture metafisiche incontrollabili; e dichiara di non voler inventare ipotesi *ad hoc* per poter spiegare eventi dei quali non saprebbe poi dare una spiegazione secondo la ragione scientifica. Per Newton la gravità esiste realmente, spiega in modo soddisfacente il moto dei corpi e le previsioni future delle loro posizioni, e ciò basta al Newton filosofo sperimentale (fisico). Quale sia la ragione o l'essenza della gravità è una questione che esula e sfugge alla filosofia sperimentale, ma che ancora interpella Newton in quanto uomo.

5) I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, Utet, Torino 1989, p. 57.
6) *Ibid.*, pp. 801-802.

È interessante notare come la via galileiana del non «tentar l'essenza» conduca Newton al primo vero paradigma della fisica moderna, che raggiungerà risultati strabilianti, mai toccati nella storia dell'umanità, sulla comprensione dei moti dei corpi celesti, ma allo stesso tempo lascia inevasa la domanda metafisica su che cosa sia questa gravità. Domanda che, riponendosi nella sua ineluttabilità, attesta da un lato che il sapere scientifico è per sua natura un sapere aperto, che non ha in sé alcuna pretesa di una totalizzante onnicomprensività. Un sapere che, una volta raggiunti i suoi obiettivi, mantiene l'intelletto dell'uomo che fa scienza pronto a procedere, non più come scienziato bensì come uomo, ad affrontare questioni di diversa ampiezza e complessità rispetto a quelle esaminate scientificamente, e lo accompagna su sentieri interdisciplinari verso una interazione fra i saperi.
Dall'altro lato, la stessa domanda metafisica attesta il valore di una sana distinzione tra ragione scientifica e ragione filosofica, tra scienza e filosofia. Distinzione che, nel corso della storia futura a Newton, cadrà sempre più in oblio, portando le due forme del sapere ad una contrapposizione e poi alla reciproca indifferenza.
Tra le domande ineluttabili che si pongono al termine di un lavoro scientifico in quanto attività umana, oltre a quella già toccata del "che cos'è?", vi è anche quella relativa al conferimento di senso. Infatti, anche dopo aver scandagliato a fondo e con successo mediante la ragione scientifica una data fenomenologia del reale fisico, si avverte profonda l'istanza su "qual è il significato di tutto ciò?", "qual è il significato di questa legge scientifica o di questa nuova scoperta?". Significa forse che il mondo naturale si sia formato secondo un piano razionale? Significa che c'è un fine che guida il suo sviluppo? Significa che esso presuppone un Creatore? Se a queste domande sul conferimento del senso rispondessimo con nuove e più approfondite conoscenze scientifiche, non potremmo non constatare che tali domande permarrebbero inalterate in noi stessi, poiché non è l'arricchimento della conoscenza dei dettagli che potrà soddisfarci, in quanto tali questioni non sono domande scientifiche ma di natura metascientifica: più precisamente sono domande metafisiche.
Esse si pongono inevitabilmente in ciascuno di noi, poiché ci troviamo immersi in un mondo che sperimentiamo ad ogni istante del nostro esistere. Un mondo nel quale ci troviamo collocati, nel quale ci muoviamo e del quale percepiamo alcune vicende storiche; un mondo che è l'orizzonte e l'habitat della nostra stessa esistenza. Questo mondo è lo stesso che la scienza studia e conosce.

3. Determinazione del metodo

Individuato il "limite" dell'opzione fondamentale del sapere scientifico ne «il non tentar la via dell'essenza», possiamo individuare un'altra operazione di "limitazione" nella determinazione del metodo per tale conoscenza. Storicamente, la messa a punto del nuovo metodo, per la razionalità scientifica, comportò un'autolimitazione che consistette nel limitare il nuovo metodo ad un'attenta e precisa analisi quantitativa, tralasciando lo studio delle qualità sensibili dei corpi. Questa esclusione di un metodo qualitativo, a tutto favore di uno esclusivamente quantitativo, fu conseguenza esplicita dell'introduzione della matematica e della geometria nello studio dei fenomeni.

Anche in questo caso, un ruolo importante lo ebbero i pensatori medioevali, in modo particolare Roberto Grossatesta (1175-1253) e il suo discepolo Ruggero Bacone (1214-1294) – dell'università di Oxford –, che espressero con grande lucidità e lungimiranza l'importanza dello studio della geometria per la conoscenza della filosofia della natura.
Ma, a riguardo, non possiamo dimenticare il ruolo che ha avuto, per l'introduzione delle matematiche nello studio della natura, l'impianto metafisico del platonismo, presente nel periodo della rivoluzione scientifica e che influenzò personaggi come Copernico e Keplero e Galilei. È infatti riscontrabile nelle loro opere il tema neoplatonico di un Dio che, creando il mondo, lo geometrizza, vi imprime un ordine geometrico e matematico che il ricercatore della nuova scienza deve scoprire e rendere poi pubblico.
La verità a cui giunge la conoscenza scientifica moderna riguarda la modellizzazione delle relazioni naturali espresse secondo un carattere quantitativo; tale processo è dettato dal metodo delle «sensate esperienze» e delle «necessarie – o certe – dimostrazioni» di origine galileiana. Le «sensate esperienze» stanno ad indicare l'esperienza osservazionale o sperimentale dei fenomeni naturali, opportunamente astratti dal contesto per facilitarne lo studio. Tali osservazioni o esperimenti vengono poi quantificati mediante la misura dei loro parametri fisici tramite opportuni strumenti. «Le necessarie dimostrazioni» sono invece quelle argomentazioni basate non più su deduzioni logico-sillogistiche, ma sull'applicazione della geometria e della matematica ai dati prodotti dall'osservazione o dall'esperimento.
Le scienze procedono pertanto nel loro conoscere secondo un'analisi quantitativa, e allo stesso tempo viene posposta l'analisi qualitativa delle qualità sensibili dei corpi; qualità che vengono percepite comunemente nell'esperienza quotidiana come qualità attive, cioè come proprietà mediante le quali i corpi agiscono fra loro e sui nostri sensi, in quanto cause efficienti e principi d'azione.
Sin dall'inizio dell'emergere e dello stagliarsi cosciente della razionalità scientifica moderna, personaggi di rilievo in tale impresa quali Galilei e Descartes negarono la realtà oggettiva delle qualità sensibili, ritenendole pure impressioni soggettive dei sensi. Ciò segnerà in maniera indelebile la figura della nuova forma di razionalità nascente.
Per questi due filosofi, le ragioni di questa negazione sono soprattutto di carattere epistemico. Così scrive Galilei ne *Il saggiatore*: «io vo pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del suggetto nel quale ci par che riseggano, non siano altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo»[7].
Per Galilei le sensazioni qualitative variano da soggetto a soggetto, e l'intelletto pertanto non si sente necessitato a pensare i corpi dotati di qualità sensibili, mentre è necessariamente chiamato a pensarli come dotati di quantità (estensione e movimento), in quanto loro caratteristiche oggettive. Estensione e movimento, dunque, sono i soli elementi reali dei corpi, ed essi da soli bastano a provocare in noi le varie sensazioni. Inoltre, poiché per il nostro autore la natura stessa è scritta in caratteri matematici e geometrici[8], la quantità e il movimento, essendo caratteri

7) G. Galilei, *Il saggiatore*, in *Le opere di Galileo Galilei*, op. cit., VI, pp. 347-348.
8) «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a

trattabili matematicamente, sono quindi reali, mentre non lo sono le qualità sensibili che non sono suscettibili di un'analisi matematica.
Questa concezione sul carattere soggettivo delle qualità segnerà la prima visione del mondo formulata dalla neonata scienza della natura, che scioglierà per sempre l'antica separazione tra mondo celeste (perfetto) e mondo terrestre (corruttibile), tra Cieli e Terra, unificando l'Universo; ma che farà tutto questo sostituendo ad un mondo fatto di estensione, movimento e qualità il mondo della quantità e della geometria reificata. Fu così che il mondo interpretato dalla scienza apparve subito interessante per le sue precisioni e predicibilità, tipiche delle certezze matematiche, ma si allontanò dal mondo naturale fatto anche di qualità, pur cercando sempre in esso il referente oggettivo del proprio sapere.
Dunque, il mondo interpretato e il mondo naturale. Due mondi, due verità. Due territori diversi e separati da uno "scarto", distanziati da una frattura epistemologica, rottura che è necessario in qualche modo colmare, individuando lo strumento concettuale più idoneo a fungere da cerniera tra i due territori.
Il prevalere nella razionalità scientifica moderna del metodo quantitativo, a motivo della matematizzazione dei fenomeni, segnerà tali saperi per un distacco modellizzato dal reale. La diversità di metodo, qualitativo o quantitativo, che da un lato indica l'autonomia e il rispetto epistemico per l'interpretazione del reale rispettivamente filosofica e scientifica, dall'altro afferma la loro incommensurabilità, secondo cui la verità dell'uno non la si ritrova nella verità dell'altro. Incommensurabilità che rimanda necessariamente ad un'intrinseca complementarietà nella comune impresa d'interpretare il reale.
Da queste riflessioni storico-teoretiche, possiamo desumere come il concetto di "limite" segni e determini sin dal suo nascere la razionalità scientifica. Conoscere scientificamente significa per noi abitare il limite.
L'esistenza e il carattere del limite all'interno della scienza moderna affermano da un lato la sua identità, e dall'altro l'apertura necessaria di questo stesso sapere verso le altre forme del sapere, a motivo di quella incommensurabilità che scaturisce dall'aver limitato e parzializzato il proprio indagare sull'intero. Detto ciò, risulta chiaro come il dialogo della scienza moderna con gli altri saperi non è tanto una moda culturale dei nostri tempi, bensì una necessità intrinseca alla razionalità scientifica che nasce dal suo autolimitarsi.
Lo statuto epistemologico delle scienze moderne sancisce normativamente, quindi, l'autolimitarsi di ciascuna di esse e ne stabilisce il "confine", inteso come "limite" del proprio dominio.
Su tutto ciò grava un rischio. Il non conoscere, o non riconoscere, adeguatamente lo statuto epistemologico delle scienze moderne, come quando non si fosse pienamente coscienti del potere euristico insieme al carattere limitato di tali saperi, potrebbe far incorrere nel rischio di assolutizzare un dato sapere. Nel caso della razionalità scientifica moderna, questo rischio assume poi il sapore del paradosso,

intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (G. Galilei, *Il saggiatore*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, cit., VI, p. 232).

poiché – come abbiamo visto – la scienza moderna nasce inizialmente come un sapere non filosofico e, alla luce dei suoi successi, ha tentato poi di affermarsi nell'Ottocento come l'unica e vera filosofia; come un sapere certo, indefettibile e capace di svelarci l'intero: lo scientismo, un sapere *absolutus*, sciolto, senza alcuna limitazione.

SERGIO RONDINARA
Professore stabile di Epistemologia e Cosmologia presso l'Istituto Universitario Sophia
sergio.rondinara@iu-sophia.org

LA VERITÀ NON SI PUÒ INCAPSULARE: LIMITI E FRONTIERE NELLA E DELLA MATEMATICA



This article addresses the topic of "limits" both as a formal content of mathematics and, on a meta-theoretical level, as a cognitive boundary inherent in mathematics.

di
JUDITH POVILUS

In questo breve intervento vorrei toccare il tema del limite nella matematica, sia come contenuto formale (il concetto formale di limite come oggetto di studio della matematica, considerato in modo particolare qui nella sua valenza epistemologica), sia su livello meta-teorico (il limite conoscitivo inerente alla matematica e ad ogni sistema formale).
Ci si potrebbe domandare, prima di iniziare, quanto una definizione formale nata in campo matematico abbia qualcosa da offrire ad una discussione interdisciplinare come la nostra oggi. Secondo il noto logico Willard Quine, il limite è stato definito dai matematici con un processo analogo a quello utilizzato da una persona che, con spirito filosofico, cerca di esprimere o analizzare un'idea qualsiasi non ancora formulata in modo adeguato. *Non si pretende di trovare un sinonimo, ma fissandoci su quelle proprietà particolari dell'espressione che sono a noi utili e basilari, inventiamo un modo per esplicarle in termini chiari ed adeguati al nostro scopo*.
Per il matematico è importante riuscire a spiegare le sue idee basilari in un modo chiaro e non equivoco, ed è proprio questa chiarezza che egli può offrire alle altre scienze, che a loro volta dovranno riempire con contenuti ricchi e tangibili la forma individuata e precisata.

1. Il concetto formale di limite

Come è noto il concetto di limite è – dall'antichità – l'altra faccia dell'*apeiron*, dell'illimitato. Aristotele sosteneva che ciò che non ha limite non è rappresentabile esaurientemente nel nostro pensiero, ed è perciò inconoscibile. Nella sua nota distinzione fra infinito potenziale ed infinito attuale, egli ammette però la possibilità di pensare ad un processo infinito, ed è proprio ciò che ha permesso alla matematica, secoli dopo, di dare una precisa definizione di limite. Notiamo infine – e con ciò si chiude il cerchio – come l'uso di tale precisazione matematica del concetto di limite abbia permesso una definizione dei vari gradi dell'infinito attuale (ciò che Aristotele negava!).
La distinzione essenziale da tenere presente perciò – nel discorso sull'infinito ma anche nel discorso sul limite – è quella fra un processo dinamico ed un ente statico, determinato, sia esso anche un oggetto del pensiero. Secondo Aristotele è permesso pensare ad un processo infinito – ad esempio al processo di contare – (l'infinito potenziale), ma non ad una successione infinita compiuta, ad esempio la successione infinita di tutti i numeri.
Vi è un momento significativo nella storia della riflessione occidentale, quando la dinamica del tipo di processo indicato da Aristotele per descrivere l'infinito potenziale, cioè un processo infinito ricorsivo, fu "oggettivizzata" da parte della matematica e incorporata nella definizione di "limite". Tale oggettivizzazione avvenne prima in modo euristico, con la messa a punto di una tecnica particolare (il calcolo infinitesimale), e in seguito in modo concettuale, attraverso una definizione precisa e logicamente coerente. Il nuovo concetto di limite divenne con ciò parte integrante e legittima di una visione più esatta del mondo. Il periodo a cui mi riferisco è quello della nascita della scienza moderna, legata in modo forte alla nascita del calcolo infinitesimale, che è un metodo di calcolo matematico applicabile a fenomeni dinamici, atto ad esempio a determinare il percorso di oggetti in movimento.

Sviluppato contemporaneamente e in modo indipendente da Newton e Leibniz, il calcolo viene oggi considerato la più importante acquisizione della matematica dopo la geometria euclidea. Indubbiamente il suo impiego ha segnato in modo forte lo sviluppo della tecnologia moderna.
Come abbiamo accennato, lo strumento matematico proposto da Leibniz e Newton incorpora in modo euristico ciò che diventò in seguito il concetto preciso e basilare di limite. Il calcolo era dunque un metodo, una tecnica o "trucco pratico", che permetteva di calcolare l'area compresa tra curve regolari o irregolari, considerando "somme" delle aree di strisce sempre più fini e sempre più numerose che si avvicinavano sempre più ad un "limite", ad un numero preciso (figura 1). In essenza non era che una messa a punto – nel quadro delle acquisizioni nuove della geometria analitica cartesiana – di una comprensione antica. Pensiamo per esempio ad Archimede, con il suo metodo di esaustione per calcolare l'area di un cerchio. Si trattava dell'iscrizione interna alla circonferenza di poligoni con un numero sempre più grande di lati (figura 2): la circonferenza è – secondo il linguaggio successivamente maturato – un "limite" che «comprende la successione illimitata dei poligoni pur non costituendone un termine effettivo e pur non uscendo mai dal finito». Come spiega Zellini:

> «Il limite non è un termine della successione (delle somme) e non è perciò una semplice approssimazione […], esso è raggiunto rinunciando all'analisi indefinita della successione che lo precede e ponendosi in un punto di riferimento esterno che è invisibile a chi si soffermi alla pur corretta constatazione della sua indefinita lontananza e irraggiungibilità […]»[1].

Comprendere e definire con precisione il concetto di limite matematico implicava dunque compiere un salto conoscitivo ad una nuova prospettiva, che permetteva di oggettivizzare ciò che era prima un processo dinamico senza fine.
Il metodo del calcolo infinitesimale, introdotto da Leibniz e Newton, si è dimostrato subito molto utile in quanto funzionava assai bene, ma in realtà era basato su un fondamento insicuro, quello degli infinitesimi, ossia dell'infinitamente piccolo; anzi sul fondamento ancora più sospetto del rapporto fra due infinitesimi, ambedue variabili. Infatti, per Leibniz gli infinitesimi sono considerati "finzioni" utili, e per Newton – che li chiamava "flussioni" – erano quantità "evanescenti". Nel metodo da loro proposto si trattava, dunque, di trovare il rapporto tra due quantità variabili e insieme "finte" o "evanescenti"!
È comprensibile che tale metodo – anche se funzionante – non fu facilmente accettato dai teorici dell'epoca. Anzi vi fu all'inizio molto resistenza. Ancora nel 1831, a proposito del metodo di cui stiamo parlando, il grande matematico Gauss – sulla scia di Aristotele – lamentava: «protesto contro l'uso di una grandezza infinita come qualcosa di completo, uso che non venne mai ammesso nella matematica. L'infinito è soltanto un modo di dire»[2].

1) P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1996, pp. 34-35.
2) L. Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, Torino 1947, pp. 174-175.

Fu necessario allora un serio e profondo ripensamento, seguito da una rigorosa messa a punto in termini chiari e indiscutibili del processo che stava alla base del nuovo metodo, con la conseguente elaborazione e chiarificazione del concetto non facile ma importantissimo del limite. Vi lavorarono in molti, ma dobbiamo a Cauchy (anni 1820) e in seguito a Weierstrass i risultati oggi diventati canonici. Il concetto centrale di limite, nella formulazione di Cauchy, prende come basilare l'idea di una quantità variabile che si avvicina a zero. Trasforma l'immagine geometrica di una successione convergente di figure che si avvicinano sempre più ad un'altra (cf. *supra* la descrizione di Archimede) in una precisa definizione aritmetica algebrica riguardante una successione convergente di cifre. Ha colto bene l'essenza di quanto avveniva Zellini dicendo: «pur conservando in sé l'idea di un processo e di una potenzialità illimitata il limite ha il potere di risolvere tale potenzialità in un'unità formale»[3]. Ed è proprio questo il punto cruciale e di grande interesse epistemologico.
Nella definizione matematica di limite è da sottolineare, inoltre, l'importante fattore della co-relazionalità. In realtà, ciò che viene puntualizzato è il comportamento del rapporto dinamico fra due enti variabili, ciascuno dei quali tendente a zero. Con ciò si mette in evidenza un'intuizione straordinaria e a mio avviso ancora poco presa in considerazione: quanto in fondo ciò che determina, che limita, sia riconducibile ad un sistema di relazioni. È un'intuizione da approfondire, con ripercussioni anche a livello ontologico sulla priorità di "relazione" sulla "sostanza", o meglio sulla loro mutua dipendenza[4].

2. Frontiere e limiti

Collegato al concetto di limite vi è quello di frontiera. Nell'idioma comune, limite e frontiera sono due termini sinonimi, anche se portano a volte sfumature diverse. In genere, la parola "frontiera" denota un limite di un determinato tipo, e nel suo senso primario suppone l'estensione nello spazio e/o nel tempo. Ad esempio, la frontiera di una nazione è il limite oltre il quale non si può passare senza uscirne. Dunque è ciò che demarca la differenza fra il "dentro" e il "fuori", pensato a mo' di uno strato infinitamente fine, e si collega ai concetti spaziali di contatto, divisione, e separazione.
In questo contesto dell'estensione nello spazio, nella branca della geometria detta "topologia"[5], troviamo un'importante definizione formale di "frontiera" basata su "insiemi" e "punti". Tecnicamente, la "frontiera dell'insieme S" viene definito come l'insieme di "punti di frontiera" di S, dove un "punto di frontiera" di S può essere pensato come un punto che non è né un "punto interno" né un "punto esterno". Il senso comune di "interno" ed "esterno" sarà sufficiente al lettore per intuire, senza entrare nei particolari, ciò che viene precisato nel linguaggio rigoroso della topologia con questi ultimi termini.

3) Zellini, cit., p. 41.
4) Cf. J. Povilus, *Laws of Thought and Patterns of Love*, in «Sophia», 1 (2009/2), p. 189.
5) La topologia "si occupa di quelle proprietà delle figure geometriche che restano invariate quando la figura viene piegata, stirata, compressa o deformata".

Comunque si può rilevare che, alle base delle definizioni topologiche, ci sono gli stessi strumenti utilizzati per definire il limite, anche se con modalità diverse. Anziché considerare limiti di successioni di numeri, vengono considerati i "punti limite" di successioni di punti. Considerando una variabile (il raggio di un disco intorno ad un punto) che tende a zero, si esamina la qualità dei punti interni al disco che va così rimpicciolendosi. Così ogni frontiera determinabile è, in fin dei conti, il risultato di un processo basato su limiti.

Va notato che, a motivo di alcune qualità paradossali del continuo, la definizione formale di frontiera, pervenuta dalla topologia e basata su "insiemi di punti", ammette dei casi "patologici" e contra-intuitivi[6]. Per questo motivo, un approccio alternativo nel quale la definizione di frontiera non parte da punti, ma da regioni aperte (approccio che porta ad una diversa definizione di frontiera), è forse più auspicabile e vicino alla realtà[7]. In ogni caso, sia che si parta dai singoli punti per definire le frontiere, sia che si definiscano le frontiere partendo da altri enti considerati più fondamentali, non si può prescindere dal considerare "limiti" di successioni, cioè successioni che "si avvicinano" a qualche cosa determinata.

Smith e Varzi, muovendo in una prospettiva realista, nella loro ontologia formale di frontiera illustrano una distinzione tra frontiere fisiche (dette *bona fide*), che corrispondono a qualche differenza qualitativa o ad una discontinuità spazio-temporale, e frontiere *fiat* o ideali (determinate dal pensiero, senza una discontinuità spazio-temporale o differenza qualitativa). Come esempio del primo tipo, si pensa alla frontiera fra la superficie del tavolo e il piatto che poggia su di esso, oppure fra il mio corpo e il mondo intorno. Esempi del secondo tipo includono quello già menzionato della linea di divisione fra due nazioni, oppure le frontiere "geometriche", ad esempio fra un disco e il resto del piano.

Si può osservare che, nel caso di una frontiera *fiat*, che divide due enti, non è determinato *a priori* se la frontiera fa parte del primo ente o del secondo. Lo decidiamo noi. Ad esempio, se una circonferenza è considerata come facente parte del disco che essa delimita, il disco è detto chiuso; se non ne fa parte, il disco è detto aperto. Analogamente, due punti possono delimitare un intervallo chiuso (se ne fanno parte) o aperto (figura 3). Si può notare ancora: dato che una frontiera *fiat* è "nello" spazio-tempo ma non occupa spazio-tempo, non occorre porre per forza la contrapposizione aperto-chiuso. In altre parole, non vige la legge del terzo escluso.

Comunque, in ambedue i casi (frontiera *bona fide* e frontiera *fiat*) emerge una proprietà fondamentale e significativa di ogni frontiera: esse sono ontologicamente parassitiche sugli enti che limitano; ossia non possono esistere, in quanto fron-

6) Si pensi ad esempio all'insieme dei punti della retta che corrispondono ai numeri razionali, la frontiera del quale è l'intera retta.

7) Cf. K. Menger, *Topology without Points*, in «Rice Institute Pamphlet», 27 (1940), pp. 80-107. Nella teoria del punto di Menger, i punti sono definiti come classi di certi enti con date relazioni fra loro. Cf. Anche C. Eschenbach, *A Mereotopological Definition of "Point"*, in C. Eschenbach – C. Habel – B. Smith (edd.), (1994), pp. 63-80; A. Tarski, *Foundations of the Geometry of Solids*, in *Logic, Semantics and Metamathematics*, trad. di J.H. Woodger, Oxford University Press, Oxford 1956.

tiere, isolate da essi[8]. Una frontiera è per definizione una frontiera "di" qualcosa oppure "fra" qualcosa e la sua negazione; costatazione che ci indica la natura fondamentalmente relazionale di ogni frontiera.

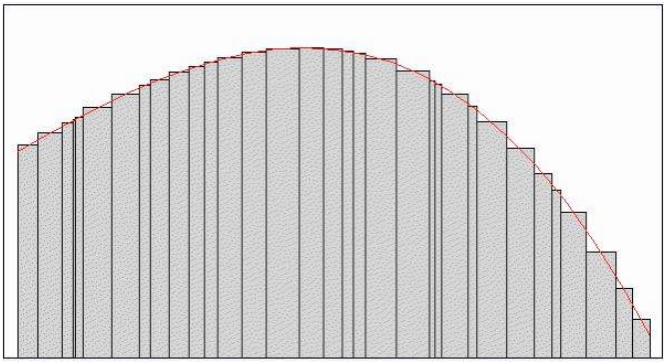
3. I limiti del pensiero

Abbiamo considerato sinora come i concetti di limite e di frontiera sono venuti chiarendosi nella matematica, fino a giungere a definizioni precise e formali. Ma non è insensato, nel contesto del nostro simposio, interrogarci anche sui limiti della matematica stessa.
Simone Weil afferma che il limite in matematica è «il punto in cui ci si scontra con un'impossibilità e occorre creare una nozione nuova». Aggiunge poi: «sono i punti di armonia, i punti di bellezza […]»; «è qualcosa che è costantemente oltrepassato, ma impone di rimando un'oscillazione compensatrice»[9].
Ciò che descrive così efficacemente la Weil, riguardo all'atto di incorporare il limite per oltrepassarlo, è una dinamica ricorrente che è parte integrante della stessa storia della matematica, nell'estendersi del suo campo operativo d'applicazione attraverso i secoli. Basti pensare alla progressiva evoluzione del concetto di numero, che dai soli numeri naturali (1,2,3…) si è esteso per inglobare anche quelli negativi, le frazioni o cosiddetti numeri razionali, i numeri irrazionali, quelli immaginari, ecc. È, questo, un estendersi che si può collegare anche, in qualche modo, alla dinamica di limite descritta all'inizio. Infatti, se il limite viene considerato "dal di dentro", come non facente parte del proprio dominio operativo, esso rappresenta il confine mai raggiungibile della propria determinatezza, della propria sfera di possibilità, confine che non è permesso oltrepassare. Tuttavia, se il processo di avvicinarsi al limite viene guardato dal di fuori o dal di sopra, esso stesso può diventare un nuovo oggetto di un livello trascendente. Ed ogni volta che si è – per un salto qualitativo – compreso (fatto proprio) un processo limitativo oggettivizzandolo, appare subito un altro limite apparentemente irraggiungibile, in un meta-processo che si direbbe a sua volta interminabile, "senza limiti".
Ritornando al nostro punto di partenza, e a titolo di esempio, ricordiamo come l'uso dell'infinito (o di ciò che è equivalente, gli infinitesimi) era rigorosamente proibito nella prassi matematica prima dell'Ottocento. Il concetto di infinito costituiva dunque esso stesso un limite per la disciplina, per il suo campo di attività. Successivamente, tale limite viene definito e assunto come nuovo "ente" (cf. l'*omega* di Cantor). Appropriatisi del limite, mediante una definizione formale di esso, si apre un nuovo orizzonte con nuovi sbocchi di creatività, e con l'affacciarsi – a loro volta – di nuovi limiti.
Infine, è arrivato Gödel con i suoi teoremi di incompletezza (1931) ad indicare che un analogo processo – su di un livello ancora più generale – è insito in ogni

8) Cf. B. Smith – A. Varzi, *The Formal Ontology of Boundaries*, EJAP, Philosophy Department, Indiana University (ed. Digitale: http://www.phil.indiana,edu/ejap/1997.spring/smithvarzi976.html); cf. anche R. Casati – A. Varzi, *Parts and Places*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, pp. 71-97.
9) S. Weil, *Cahiers*, III, Paris 1972, p. 218.

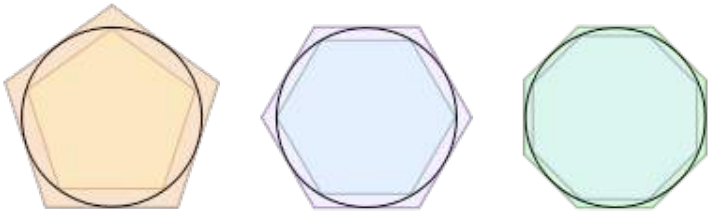
tentativo di progredire nella conoscenza, basato sui metodi della logica. Questi teoremi danno una prova formale del limite inerente in ogni sistema non primitivo di pensiero deduttivo. In altre parole, dato un qualsiasi sistema chiuso di assiomi sufficientemente completo, per quanto ci si sforzi, sempre ci saranno in esso delle verità che si potranno pure riconoscere come verità (dal di fuori), ma che non si potranno confermare (dal di dentro). In essenza, la limitazione posta da Gödel obbliga ad accettare l'insufficienza in ogni sistema di assiomi, o a superarla passando ad un sistema più ampio. Ciò che Leibniz aveva a suo modo annunciato, Gödel dimostrò: non si può mai "incapsulare" la verità, ma solo avanzare alla sua conquista, in una strada senza fine, dove ogni nuovo passo ingloba tutti quelli precedenti e li trascende.

figura 1



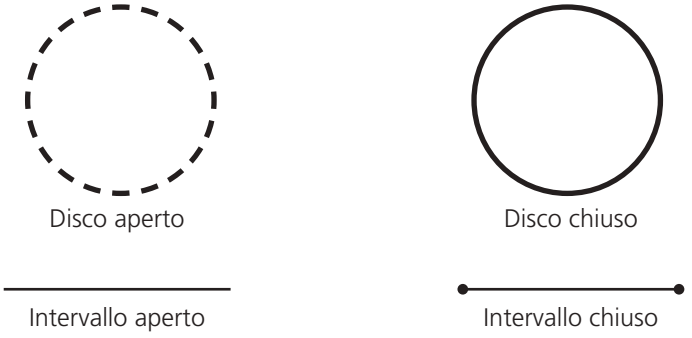
Rappresentazione grafica di un'approssimazione dell'area sotto una curva tramite strisce rettangolari

figura 2



L'area del cerchio è determinata costruendo una successione di poligoni che assomigliano sempre di più al cerchio. Ad esempio, una successione di poligoni regolari con numero crescente di lati: in figura, un pentagono, un esagono e un ottagono. A seconda che si scelgano poligoni iscritti o circoscritti nella circonferenza, l'area di questa risulterà essere approssimata inferiormente o superiormente. Entrambe le scelte portano comunque al limite all'area del cerchio [figura e didascalia tratte da Wikipedia: "metodo di esaustione" (13.04.11)].

figura 3



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

LIMES. IL CONFINE NELL'ERA POSTGLOBALE



It can be equally affirmed that a boundary is not only division but at the same time also relation. Borders mark a limit, but also the desire of surpassing it. The "classical" boundary is a point of disjunction, and it is of a nature that is sacred as well as functional; it is difficult to conceive it as definitive and unchangeable. At the dawn of the modern world, however, a "new" idea of boundary appears, which is no longer understood in terms of the ancient empire tradition as "defense" or delimitation of a conquered space, but as a structural element of division. This kind of border (spatial, mental, cultural, ideological) is what makes someone a foreigner. Nonetheless, a noncritical perspective of overriding borders could be just as insidious; for example, a hypothetical world State would risk presenting itself as Cosmopolis, as a totalizing maxima civitas*. Today, the possibility of a political theory without spatial fractures is being explored. But what condition makes such a connection possible? A solution can be perceived on the level of a "symbolic" reconceptualization of boundaries. The subdivision of the world makes sense only if it is understood as the pre-condition for its being shared.*

di
PASQUALE FERRARA

1. Il confine antico

Il confine comunitario inter-umano nasce con un duplice statuto, strutturalmente ambivalente. Si può infatti affermare, con pari fondatezza, che il confine è divisione ma che è al contempo anche relazione. È una sorta di disintegrazione dello spazio pan-umano che conserva una profonda "nostalgia" dell'integrazione. Il confine segnala il limite, ma anche il desiderio del suo superamento.
Nell'antico Egitto, la demarcazione dei terreni era resa necessaria dalle piene del Nilo, che cancellavano i limiti degli appezzamenti. Le pietre confinarie recano una particolare iscrizione, "is.t", che aveva un significato molto ampio, designando addirittura «l'orizzonte che segnava il limite tra il mondo dei vivi e quello dei morti»[1].
Nell'antica Grecia, l'*orion* era il confine sia privato che pubblico. Le proprietà erano demarcate dagli *oria:* «pietre appena squadrate spesso completamente anonime, sacralizzate da formule di giuramento e poste sotto la tutela del dio Zeus Horios od Apollo Horios»[2]. Si tratterebbe di una delle tante applicazioni del binomio *sacramentum-iuramentum,* nella quale appare evidente la funzione del giuramento come «sacramento del potere»[3].
Nell'antica Roma, il culto del dio *Terminus* evocava l'importanza della pietra terminale, segno di un diritto che proveniva da una proprietà, da un contratto, da un trattato. Una leggenda narra che, durante la costruzione del Tempio di Giove, due dei, *Terminus* e *Juventas*, rifiutarono di spostarsi altrove e, per quanto gli operai si sforzassero di svellerli dal terreno, non riuscirono nell'intento. I loro altari finirono inglobati nel tempio, e ciò fu interpretato come presagio della perenne stabilità e del continuo vigore del dominio romano (l'episodio è di Livio attribuito al regno di Tarquinio il Superbo)[4].
Il culto di *Terminus* – ricorda Dumézil[5] – era connesso a quello della Buona Fede, *Fides*. In particolare, *Terminus* è collegato direttamente a Giove nella sua "funzione" di *deus fidus*, custode dei giuramenti. Plutarco dice di Numa Pompilio che

> «egli per primo costruì un tempio a *Fides* e a *Terminus*. Egli insegnò ai Romani che il più grande giuramento che potessero fare era quello, ancora oggi praticato, in nome di *Fides*. A *Terminus*, che è il Limite, i Romani sacrificavano al margine dei campi, nel culto pubblico e nel culto privato»[6].

Ovidio narra dei *Terminalia*, feste che si tenevano il 23 febbraio:

1) S. Baldinotti, *Oltre la soglia smarrimento e conquista. Culti e depositi votivi alle porte del mondo italico*, tesi di laurea in archeologia, Roma 2007 (inedita).
2) *Ibid.*
3) Cf. P. Prodi*, Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente,* Il Mulino, Bologna 1992.
4) Dionisio di Alicarnasso, *Romanae Antiquitates,* Libro III, 69. L'episodio è riportato Da Tito Livio, *Ab Urbe condita,* I, 55 ; V, 54.
5) Cf. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977.
6) Plutarco, *Vita di Numa*, 16, 1-2.

> «i padroni dei due campi ti incoronano, ciascuno dalla propria parte; ti recano ciascuno una corona, una focaccia sacra. E, dopo le offerte rustiche (frumento, miele, vino, il sangue di un agnello o di un porcellino), i vicini si riuniscono, celebrano un semplice festino e cantano le tue lodi, o *Terminus*: sei tu che limiti i popoli, le città, i vasti regni; senza di te ogni lembo di terra susciterebbe processi»[7].

I *Terminalia* avevano luogo al VI miglio, lungo la via «*quae populum Laurentes ducit in agros*»[8]. La violazione dei *termini* era sancita come un'infrazione che sovvertiva l'ordine divino, «l'equilibrio tra cielo e terra, tra *caos* e *cosmos*» [9], mettendo a rischio l'intera comunità.
I *Terminalia* erano in effetti una *lustratio*, cioè pubblico riconoscimento dei confini, particolarmente solenne quando si trattava proprio di confini pubblici[10]. Interessante come emerga un contrasto tra la pubblica evidenza dei confini (pubblici e privati) e l'atteggiamento romano della *propagatio*.
Ovidio afferma che mentre tutti gli altri popoli hanno confini segnati una volta per tutte, Roma può disporre dell'intero universo («*Romanae spatium est urbis et orbis idem*»)[11]. Era proprio di Roma perseguire *l'imperium sine fine.* Tuttavia ci troviamo qui dinanzi ad una sostanziale ambiguità semantica: il *sine fine* di cui ci parla Virgilio nell'Eneide[12] è spaziale o temporale? Era l'Impero Romano destinato ad estendersi sino ai confini della terra, e dunque un *imperium infinitum* nello spazio, oppure, come un'altra interpretazione suggerisce, *aeternum*, concepito per essere imperituro nel tempo?[13] È curiosa l'attualità di questa interconnessione/indistinzione tra spazio e tempo, nella quale si evidenzia il carattere strutturalmente ambivalente del confine.
La stessa ambiguità semantica rilevata in relazione alla nozione di *finis* si riproduce per il concetto di *limes*. Esso è certamente il bordo estremo di un'espansione territoriale e politico-militare, ma è anche, in buona misura, un "limite", vale a dire non tanto la glorificazione di traguardi raggiunti e quindi manifestazione di una smania espansionistica, ma la frustrazione derivante da una pericolosa battuta d'arresto in un disegno di egemonia totale[14].
Inoltre il *limes*, secondo un'interpretazione[15], non dovrebbe essere confuso con l'idea diffusa della frontiera intesa come elemento "lineare". La frontiera antica va invece concepita come "zona". E dunque il *limes* non dovrebbe essere considerato

7) Cf. Ovidio, *Fasti*, II, 639 ss.
8) *Ibid.,* II, 679-684.
9) S. Baldinotti*, Oltre la soglia smarrimento e conquista. Culti e depositi votivi alle porte del mondo italico*, cit.
10) Cf. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.
11) Ovidio, *Fasti*, II, 682-683.
12) Virgilio, *Eneide,* I, 278-279.
13) Cf. F. Sini*, Bellum nefandum. Virgilio ed il problema del "diritto internazionale antico",* Libreria Dessì Editrice, Sassari 1991 (cap. I, *Finis, Fines*, pp. 47-79).
14) Cf. A. Iliceto, *Aspetti di vita quotidiana, religiosa, militare e civile in Britannia e lungo il Vallo di* Adriano, tesi di dottorato in Storia antica, Università di Bologna 2009 (inedita).
15) Cf. C.R. Whittaker, *Frontiers of the Roman Empire. A Social and Economic Study*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994.

come un limite all'espansione, ma come un luogo fisico di interscambio, comunicazione, rifornimento militare e base per le truppe.

> «La frontiera non sarebbe mai stata considerata anticamente, dunque, un rigido perimetro con ragioni strettamente difensive, ma una zona complessa e articolata, al cui interno si individuavano il *limes*, le terre e le genti al di qua e, in prospettiva, le stesse popolazioni indigene dall'altra parte»[16].

Un discorso a parte meriterebbe la stretta relazione del confine con il sacro. Il confine viene reso *sacer*, inviolabile, attraverso i riti e il culto di divinità preposte al limite. In realtà la sacralità ascritta al confine è la spia di una sua intrinseca vulnerabilità.

2. Confine medievale, confine moderno, confine contemporaneo

Basterebbe menzionare la *Lettera a Diogneto* e il *De Civitate Dei* di Agostino per dar conto della strutturale relativizzazione dei confini all'interno della visione della *Respublica Christiana* medievale. Un universalismo sfidato in età moderna con la frammentazione dell'ordine imperiale e la formazione di stati sovrani. La formula *rex in regno suo est imperator* racchiude la rigida demarcazione delle giurisdizioni che prende corpo con lo stato moderno.
Nel medioevo prevaleva dunque una visione organica, compiuta degli spazi. La storia moderna d'Europa è caratterizzata, per usare un'immagine cartografica, dal passaggio da una visione cosmica, sferica, cioè chiusa e conclusa del mondo geopolitico, ad una visione fondata invece sul piano.

> «Soltanto in seguito alla trasformazione del mondo in una serie di tavole, cioè di modelli limitati ma aperti in quanto rinviano continuamente a qualcosa di assente perché esterno, a un altro pezzo di mondo, divenne concepibile il grande movimento dell'esplorazione geografica, e il conseguente colonialismo»[17].

Agli albori del mondo contemporaneo, si pone un'idea "nuova" di confine, non più inteso, come nella tradizione imperiale antica, come "difesa" o delimitazione dello spazio della conquista, ma come strutturale elemento di divisione.

> «Dopo che per millenni i fiumi avevano collegato e unito i popoli – scrive Bonanate – il 20 settembre 1792 essi si trasformarono in un minaccioso strumento di separazione: l'idea che un confine naturale come il Reno separi due nazioni nasce sui campi di Valmy ed è destinata ad un successo inimmaginabile nella cultura cosmopolitica del

16) Cf. A. Iliceto, *Aspetti di vita quotidiana, religiosa, militare e civile in Britannia e lungo il Vallo di Adriano*, cit.
17) F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009, p. 44.

> tempo. Possibile che la natura (un fiume) e la cultura (una nazione) abbiano dovuto fondersi in modo tanto perverso?»[18].

È la presenza di un confine (spaziale, mentale, culturale, ideologico) la condizione che trasforma qualcuno in straniero.

3. La torre e il ponte

Nel Museo di Belle Arti di Budapest è esposta un'opera del pittore tedesco Oswald Achenbach (1827-1905), della scuola di Düsseldorf. Achenbach si distingue in particolare per i numerosi paesaggi italiani, interpretati attraverso uno sguardo romantico, che immette nuovo vigore in scene che da altri pittori della stessa epoca sono rappresentate con toni convenzionali e classicheggianti. Il quadro in questione è genericamente etichettato "paesaggio italiano" e raffigura, in primo piano, due uomini su una riva – lì giunti, si direbbe, a cercare refrigerio –, mentre sullo sfondo si stagliano una torre diroccata ed un ponte in stato di semi-abbandono, entrambi preda della vegetazione spontanea.
Al di là del suo valore artistico, quest'opera di Achenbach mi ha particolarmente colpito, perché include due elementi a mio avviso simbolici delle relazioni internazionali, non solo nel mondo contemporaneo, e che acquistano direi un carattere archetipico: la torre ed il ponte.
La torre è la quintessenza del riflesso difensivo, dell'"arroccamento", del senso dell'assedio e del timore dell'invasione. La torre è un elemento architettonico di tipo essenzialmente militare, ed esemplifica una percezione di minaccia, che provoca un atteggiamento di allerta e di allarme.
Il ponte, al contrario, per definizione unisce due territori che in sua assenza rimarrebbero divisi, delimitati da un fiume o da un fossato che altrimenti sarebbe ben arduo varcare. Il ponte, a suo modo, è un invito alla comunicazione, al contatto diretto, al dialogo.
Nel quadro di Achenbach la torre è collocata in posizione strategica, quasi a difesa e tutela del ponte. In questo ambiguo e ambivalente binomio è tutta la complessità e la difficoltà delle relazioni tra comunità umane differenziate. La scena sembra suggerire che entrambi gli elementi – la torre ed il ponte – siano indispensabili nei rapporti "inter-comunitari".
Può darsi che tale impostazione abbia avuto una sua plausibilità storica, logica e politica nel passato, anche recente. C'è da chiedersi se ancora oggi essa abbia una qualche utilità, nell'era in cui le relazioni diventano in gran parte immateriali e non hanno necessariamente bisogno di "ponti" per realizzarsi ed in cui è divenuto fin troppo semplice diroccare o abbattere "torri" militari o "civili" (come purtroppo insegnano, simbolicamente, i tragici fatti dell'11 settembre). D'altra parte, è ugualmente simbolico ed anche inquietante (al di là del valore militare e strategico di tali gesti) che le guerre spesso implichino la distruzione di ponti di varia taglia,

18) U. Bonanate, *Una giornata del mondo. Le contraddizioni della teoria democratica,* Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 1.

usi e consistenza (pensiamo a quello sulla Drina, nella città di Visegrad, distrutto nel 1914 e a quello sulla Neretva a Mostar, bombardato nel 1993: forse che il Novecento comincia e finisce con l'abbattimento dei ponti, questi originali "arco-baleni" di pietra posti tra due diversità?).
La scena di Achenbach mostra che sia la torre che il ponte sono in una condizione di rovina, e sembra pertanto suggerire che essi abbiano da molto tempo perso la loro funzione sociale originaria.

4. Ernst Jünger e lo "Stato mondiale"

Caduto nel 1989 il modello del presunto "ordine mondiale" fondato sull'equilibrio del terrore (e, prima, sul bilanciamento delle potenze); non avveratasi, se non in casi patologici, l'ipotesi pessimistica dell'anarchia mondiale dopo la dissoluzione dei blocchi, abbiamo anche visto tramontare, per fortuna, il modello dello "Stato mondiale" (che non era per nulla fondato su una concezione uni-plurale dei rapporti tra i popoli e delle relazioni internazionali).
Si pensava che, come gli Stati moderni (occidentali e "decolonizzati" degli anni Sessanta) erano arrivati ad una struttura unitaria nel corso delle rivoluzioni nazionali (violente e non) del XIX e XX secolo, si dovesse assistere ad un analogo processo su scala planetaria (la versione "critica" della cosiddetta *domestic analogy*, che prevede la concentrazione del potere coercitivo in istituzioni politiche centralizzate[19]).
Nulla di tutto questo è avvenuto; anzi, proprio dalla frizione tra spinte integratrici ed esigenze di autonomia sono scaturite immani tragedie (basti pensare alla ex-Jugoslavia), ed in ogni caso è stato impressionante il moltiplicarsi di nuovi Stati (e quindi di confini) sulla scena internazionale a partire dal 1991 (e cioè dalla «terza ondata» di democratizzazione di cui parla Huntington, scaturita dal disfacimento di quello che è stato definito l'ultimo grande impero formale, e cioè l'Unione Sovietica[20]).
Questo Stato mondiale avrebbe inevitabilmente corso il rischio di presentarsi come *Cosmopolis*, cioè come *civitas maxima*, con un volto totalizzante e avrebbe preteso di diventare *Pantapolis* (non è forse questa la vera aspirazione tecnocratica, raggiungere la condizione in cui, come dicono gli slogan pubblicitari, nessuna delle forze della natura è fuori del nostro controllo?). Nel pensiero di Ernst Jünger, invece, un complesso ragionamento portava alla conclusione (per nulla convincente, a dire il vero) che proprio la "mondializzazione" dello Stato avrebbe consentito maggiori spazi di espressione del sociale.
Jünger trovava che la categoria di pensiero "Stato" (prima ancora che la forma-Stato) si stesse imponendo come un universale, sino ad aspirare ad una sua globalità. Una medesima visione della "tecnica" accomunava i due blocchi durante la Guerra Fredda; a suo modo, si trattava già di uno stato mondiale "mentale",

19) Cf. D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale,* Feltrinelli, Milano 1995, p. 9.
20) Cf. S.P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo,* Il Mulino, Bologna 1995.

benché si presentasse in forma duale. «Chi guardi in maniera più spregiudicata – osservava Jünger – noterà con stupore una notevole e crescente uniformità che va estendendosi al di sopra dei singoli paesi, e non in quanto monopolio dell'una o dell'altra delle due potenze concorrenti, ma in quanto stile globale»[21].
Si trattava, in realtà, delle due metà di un'unica forma: lo Stato mondiale. La dinamica "drammatica", per Jünger, è quella che riguarda non tanto la dimensione concreta dello Stato, quanto il rapporto tra "organismo" e "organizzazione" che essa rivela.

> «Per effetto di una legge generale, le difficoltà dell'organizzazione sono tanto maggiori quanto più è elevato il livello di sviluppo degli organismi […]. Spesso si ha l'impressione che l'organismo opponga resistenza all'organizzazione. Già gli organi di struttura più semplice sembrano sottrarsi ad essa per costituirsi; il *bios* tende essenzialmente a preferire formazioni sferiche, ovali, a forma di calice o goccia, oppure, ancora, gli stati fluidi. Per effetto dell'organizzazione si introducono invece modelli lineari, a raggiera, rettangoli»[22].

Pertanto, il "gemere" delle organizzazioni statali rivela la loro inadeguatezza a rispondere alla crescente complessità dell'organismo sociale.
Questo spiegherebbe perché la dimensione statuale tenda ad "allargarsi", quasi volesse compensare con uno strumento quantitativo un'incongruenza qualitativa. L'oppressione dell'organismo sociale da parte degli Stati sarebbe dovuta alla loro molteplicità: «L'oppressione è uno strumento del sospetto e della rivalità all'esterno: per difendersi dalle insidie di un potenziale nemico, ciascuno Stato mette in opera tremendi mezzi di coercizione all'interno»[23]. La tesi di Jünger è paradossale: per liberare l'"organismo" sociale dalle limitazioni dell'"organizzazione" statuale, occorre che quest'ultima compia fino in fondo la propria traiettoria verso l'universalizzazione, con il "riconoscimento" formale dello Stato mondiale già attuato dalla tecnica.

> «L'ordine planetario è compiuto, tanto nel modello quanto nella realizzazione. Manca solo il suo riconoscimento, la sua dichiarazione […]. L'ulteriore estensione dei grandi spazi nell'ordine globale, l'estendersi delle potenze mondiali in direzione dello Stato mondiale, o meglio, dell'impero mondiale, si connette al timore che la perfezione conquisti una forma definitiva al prezzo della libertà del volere»[24].

In realtà, sarebbe proprio l'estensione massima della struttura statuale a rendere alle "individualità" la loro libertà e creatività.

21) E. Jünger, *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998 [1980], p. 30.
22) *Ibid*., pp. 59-60; p. 66.
23) Q. Principe, *Introduzione* a E. Jünger, *Lo Stato mondiale,* cit., p. 13.
24) E. Jünger, *Lo Stato mondiale,* cit., p. 77.

> «Con il raggiungimento della sua grandezza finale, lo Stato non conquista soltanto la sua massima estensione spaziale, ma anche una nuova qualità. Lo Stato in senso storico cessa di esistere. Esso si avvicina perciò alle utopie anarchiche o, almeno, la loro possibilità non contraddice più la logica dei fatti. Le questioni di potere sono risolte»[25].

5. Una "cosmologia politica"?

Le cose non stanno così. Il confine, dato per oltre-passato, come tra-passato nella globalizzazione, ritorna in realtà ingigantito ad una scala tendenzialmente mondiale. La globalizzazione è lo spostamento del confine sino ai suoi limiti concepibili. È una nuova versione, meno ancorata al territorio, dell'*imperium sine fine* di cui narrava Virgilio.

Il "riempimento" politico del mondo ha persino alimentato un serio dibattito politico-filosofico sulla possibilità, auspicabilità e significato di una "cosmologia politica", o politologia cosmologica, cioè l'impatto dell'eventuale esistenza di civiltà extra-terrestri rispetto alla stessa identità o identificazione politica o cosmopolitica del mondo e degli umani terrestri. In effetti, se la politica è concepita a partire dal processo di "appropriazione" insito nell'idea di un *Nomos* della terra come emerge nella riflessione di Carl Schmitt, la cosmo-politica raggiunta con la globalizzazione inglobante interrompe, anzi porta tecnicamente al limite questo meccanismo e richiede pertanto l'invocazione di un'alterità politica che rischia di essere collocata in una dimensione spaziale che in ipotesi non è appropriabile[26]. Quasi che la nozione stessa d'umanità implicasse, per essere compresa fino in fondo, l'oltrepassamento dei limiti terrestri. La dimensione cosmopolitica kantiana, paradossalmente, cessa di svolgere una funzione dinamica per lasciare il posto ad una sorta di fantapolitica schmittiana, che si sostanzia ad esempio nelle intensissime attività esplorative e, in senso lato, economiche, che già hanno luogo fuori dell'atmosfera terrestre, e che è riflessa persino in trattati per l'uso pacifico dello spazio: si pensi all'*Outer Space Treaty* del 1966 e del *Moon Agreement* del 1979 (rispettivamente entranti in vigore nel 1967 e nel 1984).

Il Presidente americano Ronald Reagan, parlando alla 42° sessione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, a New York il 21 settembre del 1987, dichiarò in modo paradossale che l'umanità sarebbe stata forse capace di superare le proprie divisioni se avesse dovuto fronteggiare, unita, una minaccia extraterrestre («*Perhaps we need some outside, universal threat to make us recognize* […] [*a*] *common bond.* [...] *I occasionally think, how quickly our differences worldwide would vanish if we were facing an alien threat from outside this world*»)[27].

25) *Ibid.*, p. 78.
26) Cf. P. Szendy, *Kant chez les extraterrestres. Philofictions cosmopoliques*, Minuit, Paris 2011.
27) Ronald Reagan, *Address to the 42d Session of the United Nations General Assembly in New York, New York, September 21, 1987,* Ronald Reagan Presidential Library (http://www.reagan.utexas.edu/archives/speeches/1987/092187b.htm).

Da questo punto di vista, la "politica cosmologica" è già divenuta, in ipotesi, la prospettiva e la tentazione di una politica cosmica, cioè totalizzante. Dal punto di vista politico, si potrebbe dire che siamo già divenuti noi stessi degli "extra-terrestri". Abbiamo annullato il significato politico del confine sulla terra, e sembra che abbiamo bisogno di spingere il *limes* nello spazio extra-galattico. Non a caso un recente libro sulla regolazione internazionale dello spazio extra-terrestre si intitola: *Regimi internazionali per l'ultima frontiera*[28].
L'umanità, per concepirsi politicamente, sembra invocare il "totalmente altro".

6. Oltre il "*Nomos* della terra" di Carl Schmitt

La società pan-umana vive sulla corrosione intrinseca del rapporto norma/territorio. L'ancoraggio "tellurico" della filosofia politica schmittiana sembra reciso.
Il territorio, oggi, non "definisce" più, ma solo "riferisce" di un ambito vitale, dell'accadere della vita sociale in un contesto più "funzione" che "struttura". Nella lunga storia del tormentato rapporto tra la *physis* e il *nomos*, l'accento sembra ora cadere, con significati nuovi, sul primo termine: natura che emerge come possibilità, come potenza, non come necessità.
Gli spazi umani non sopportano più statuizioni granitiche di un *limes* geometrico, quasi a riflettere il superamento dei teoremi euclidei, e inseriscono nello schema un elemento critico, l'immaterialità della quarta dimensione: il tempo.
La *physis* non si pone più come antinomica rispetto alla legge, ma si propone come termine di coniugazione del *nomos*.
Sembra riapparire una dimensione della *polis* come storia naturale, nella riproposizione dei paradigmi giusnaturalistici, liberi dalle istanze razionalistiche, in teoria internazionale.
C'è, al riguardo, una discussione importante da fare sulla riflessione politologica in quanto sinora, in buona parte, nella sua dimensione di "filosofia politica" ha eretto una barriera, più o meno consapevole, tra ambito interno e ambito, in senso lato, internazionale. Si esplora oggi la possibilità di una teoria politica senza fratture spaziali[29].

7. Paradossi del confine

Il confine politicamente s'inscrive in una dimensione paradossale e contraddittoria. Nel mentre che l'umanità pone il confine, si adopera alacremente per il suo superamento. L'"etnocosmo" è una risposta involuta alla degenerazione dello spazio politico umano in un immane "tecnocosmo".

28) Cf. M.J. Peterson, *International Regimes for the Final Frontier*, State University of New York Press, 2005.
29) Cf. R.B.J. Walker, *Inside/outside: International Relations as Political Theory* e Jens Bartelson, *Visions of world community,* Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2009.

Mentre il confine apparentemente si ingigantisce e si sposta in una dimensione ultra-terrestre, al suo interno si aprono visibili crepe. Tanto che il raggiungimento del *finis terrae*, in qualche misura, implica il superamento stesso della globalizzazione. Paradossalmente, il confine cosmo-politico inaugura un'era post-globale. I muri che sono stati eretti nel mondo dopo la fine della guerra fredda e della caduta del "Muro" costituiscono una risposta involuta alla de-territorializzazione, alla frammentazione, generate dalla globalizzazione, e all'emergere di nuove minacce. Sono muri fisici, ma anche muri virtuali. Nell'era post-globale, tra le due tradizionali funzioni del confine, quella regolativa e quella securitaria, prevale indubbiamente quella securitaria. Un breve e incompleto inventario dà l'idea della proliferazione di queste illusioni di auto-tutela attraverso la separazione: la "barriera di sicurezza" costruita da Israele, la "frontiera intelligente" tra Stati Uniti e Messico, la partizione di Cipro, la zona smilitarizzata tra le due Coree. Per sottolineare il divario nell'uso delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione tra centro e periferia del capitalismo mondiale, si parla di *digital divide*, di barriera digitale. Tuttavia, l'efficacia dei muri è limitata all'immediato. I muri sono delle risposte a breve termine a dei problemi a lungo termine. I muri isolano i problemi, ma non li risolvono[30].
I muri rappresentano la riproduzione e ri-semantizzazione degradata del confine.
Dove manca del tutto un orizzonte di inclusione e d'identificazione di una comunità, si ergono muri[31].
Il confine rischia quasi sempre di essere una manifestazione di determinismo culturale, enfatizzazione artificiosa degli aspetti caratterizzanti dell'*in group* rispetto all'*out group*.
Il confine si sposta così molto spesso dal campo della geopolitica a quello dell'antropologia politica. I processi di definizione in senso divisivo sono riconducibili alla cosiddetta "schismogenesi", vale a dire ai percorsi oppositivi che conducono alla lacerazione di un tessuto sociale originariamente percepito come unitario.
Un'altra lettura di questo parossismo divisorio porta a configurarla come una reazione alla *hybris*, alla "dismisura" dello spazio politico e, per riflesso, alla sua pervasiva invadenza. Non a caso – attualizzando in modo un po' arbitrario, ma, credo, non del tutto infondato, l'ottica di Carl Schmitt – la mondializzazione segnerebbe la fine stessa del politico, e la sua dissoluzione in una sorta di polizia globale al servizio dell'economia. La politica mondiale (*Weltpolitik*) giunge al termine e si trasforma in polizia mondiale (*Weltpolizei*)[32].
Accade che laddove l'economia si globalizza, la politica si provincializza.

8. Senza frontiere?

La dimensione transnazionale deve dunque essere distinta da quella che Debray chiama il *sans-frontièrisme*, cioè l'idea che la semplice eliminazione dei confini politici possa in quanto tale risolvere i problemi che affliggono l'ordine o il disordine

30) Cf. il dossier: *Les murs: séparation et traits d'union*, «Politique étrangère», n. 4 (2010).
31) Cf. R. Debray, *Éloge des frontières*, Gallimard, Paris 2010.
32) Cf. C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Bari-Roma 2008.

mondiale. Si tratterebbe, per Debray, di un "economismo" (il mercato globale), di un "tecnicismo" (strumento di una standardizzazione senza latitudine né longitudine), di un "assolutismo" (un universalismo asimmetrico) e di un "imperialismo" (l'ingerenza umanitaria utilizzata come pretesto per imporre un'egemonia mondiale).
Si potrebbe dunque persino ipotizzare, per Debray, un "diritto alla frontiera" e addirittura il "dovere della frontiera".
In realtà, vi sono due categorie semantiche opposte a proposito di confine: la prima coppia è quella "frontiera-recinto" (aggressiva e conquistatrice); la seconda è quella "confine-ponte" (distingue ma riconosce l'identità). Nella lingua inglese si distingue tra *frontier, border e boundary*: il primo termine indica la "fine della terra", il limite oltre il quale avventurarsi; il secondo indica il confine, e cioè una separazione tra spazi contigui che raggiungono la loro massima estensione rispetto ad altri spazi ugualmente delimitati; il terzo la linea di divisione, spesso nel senso inteso della linea tracciata su una mappa politica o in relazione ad una regolazione di diritti di proprietà[33].
Ma il confine può "stare" anche come una delle possibili strade da percorrere, cioè quella che porta a riattivare, forse a ricomporre, quegli spazi che fino ad oggi sono stati prevalentemente di ostacolo tra le culture. Il confine, quindi, come spazio dove tutte le identità che si incontrano sono allo stesso modo costituite e rappresentative, dove ogni identità esiste proprio in quanto confermata dalle altre. «Il confine è quello strano spazio che si trova "tra" le cose, quello che, mettendo in contatto, separa o, forse, separando mette in contatto, persone, cose, culture, identità, spazi tra loro differenti»[34]. Da questo punto di vista, il confine potrebbe rientrare nella categoria foucaultiana dell'"eterotopia", fondata su un «sistema d'apertura e di chiusura che al contempo la isola e la rende penetrabile»[35]. È su questo secondo piano, quello dei ponti e degli spazi che si "implicano", che va ripensato il significato e la ricchezza del "luogo" della diversità.
Il confine diviene spesso "interno", e attraversa le compagini umane anche a prescindere da un riferimento spaziale. La città di frontiera non è quella che "sta" su un confine, ma quella che è meta della mobilità:

> «è una città dove provare a comprendere e affrontare quell'insieme di questioni come l'immigrazione, l'occupazione, la gestione delle risorse, l'ospitalità, la cittadinanza, la tolleranza, che vengono necessariamente a trovarsi a cavallo tra la dimensione locale, quella metropolitana e quella internazionale, intrecciandosi profondamente e condizionandosi a vicenda»[36].

33) P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 10.
34) *Ibid.*, p. XIV.
35) M. Foucault, *Spazi altri. Principi dell'eterotopia*, in «Lotus International», n. 48-49, 1985/86, pp. 9-17. Foucault con il neologismo "eterotopia" intende riferirsi a «quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l'insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano».
36) P. Zanini, cit., p. 155.

Per ridare un senso al politico, bisogna perciò riflettere sullo spazio del simbolico del confine, «come uno spazio che non separa le culture le une dalle altre, ma come spazio di possibile transito tra le culture»[37]. Non a caso, oggi vengono messe in discussione sia la formula del multiculturalismo sia quella, benché più avanzata, dell'inter-culturalismo. Poca attenzione riceve l'idea del trans-culturalismo, che evoca una situazione di un superamento paritario e simmetrico dei confini tra le culture. Le culture non vanno giustapposte, come nel multiculturalismo, né basta il semplice attraversamento dei confini tra di esse, come nell'interculturalismo: i confini interculturali vanno invece radicalmente trasformati, attraverso un'integrazione paritaria e simmetrica, come suggerisce la dimensione trans-culturale. E d'altra parte, è esattamente questa la sorte dei confini su scala planetaria, come ci insegnano millenni di storia.

La suddivisione del mondo (*partition*) ha dunque davvero un senso se è intesa come pre-condizione per la sua condivisione (*partage*)[38].

Il confine, *Terminus*, non è davvero tale se non è anche *Fidus*, vale a dire non solo evidenza di una separazione che individua, ma anche "spazio fiduciario", connessione che unifica distinguendo. Un *terminus*, dunque, come presupposto del *foedus*, del patto o dell'alleanza.

PASQUALE FERRARA
Segretario Generale dell'Istituto Universitario Europeo di Fiesole e professore incaricato di Teoria politica della comunità internazionale presso l'Istituto Universitario Sophia
pasferrara@alice.it

37) G. Marramao, *Universalismo e differenza*, intervista, in «L'Unità», 1/12/97; cf. Id., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica,* Torino 1995.
38) Cf. R. Debray, *Éloge des frontières*, cit.

IL LIMITE PERMEABILE. LA COSTRUZIONE DELLO SPAZIO INTERSOGGETTIVO CONDIVISO NELLE RELAZIONI STRATEGICHE



This article focuses on the relational aspects of strategic interactions. First, we highlight how some of the limitations of the classical theory of games can hinder a deeper understanding of two fundamental dimensions of interpersonal relations, which are essential to our social epistemology: the mentalizing and empathizing processes. Secondly, we present the results of a series of experiments that stress the role of these two elements in the realm of strategic interactions. Finally, we argue that, by conceptualizing a hierarchy of higher order beliefs, psychological game theory seems to constitute a promising step forward towards the introduction of relational elements in the motivational structure of social agents and in the understanding of the intersubjective space we build and share when interacting with others.

di
VITTORIO PELLIGRA

L'incontro avviene tra stranieri,
altrimenti sarebbe parentela
(Emmanuel Lévinas)

1. Introduzione

La teoria dei giochi, nel suo disegno originario, rappresenta un tentativo di fondare la comprensione delle dinamiche sociali, e quindi anche interpersonali, su basi puramente razionali. Lo schema di analisi della teoria offre delle strutture matematiche descrittive e dei concetti di soluzione che si applicano a tutte le situazioni strategiche; quelle situazioni, cioè, nelle quali il risultato dell'azione di un individuo dipende dalla combinazione delle scelte di tale individuo e di quelle di tutti gli altri soggetti con i quali egli interagisce. Queste situazioni vengono definite in termini di "giochi" nei quali interagiscono soggetti che sono "individui razionali". Da queste due assunzioni, l'"individualità" e la "razionalità", e da una serie di altre ipotesi addizionali, è possibile far derivare delle procedure, degli algoritmi, che portano all'individuazione delle soluzioni dei giochi, che possiamo intendere come indicazioni relative alle scelte ottimali da compiere alla luce delle scelte ottimali degli altri giocatori. Dato questo schema di analisi, è facile intuire come all'interno di un gioco, la più importante abilità che viene messa in campo dai giocatori è la capacità di prevedere accuratamente il comportamento degli altri giocatori. Sia che si voglia cooperare oppure competere con gli altri, è necessario formarsi delle congetture circa le ragioni, le intenzioni e i desideri che spingono gli altri verso una scelta piuttosto che un'altra; questo per poter coordinare le nostre azioni con le loro, in caso di cooperazione, oppure per poter ottimizzare le nostre risposte tenendo conto di quelle degli altri, in caso di competizione.
Dovrebbe quindi apparire naturale che la comprensione del funzionamento di questo processo di anticipazione delle scelte altrui, sia messa al centro della teoria delle scelte strategiche. Eppure, risulta piuttosto sorprendente constatare come gli ultimi cinquant'anni di sviluppi teorici abbiano portato, in questo senso, a pochi progressi; e che piuttosto che spiegare il funzionamento del processo di previsione, i teorici abbiano preferito limitarsi ad assumere che esso esista e che funzioni in maniera perfetta. È anche interessante notare come le limitazioni descrittive della teoria, la sua incapacità a prevedere correttamente il comportamento in situazioni sperimentali che sempre più abbondanti si sono accumulate negli ultimi anni (cf. Camerer, 2003), siano state spiegate molto più frequentemente attraverso la messa in discussione del concetto di "razionalità classica", piuttosto che di quello di "individualità". Ma iniziano ora a sentirsi, a tale proposito, voci fortemente critiche, come quella per esempio di Herbert Gintis, che recentemente ha fatto notare come:

> «*the most fundamental failure of game theory is its lack of a theory of when and how rational agents share mental constructs. The assumption that humans are rational is an excellent first approximation. But, the Bayesian rational actors favored by contemporary game theory live in a universe of subjectivity and instead of con-*

> *structing a truly social epistemology, game theorists have developed a variety of subterfuges that make it appear that rational agents may enjoy a commonality of belief* […]*, but all are failures. Humans have a social epistemology, meaning that we have reasoning processes that afford us forms of knowledge and understanding, especially the understanding and sharing of the content of other minds, that are unavailable to merely "rational" creatures. This social epistemology characterizes our species. The bounds of reason are thus not the irrational, but the social*» (Gintis, 2009, p. XVI).

Questa posizione e altre simili (cf. Pelligra, 2011c) mettono in luce l'esigenza di studiare le interazioni strategiche, e le relazioni interpersonali che all'interno di esse si sviluppano, attraverso un'analisi più attenta della categoria di intersoggettività, attraverso cioè l'indagine approfondita dei processi tramite i quali l'interazione tra "persone" produce uno spazio intersoggettivo condiviso, fatto di reciproche percezioni, ascrizioni e interpretazioni degli stati mentali altrui. La direzione verso la quale si tende ad andare, quindi, è quella dell'abbattimento epistemologico del limite individuale e dell'ingresso nel territorio dello spazio intersoggettivo condiviso.
In questo saggio vorremmo discutere di questo e di altri limiti, confini e barriere, che una scienza che aspira alla comprensione genuina delle relazioni interpersonali non può non proporsi di travalicare. Lo faremo attraverso il ricorso ad alcuni contributi delle neuroscienze sociali e dell'economia sperimentale, mettendo in luce come concetti eminentemente relazionali, quali quello di "intenzionalità" e di "empatia", possano aiutarci a comprendere meglio alcune tra le numerose sfumature del comportamento sociale e strategico.

2. L'io e l'altro della teoria dei giochi

In questa sezione descriveremo brevemente lo sfondo teorico su cui si inseriscono i concetti di "agente" e di "interazione" cui tradizionalmente fa riferimento la teoria dei giochi classica. Questo è importante per poter comprendere meglio il modo in cui la teoria descrive e modellizza l'idea di "alterità". Il punto di partenza di questa descrizione è naturalmente la teoria di Von Neumann e Morgenstern e il concetto di *minimax*, dal quale facilmente si evince l'idea di individuo razionale che tale teoria descrive. Nella prospettiva di Von Neumann e Morgenstern, un dato corso d'azione è definito razionale se porta a minimizzare (*min*) le perdite massime (*max*) che un giocatore può ottenere, "indipendentemente" da quello che gli altri giocatori decideranno di fare. Questa condizione di indipendenza, che sembra strano trovare proprio nel cuore di una teoria dell'interdipendenza strategica, deriva dal tentativo, che accomunava i due autori, di eliminare ogni riferimento di natura psicologica dalle assunzioni della loro teoria, e in particolare, come bene nota Nicola Giocoli, di liberare i giocatori «dalla necessità di formarsi aspettative circa le azioni e i pensieri dei rivali» (2003, p. 282). Questo aspetto è stato fortemente criticato già negli anni Sessanta da un altro padre fondatore della teoria dei giochi, Thomas Schelling, il quale, descrivendo la teoria di Von Neumann e Morgenstern, metteva in luce come, nella loro prospettiva, un giocatore

> «non ha bisogno di comunicare con il suo avversario, non deve neanche sapere chi sia il suo avversario, ma neanche se un avversario realmente esista. […] Con il criterio del minimax – continua Schelling – un gioco è ridotto ad una situazione completamente unilaterale» (1960, p. 105).

Una critica simile viene portata al concetto di strategia mista, che, sempre secondo Schelling, non è altro che: «un mezzo per distruggere deliberatamente ogni possibilità di comunicazione, specialmente di comunicazione delle *intenzioni*» (*ibid*., corsivo aggiunto).
Il progetto di John Nash (1950, 1996), che si pone per molti versi in alternativa a quello di Von Neumann e Morgenstern, si fonda su un concetto di soluzione, l'equilibrio di Nash appunto, decisamente differente dal *minimax*, anche se ancora chiuso al recepimento di una vera "alterità". Per Nash, infatti, un comportamento è razionale quando l'azione di un soggetto è una risposta ottimale ad ogni possibile risposta ottimale degli altri giocatori. Per poter pervenire alla scelta di tale comportamento, un giocatore deve preventivamente farsi un'idea circa quello che sarà il comportamento ottimale degli altri giocatori; deve quindi farsi un'idea circa i desideri e gli obiettivi che gli altri si prefiggono di raggiungere. La complessità di questo processo viene risolta da Nash attraverso un'operazione fortemente riduzionistica, in virtù della quale si assume che le intenzioni degli altri giocatori si limitino al raggiungimento della massima utilità ottenibile. Per rendersi conto delle restrizioni imposte da questa operazione, basti pensare che una delle sue implicazioni è che le credenze che due agenti possono formarsi circa il comportamento di un terzo agente devono necessariamente essere uguali. L'essenza della teoria non-cooperativa dei giochi che Nash sviluppa è, nelle sue parole, l'assunzione secondo cui «ogni partecipante agisce indipendentemente senza nessuna forma di collaborazione o comunicazione con nessuno degli altri giocatori» (1996, p. 22). Queste caratteristiche hanno fatto parlare del solipsismo della prospettiva di Nash, che qualcuno ha anche messo in relazione ai suoi problemi di schizofrenia (cf. Mirowski, 2002). Anche gli ulteriori sviluppi che si sono avuti in questa linea, soprattutto la teoria dei giochi bayesiana di John Harsanyi, non hanno prodotto cambiamenti rilevanti circa l'analisi degli aspetti prettamente e genuinamente relazionali del comportamento strategico (cf. Pelligra, 2011c).
Questa breve e necessariamente superficiale carrellata dovrebbe nondimeno essere sufficiente a far intuire come la visione delle relazioni sociali che si è via via affermata nell'ambito della teoria dei giochi classica sia estremamente semplicistica e basata su assunzioni piuttosto problematiche. Questo è particolarmente vero con riferimento al fatto che, in questo quadro, le intenzioni degli altri giocatori possono essere inferite esclusivamente con riferimento alle loro preferenze circa le conseguenze delle azioni. Tale implicazione determina, come vedremo di seguito, una serie di forti limitazioni nella capacità che la teoria ha di prevedere e descrivere il comportamento reale dei soggetti, come innumerevoli esperimenti hanno ormai definitivamente dimostrato.

3. Intenzioni e conseguenze: alcuni risultati sperimentali

Una delle aree di indagine dove più marcatamente tali limitazioni sono emerse è quella relativa ai comportamenti cooperativi, i quali difficilmente possono essere compresi facendo esclusivo riferimento ai concetti della teoria standard. Tale ambito di analisi, dunque, rappresenta un interessante terreno nel quale è possibile discutere quelle limitazioni della teoria classica che non sono tanto imputabili a un deficit di razionalità, quanto piuttosto ad uno di socialità. In questo senso l'introduzione di categorie marcatamente relazionali, come quelle di fiducia e di reciprocità, ha portato a notevoli progressi verso la creazione di una teoria più adeguata descrittivamente, e maggiormente capace di produrre una visione di agente genuinamente "sociale". Nel seguito considereremo solo alcuni esempi di situazioni "anomale" da un punto di vista standard, che hanno sollecitato interessanti sviluppi sia teorici che empirici.

Il primo esempio cui mi riferisco è un esperimento di McCabe, Smith and Rigdon (2003), nel quale gli autori prendono in considerazione il comportamento dei soggetti in due versioni del *trust-game* leggermente differenti tra di loro. Nella prima versione, il "*trust-game* volontario" (fig. 1a), il giocatore A può ottenere $20 per sé e per il giocatore B scegliendo "destra", oppure può scegliere "giù" e trasferire la possibilità di azione al giocatore B. In questo caso il giocatore B potrà scegliere a sua volta "destra", determinando un guadagno di $25 per entrambi i giocatori, oppure "giù", nel qual caso egli vincerà $30 e farà vincere $15 al giocatore A. La teoria classica prevede che il giocatore A, attraverso un ragionamento retrospettivo (*backward induction*), anticipi la mossa opportunistica di B ("giù"), e per evitare la perdita ad essa connessa preferirà giocare "destra" al primo nodo e far terminare immediatamente il gioco. La versione "involontaria" del *trust-game* (fig. 1b) è simile in tutto e per tutto alla versione "volontaria", tranne per il fatto che, in questo caso, il giocatore A non ha la possibilità di far terminare il gioco al primo nodo. Anche in questo caso la teoria prevede che il giocatore B, per massimizzare il suo guadagno, sceglierà la mossa "giù". Se consideriamo alcune teorie che complicano la struttura motivazionale degli agenti, per esempio inserendo elementi di altruismo (Margolis, 1982) o di equità (Fehr e Schmidt, 1999), le previsioni della teoria cambiano radicalmente. Sia l'altruismo che l'equità porterebbero, infatti, una certa percentuale di giocatori B a scegliere l'opzione cooperativa "destra".

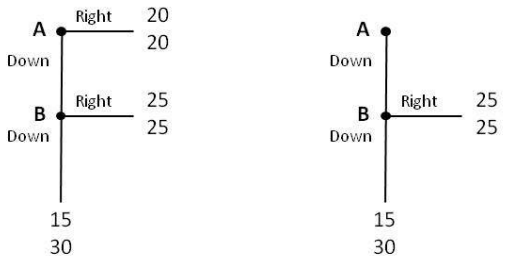


Figura 1. "*Trust-game* volontario" (a) e "*Trust-game* involontario" (b)

Anticipando questa mossa, poi, un certo numero di giocatori A deciderebbe allora di fidarsi giocando "giù". La questione importante da notare è che sia altruismo che equità prevedono approssimativamente la stessa percentuale di mosse cooperative in entrambi i giochi. Questo perché dal punto di vista dei giocatori B, le conseguenze delle loro scelte nei due giochi sono identiche.

Il risultato dell'esperimento di McCabe e colleghi, invece, mostra chiaramente come la percentuale di mosse cooperative risulti molto maggiore nel *trust-game* "volontario" (94.11%), piuttosto che in quello "involontario" (40.74%). Questo risultato implica che né la versione standard della teoria dei giochi, né i modelli basati sull'idea di altruismo o di equità, che prevedevano percentuali approssimativamente uguali di cooperazione, sono in grado di cogliere appieno le motivazioni che spingono i giocatori reali a fare le loro scelte in situazioni come quelle descritte più sopra. Ciò che questi modelli non riescono a cogliere, in particolare, è, a detta degli autori dello studio, il ruolo cruciale che gioca nell'ambito delle relazioni interpersonali, la capacità di ascrivere intenzioni ai soggetti con i quali interagiamo. Nonostante, infatti, nei due *trust-games* le conseguenze delle azioni del giocatore B siano identiche, nel *trust-game* volontario appare evidente che il giocatore B acquista la possibilità di fare la sua scelta come conseguenza di una scelta libera del giocatore A. Il giocatore B, avendo visto che il giocatore A avrebbe anche potuto scegliere di terminare il gioco senza consentirgli la scelta, è in grado di ascrivere all'azione di A delle intenzioni cooperative. Sono queste intenzioni che il giocatore B riesce a "leggere" e che lo spingono alla cooperazione, con maggiore frequenza nel gioco "volontario" piuttosto che in quello "involontario", nel quale invece, il processo di lettura delle intenzioni è precluso dall'assenza di opzioni alternative per il giocatore A.

Il secondo esempio, sul quale volevamo portare l'attenzione del lettore, è tratto da uno studio di Falk, Fehr e Fischbacher (2003). Nel loro esperimento, gli autori usano quattro differenti versioni del *mini ultimatum game*. In questo gioco il giocatore A fa un'offerta su come dividere una certa somma di denaro al giocatore B, il quale può accettare o rifiutare l'offerta. In caso di accettazione, la proposta viene implementata e i giocatori vincono le somme proposte; in caso di rifiuto, nessuno dei giocatori vince niente. I quattro giochi usati nell'esperimento hanno tutti un'opzione in comune che prevede una divisione (8,2), 8 euro per il giocatore A e 2 per il giocatore B; mentre l'altra opzione cambia di volta in volta, assumendo i seguenti valori: (5,5), (2,8), (8,2) e (10,0) (cf. figura 2a,b,c,d).

Le previsioni della teoria classica suggeriscono che l'offerta (8,2) verrà accettata con la stessa frequenza in tutti e quattro i giochi indifferentemente. Un giocatore B autointeressato, infatti, preferirà sempre una vincita di 2 piuttosto che 0, ciò che otterrebbe nel caso di un rifiuto. I modelli di altruismo e di equità, analogamente a quanto succedeva per i giochi dell'esperimento precedente, prevedono invece che qualche giocatore B rifiuterà l'offerta di 2, ma anche in questo caso la percentuale di rifiuti sarà approssimativamente uguale in tutti i giochi.

I risultati dell'esperimento di Falk e colleghi, invece, mostrano innanzitutto un numero di rifiuti positivo in tutti i giochi; ma, cosa ancor più sorprendente, questi rifiuti diminuiscono sistematicamente quando si passa dal gioco *a* al *b* al *c* fino al *d*. La percentuale di chi rifiuta la stessa offerta (8,2) passa in questi giochi dal 44.4% al 26.7%, al 18%, fino all'8.9%.

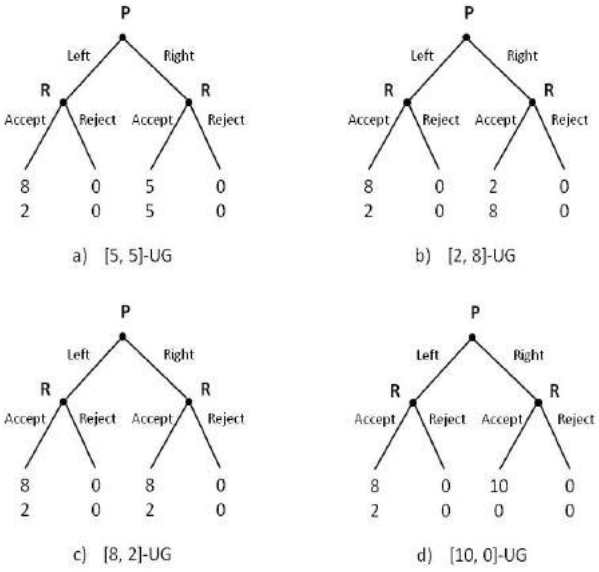


Figura 2. "Le quattro varianti del *mini-ultimatum game*"

Gli autori dello studio interpretano questo risultato come un'indicazione del fatto che i soggetti non sono puramente consequenzialisti: non considerano cioè la preferibilità di un'azione solo in base alle sue conseguenze, ma piuttosto valutano un'azione anche in relazione alle intenzioni che essa incorpora. In questo senso, allora, offrire 2 quando si può anche offrire 5, come nel gioco *a*, è molto diverso dall'offrire 2 quando l'alternativa è 0, come nel gioco *d*. La prima azione è vista come scorretta; mentre la seconda, invece, come gentile. I risultati dell'esperimento, dunque, mettono in luce come le intenzioni, oltre che le conseguenze, siano fondamentali sia nel nostro processo decisionale che nel processo di valutazione delle azioni altrui. Le intenzioni possono essere associate ad un'azione solamente tenendo conto di ciò che l'agente avrebbe potuto fare e non ha fatto, attraverso un processo proiettivo (*forward looking*). Tale processo, però, non rientra nelle possibilità né della teoria classica e neanche delle teoria basate sull'altruismo o l'equità, perché anche queste sono di natura prettamente consequenzialista. Ciò spiega la difficoltà di questo insieme di teorie a dar conto dell'evidenza sperimentale che abbiamo brevemente discusso. La tesi che sosteniamo è che tali limitazioni derivino dalla mancanza di una teoria che riesca a formalizzare il processo di ragionamento che ci consente, per citare Herbert Gintis, di «comprendere e condividere il contenuto delle altre menti» (2009, p. XVI). In altre parole, alla teoria dei giochi manca quella che gli psicologi e i neuroscienziati definiscono "teoria della mente" (TOM).

4. Il limite permeabile I: pensare i pensieri altrui

Attribuire intenzioni significa comprendere le finalità delle azioni altrui. Per poter comprendere tali finalità, dobbiamo essere capaci di attribuire stati mentali a soggetti altri da noi; dobbiamo, in altre parole, essere in grado di pensare i pensieri altrui. Questo è ciò che fa la TOM, un'abilità tipica dei primati superiori ed in particolare degli esseri umani (Rizzolatti *et al.*, 2001), sviluppata probabilmente come conseguenza delle nostre abilità linguistiche (Tommasello, 2000). Tale abilità appare piuttosto precocemente nelle fasi dello sviluppo cognitivo. Già all'età di quattro anni, infatti, i bambini sono in grado di inferire ciò che gli altri sanno, pensano o credono, sulla base di ciò che essi fanno (McCabe *et al.*, 2000:4404). Sui dettagli del funzionamento della teoria della mente si è sviluppato negli ultimi decenni un dibattito serrato e profondo, che ha portato al consolidarsi di due posizioni principali: quella di coloro che considerano la TOM una teoria, appunto, che funziona attraverso l'applicazione di leggi teoriche, e quella di coloro che credono che la nostra comprensione delle menti altrui non sia una questione teorica e cognitiva, ma piuttosto automatica, motoria e simulativa. I primi si definiscono "teorici della teoria", gli altri "teorici della simulazione". I primi ritengono che il processo di lettura della mente avvenga attraverso l'applicazione delle leggi causali della *folk psychology* (Carruthers e Smith, 1996), attraverso la quale diventa possibile associare gli stati mentali non osservabili alle azioni osservabili dei soggetti, per interpretare e prevedere il loro comportamento. I "teorici della simulazione" (Davis e Stone, 1995), invece, ipotizzano che il processo attraverso il quale noi riusciamo ad ascrivere stati mentali agli altri soggetti sia di natura "mimetica". Procediamo, in questo senso, a replicare con i nostri neuroni le configurazioni neuronali che determinano gli stati mentali degli altri soggetti; e in questo modo, attraverso la simulazione appunto, riusciamo a comprendere il contenuto della loro esperienza. Nella versione più spinta, che considera come primario il ruolo della corteccia motoria rispetto a quella prefrontale, questo processo di simulazione è una vera e propria riproduzione neuronale degli stati fisici che contraddistinguono il soggetto con cui stiamo interagendo. I circuiti neuronali coinvolti in questo processo, i cosiddetti neuroni specchio, hanno infatti la capacità di attivarsi sia quando siamo noi in prima persona a compiere una data azione, sia quando osserviamo questa azione in terza persona, compiuta da un altro soggetto (cf. Gallese e Goldman, 1998). La differenza principale, che emerge tra le teorie della teoria e le teorie simulative, è che mentre le prime considerano il processo di *mind-reading* come un fatto oggettivo, distaccato e a contenuto cognitivo, le seconde lo considerano, invece, un fatto legato all'effettiva replicazione delle stesse attività mentali in corso nell'organismo osservato; un processo che avviene in maniera automatica. La comprensione dell'altro assume dunque, in questa seconda prospettiva, la forma di una "intuizione esperienziale" o di una "simulazione incarnata". Nelle parole di Vittorio Gallese:

> «percepire un'azione e comprenderne il significato, equivale a simularla internamente. Ciò consente all'osservatore di utilizzare le proprie risorse per *penetrare il mondo dell'altro* mediante un processo di modellizzazione che ha i connotati di un meccanismo non con-

> scio, automatico, e pre-linguistico di simulazione motoria» (2006, p. 304).

Tale processo sta alla base degli elementi di costruzione della realtà intersoggettiva che si produce non solamente attraverso meccanismi cognitivi, ma anche grazie al ruolo di meccanismo di condivisione emotiva. In questo senso, un ruolo fondamentale è giocato dalla capacità che gli esseri umani posseggono di ascrivere, comprendere e condividere stati emotivi, in una parola di empatizzare.

5. Il limite permeabile II: condividere le emozioni

La capacità di comprendere gli stati mentali dei soggetti con i quali interagiamo sta anche alla base della nostra abilità di empatizzare, vale a dire di ascrivere e condividere gli stati emotivi degli altri soggetti. Come abbiamo detto in apertura, il comportamento strategico si basa fondamentalmente sull'assunzione secondo cui gli agenti sono capaci di prevedere le azioni degli altri interagenti. Questa abilità non si fonda solamente sui meccanismi cognitivi della teoria della mente (mentalizzare), ma anche su processi che attengono alla dimensione emotiva (empatizzare). Se accettiamo infatti che le azioni umane siano, almeno parzialmente, motivate dal desiderio di provare o di evitare certe classi di emozioni, la possibilità di anticipare l'insorgenza e di condividere tali emozioni rappresenta un fattore cruciale di questo meccanismo predittivo più generale. L'empatia, o *perspective-taking*, viene generalmente definita come la nostra abilità a comprendere i sentimenti (*feelings*) degli altri (Preston e de Waal, 2002; Gallese, 2003). Una definizione più specifica è fornita da de Vignemont e Singer (2006), i quali sostengono che, quando empatizziamo, accade: (a) di provare una stato emotivo, (b) che è isomorfo a quello di un altro soggetto, (c) che è stato indotto dall'osservazione o dall'immaginazione dello stato emotivo di tale soggetto, e (d) sappiamo che lo stato emotivo dell'altro soggetto è la fonte del nostro stato emotivo. L'empatia è differente, quindi, sia dalla mentalizzazione, perché produce uno stato emotivo non presente nella mera mentalizzazione, sia dal semplice contagio emotivo, in quanto nell'esperienza empatica noi proviamo ciò che gli altri provano, ma siamo allo stesso tempo in grado di attribuire queste esperienze agli altri e non a se stessi. Preston e de Waal propongono un modello di empatia che spiega in che modo avvenga la comprensione di ciò che qualcun altro prova quando sperimenta semplici emozioni come rabbia, paura, tristezza, gioia o dolore, o anche emozioni più strutturate come disappunto, colpa, orgoglio o vergogna. I due autori suggeriscono che la mera osservazione o immaginazione dello stato emotivo di un altro soggetto attivi automaticamente una rappresentazione di questo stato nell'osservatore. Ulteriori studi (Singer *et al*., 2004) mostrano, attraverso l'uso di strumenti di *imaging* funzionale (fMRI), come tale processo sia effettivamente inconscio e automatico. Gli stessi circuiti neuronali che vengono attivati da un'esperienza diretta di dolore, si attivano quando osserviamo o immaginiamo un'altra persona provare un simile dolore.
La capacità di empatia è fondamentale in ambito strategico, perché ci consente di anticipare le reazioni emotive degli altri rispetto alle nostre potenziali azioni, e quindi di considerare anche le possibili emozioni degli altri come conseguenze

positive o negative delle stesse. Le emozioni, quindi, esercitano una forte influenza, attraverso il processo di empatia, sulle nostre scelte. Possiamo, infatti, voler suscitare emozioni positive negli altri ed evitare di scatenare emozioni negative, anche perché queste, attraverso il processo di rispecchiamento, avrebbero un effetto indiretto su noi stessi.

6. La teoria dei giochi psicologici

Come abbiamo detto, la teoria dei giochi classica non consente la descrizione di processi *forward looking*, che sarebbero necessari per incorporare il processo di attribuzione delle intenzioni che chiamiamo TOM. In questo senso, però, una serie di proposte teoriche promettenti sono quelle che si inseriscono nell'ambito della cosiddetta "teoria dei giochi psicologici" (TGP). La TGP differisce rispetto alla teoria classica, principalmente perché è in grado di considerare l'interazione tra soggetti ad un livello più profondo. Nel processo decisionale, infatti, non si prendono in considerazione solamente le azioni da compiere e le credenze circa le azioni che compiranno gli altri, come nella teoria dei giochi classica, ma anche le credenze di ordine superiore al primo, vale a dire ciò che ogni giocatore crede che gli altri si aspettino da lui, ciò che questi credono che egli creda che i primi si aspettino da lui, e così via (Geneakoplos, Pearce e Stacchetti,1989; Battigalli e Dufwenberg, 2009). Questo espediente epistemico consente di descrivere e formalizzare tutte quelle ragioni per l'azione che sono prettamente emotive e relazionali. Una ben definita classe di emozioni, infatti, hanno radice relazionale: sono quelle che dipendono dalle attese degli altri circa il nostro comportamento e dalle credenze individuali rispetto a tali aspettative. La gioia per essere riusciti a sorprendere piacevolmente un amico deriva dalla credenza che l'amico si aspettava un comportamento differente rispetto a quello che abbiamo messo in essere. Allo stesso modo, ci sentiamo in colpa quando sappiamo che qualcun altro conta su di noi, e noi coscientemente tradiamo tali aspettative. Emozioni come l'orgoglio, il risentimento, la colpa e la gratitudine, hanno tutte la stessa forza motivazionale e la stessa natura epistemica, che può essere descritta attraverso la TGP. Mentre la teoria dei giochi classica e i modelli basati sull'altruismo e l'equità si basano su una visione ipersemplificata dell'intenzionalità, principalmente a causa dell'assunzione di consequenzialismo, la TGP e i modelli che sfruttano la sua struttura epistemica permettono di descrivere agenti che sono capaci di ascrivere intenzioni alle azioni osservate o immaginate degli altri giocatori, e di formalizzare questo genere di motivazioni relazionali. Il processo che viene descritto assomiglia in maniera rilevante a quello ipotizzato dalla teoria della simulazione, anche se è importante notare che queste considerano un processo che è inconscio, automatico e non-cognitivo, mentre la TGP lo considera volizionale e deliberativo. Questa differenza, comunque, non impedisce che la TGP possa rappresentare, con le dovute estensioni, un *framework* teorico adatto alla descrizione dei processi mentali implicati nei processi di empatia e mentalizzazione.

7. Intenzioni, empatia e comportamento pro-sociale

In questa sezione riportiamo alcuni risultati sperimentali che, prendendo come punto di partenza alcuni modelli di TGP, mostrano "direttamente" il ruolo della mentalizzazione e dell'empatia nell'ambito dei comportamenti pro-sociali.

Il primo studio analizza direttamente il ruolo della capacità di attribuzione di intenzioni nello spiegare i comportamenti volti a punire scelte inique. Pelligra *et al*. (2010) hanno replicato l'esperimento di Falk e colleghi (2003), considerando esplicitamente la capacità di mentalizzazione come variabile sperimentale. Per far questo hanno considerato due gruppi distinti di soggetti, posti di fronte alle quattro varianti del *mini-ultimatum game* rappresentate in figura 2. Il primo gruppo è formato da soggetti a sviluppo tipico (*normal developing subjects*, ND), mentre il secondo gruppo è costituito da soggetti affetti da sindrome di Asperger (ASD). I soggetti Asperger hanno, tra le altre caratteristiche, un forte deficit nella capacità di ascrivere stati mentali ad altri soggetti, oltre che livelli di empatia molto inferiori rispetto alla media. L'ipotesi di lavoro, in questo caso, riguardava la diversità nei tassi di rifiuto delle offerte (8,2) da parte dei soggetti appartenenti ai due gruppi. Se lo schema osservato da Falk e colleghi, effettivamente, è dovuto al ruolo cruciale delle intenzioni, si sarebbe dovuto osservare lo stesso schema di rifiuto trovato nello studio originale da parte dei soggetti con alte capacità di mentalizzazione (*high-TOM*), ma uno schema di rifiuto costante da parte dei soggetti provvisti di basso livello di mentalizzazione (*low-TOM*).
I risultati dell'esperimento sono riassunti nella figura 3. I dati dell'esperimento mostrano che, nonostante entrambi i membri dei due gruppi siano tutti sensibili a considerazioni di equità distributiva, i membri del primo gruppo evidenziano delle differenze statisticamente significative nei tassi di rifiuto, così come in Falk *et al*.

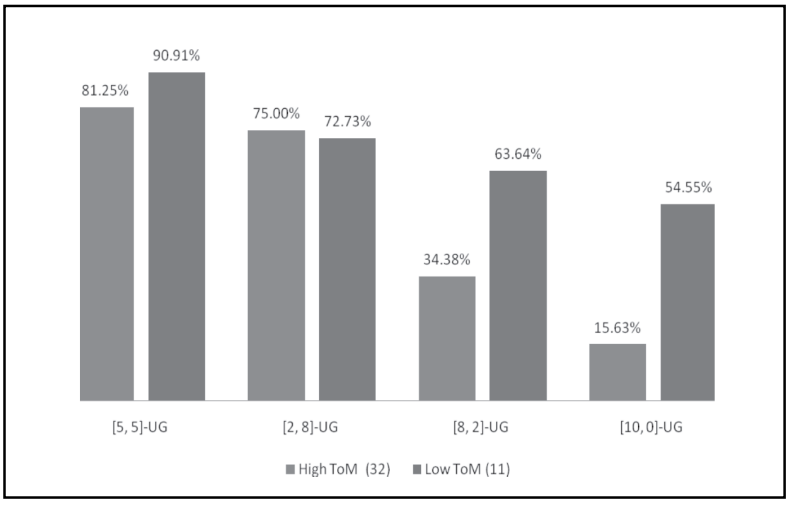


Figura 3. "Tassi di rifiuto degli UG da parte dei soggetti *High-TOM* e *Low-TOM*"
(fonte: Pelligra *et al.* 2010)

Mentre i membri del secondo gruppo segnalano un comportamento molto più omogeneo, con differenze non significative nei tassi di rifiuto. Alla luce di tali risultati è possibile concludere che, da un'analisi "diretta" del ruolo delle abilità di mentalizzazione nei comportamenti strategici, emerge un coinvolgimento rilevante nella spiegazione del comportamento degli agenti, in particolare in risposta alla percezione di intenzioni negative.

Un altro risultato interessante, per quanto riguarda il rapporto tra comportamento pro-sociale e capacità di empatizzazione, è quello che emerge in Becchetti e Pelligra (2011). In questo studio vengono analizzate le scelte dei soggetti in una forma modificata del *dictator-game*, nella quale il soggetto ricopre il ruolo del *dictator*, mentre il ruolo del *recipient* è assegnato ad una serie di nove associazioni di volontariato. Il soggetto ha una dotazione monetaria pari a 10 euro e può selezionare un'associazione di volontariato d'importanza nazionale alla quale donare parte della sua dotazione monetaria. I risultati mettono in luce una disponibilità elevata alla donazione, ed in particolare il fatto che questa aumenti congiuntamente con alcune variabili quali il numero dei componenti il nucleo familiare (1 euro in più, in media, per ogni familiare), il numero di amici nel profilo di Facebook (il 4 percento in più per ogni amico) e, più importante per il tema di questo saggio, il quoziente di empatia. Questo comportamento potrebbe far venire in mente un modello di preferenze altruistiche, nelle quali il benessere degli altri entra proporzionalmente al livello di empatia; alla capacità individuale, cioè, di percepirlo e di condividerlo. Tale spiegazione ci pare però semplicistica, in quanto non tiene conto del ruolo delle intenzioni. Un modello generale di azione pro-sociale, quindi, deve essere più complesso di quello ipotizzato nei modelli distribuzionali (altruismo ed equità), e capace cioè di incorporare il processo di ascrizione delle intenzioni.

In questo senso, uno dei modelli più interessanti che sfrutta la TGP per studiare il comportamento pro-sociale è quello sviluppato da Battigalli e Dufwenberg (2007), che si fonda sul concetto di avversione al senso di colpa (*guilt-aversion*). In questo modello, in un gioco come il *trust-game* volontario descritto più sopra, il giocatore B che osserva il giocatore A scegliere "giù", cioè di fidarsi di lui, sviluppa necessariamente una credenza circa il giocatore A, che potrà scegliere "giù", se razionale, solo nel caso in cui egli si aspetti da B una risposa cooperativa, che produrrà un guadagno mutuo. Solo in questo caso, infatti, ha senso per A scegliere "giù". Questo, B, lo sa, e tale consapevolezza fa scattare il senso di colpa nel caso in cui egli, conoscendo le aspettative di A, decida comunque di frustrarle. L'assunzione di avversione al senso di colpa suggerisce che tale colpa costituisca un costo psicologico per chi la prova, che spingerà, quindi, il soggetto a cercare di evitarla. Se la sensibilità individuale al senso di colpa è sufficientemente elevata, potrà essere sufficiente a indurre il giocatore B a rinunciare al vantaggio materiale che otterrebbe tradendo la fiducia di A, pur di evitare il senso di colpa associato a tale scelta. Maggiore sarà la sensibilità al senso di colpa, quindi, maggiore dovrà essere la probabilità di una scelta affidabile.

In un esperimento progettato per testare proprio tale ipotesi (Pelligra, 2011a), si assume che l'empatia sia il meccanismo che modula la capacità di provare senso di

colpa, proprio in virtù della maggiore o minore capacità di condividere ed anticipare le emozioni altrui, per esempio il disappunto per essere stato tradito. Studiando sperimentalmente differenti versioni del *trust-game*, troviamo che la probabilità di comportamento affidabile appare non essere correlata con il livello di beneficio materiale che l'azione fiduciosa può accordare a B, nel caso di una sua scelta affidabile, mentre risulta significativamente correlata con la misura dell'empatia individuale rilevata attraverso il *Cambridge Empathy Quotient* (Baron-Cohen *et al.,* 2004). Maggiore è la capacità individuale di anticipare e condividere il disappunto dell'altro giocatore, maggiore sarà la sensibilità al senso di colpa derivante da un eventuale tradimento delle aspettative, e maggiore sarà, quindi, il costo psicologico associato a tale scelta. Questo, *ceteris paribus*, porta ad una maggiore disponibilità alla scelta cooperativa.

In un altro studio (Pelligra, 2011b) viene analizzato il comportamento dei soggetti in una forma più complessa di *trust-game*, noto come *investment-game*. In questo gioco, il giocatore A è dotato di una certa somma di denaro. Può decidere quanta parte di tale somma inviare al giocatore B. La somma inviata viene triplicata e il giocatore B, a questo punto, può decidere quanta parte mandarne indietro. L'equilibrio teorico del gioco prevede che, anticipando la scelta autointeressata del giocatore B di non restituire niente, il giocatore A non manderà niente. I risultati dell'esperimento in questione mostrano invece che i giocatori A mandano in media 59.76 della loro dotazione di 100 euro, e che solo 5 su 53 giocatori B decidono di non restituire niente, indipendentemente dalla somma ricevuta da A (figura 4).
Se mettiamo in relazione tali scelte con il livello individuale di empatia, non emerge nessuna correlazione significativa, né dal punto di vista dei giocatori A né da quello dei giocatori B. L'effetto dell'empatia, invece, emerge chiaramente se analizziamo non tanto la somma restituita da ogni giocatore B, quanto piuttosto la variazione della percentuale restituita in relazione alla somma ricevuta (figura 5). Considerando tale variabile, infatti, possiamo distinguere piuttosto chiaramente due tipologie di soggetti: quelli che restituiscono una somma positiva ma in percentuale costante rispetto a quanto ricevuto, e quelli che, invece, restituiscono percentuali crescenti all'aumentare della somma ricevuta. I primi rispondono alla norma di "reciprocità bilanciata", mentre i secondi adottano la norma della "reciprocità condizionale" (Greig e Bohnet, 2008).
Se misuriamo il livello di empatia di coloro che seguono le due norme, notiamo che i reciprocatori "condizionali" hanno un quoziente di empatia medio pari a 47.55, mentre i reciprocatori "bilanciati" totalizzano in media solo 42.15.
Questi risultati sembrano mostrare che, nell'*investment-game*, la scelta di ripagare la fiducia non sia, per molti soggetti, tanto legata ad un complesso calcolo costi-benefici materiali e psicologici, quanto piuttosto al rispetto di un imperativo categorico della forma – "se qualcuno si fida di me, non posso tradire la sua fiducia". La "reciprocità bilanciata" spinge quindi il giocatore B a massimizzare il suo guadagno, sotto il vincolo di non far perdere ricchezza al giocatore A rispetto alla sua situazione di partenza.
L'empatia, però, produce un effetto ulteriore, quello che spinge i giocatori B a fare qualcosa di più rispetto al mero non far perdere denaro a chi si è fidato di loro. I soggetti con alto quoziente di empatia tendono a restituire più di quanto

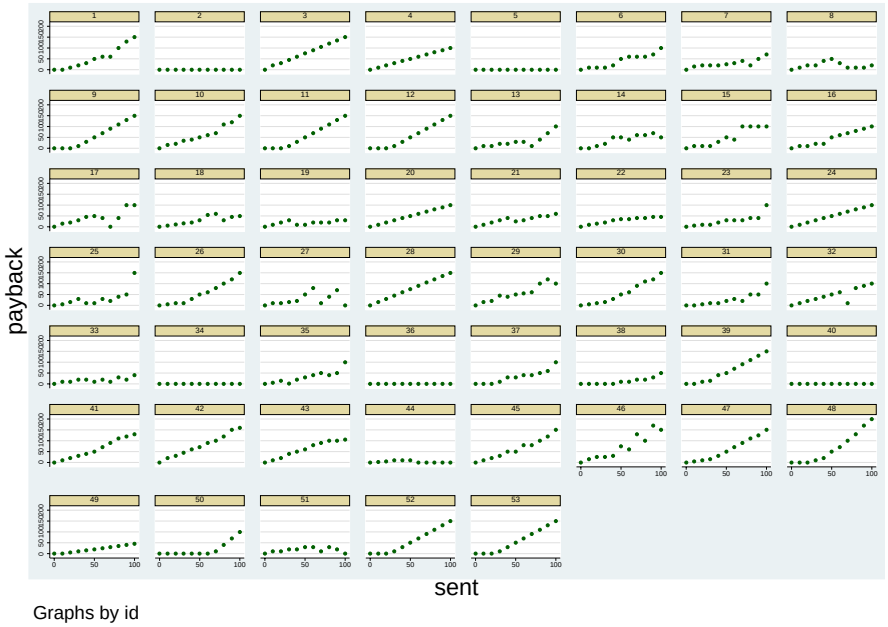


Figura 4. "Investimenti e restituzioni" (fonte: Pelligra 2011b)

sarebbe necessario per lasciare l'altro giocatore in una situazione di non-perdita, e in questo modo ripagano la sua fiducia distribuendo in modo più egualitario i guadagni che si producono nell'interazione. È interessante notare che la "reciprocità bilanciata", e altre forme di norme sociali *no-loss*, tendono a essere prevalenti in quei contesti, in ritardo di sviluppo, basati su sistemi economici nei quali i contratti sono fatti rispettare attraverso un *enforcing* informale fondato proprio su norme di scambio di equivalenti (cf. Platteau, 1997; Thomas and Worrall, 2002). Il limite, legato all'utilizzo di tali norme, riguarda il fatto che il giocatore B si appropria di tutto il surplus generato nell'interazione; e, benché il giocatore A non perda niente, questo per lui può non essere un incentivo sufficiente a spingerlo ad attivare la relazione fiduciaria. Si perde in questo modo l'opportunità di un guadagno per entrambi i giocatori.

8. Conclusione: verso uno spazio intersoggettivo condiviso

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di mettere in luce alcuni dei principali limiti della teoria dei giochi classica, che possono ostacolare la comprensione di dimensioni fondamentali per le relazioni interpersonali. In primo luogo la capacità di concettualizzare gli altri soggetti come agenti dotati di identità, e quindi di intenzioni e finalità eterogenee; "non parenti, ma stranieri", per riprendere la

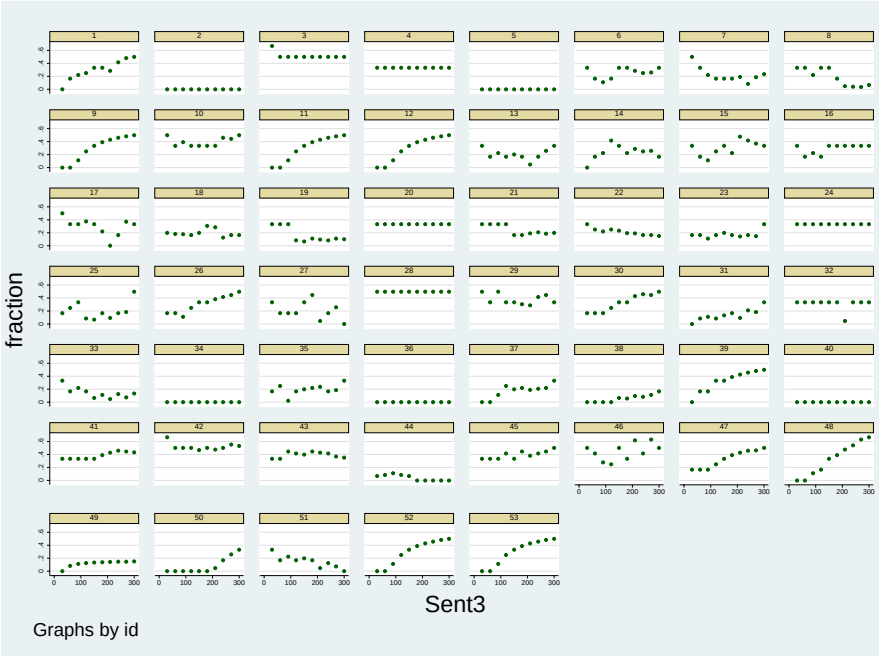


Figura 5. "Investimenti e percentuali di restituzioni" (fonte: Pelligra 2011b)

citazione di apertura di Levinas. E, in secondo luogo, la capacità di attivare una comprensione ed una comunicazione a livello emotivo e non solamente cognitivo. Questi due elementi costituiscono, crediamo, tasselli importanti di quella epistemologia sociale, di quella comprensione del mondo dell'altro, di cui ogni teoria del comportamento strategico, come ci ricorda Gintis (2009), non può fare a meno. Abbiamo analizzato teoricamente il ruolo dei processi di empatia e mentalizzazione, e abbiamo discusso alcuni risultati sperimentali che sottolineano il loro ruolo nelle relazioni strategiche. Abbiamo anche individuato nella TGP un promettente sviluppo che ci pare vada nella direzione, auspicabile, dell'introduzione di elementi maggiormente relazionali nella definizione della struttura di motivazione degli agenti sociali.

Naturalmente questi elementi non sono che primissimi indizi, o suggestioni, che possiamo proporre all'attenzione del lettore. Elementi, però, che, per quanto preliminari, indicano in maniera piuttosto chiara la direzione da intraprendere. La convergenza della teoria dei giochi, della filosofia dell'azione e delle neuroscienze sociali verso una visione di soggetto-relazione, conforta la nostra analisi. Sembra che da più parti, più o meno indipendentemente, stia maturando la consapevolezza che lo studio dei fenomeni interpersonali e sociali non possa più essere basato esclusivamente sull'analisi di soggetti individuali che interagiscono tra loro in modo "freddo". Ciò che emerge, invece, è una visione nella quale l'unità di analisi, sempre più, si sposta dall'io alla diade, dall'individuo alla "relazione", perché si inizia a

comprendere sempre meglio come l'agente "si fa" nella relazione. Un agente che entra in relazione con un altro agente viene modificato da questa relazione, grazie proprio all'entrata in contatto con l'altro. Nella relazione, i soggetti contribuiscono a costruire e a popolare uno spazio intersoggettivo condiviso, nel quale il soggetto non si esaurisce – mantiene quindi la sua individualità – ma muta, cambia, diventa "persona", per usare il linguaggio della filosofia. La mentalizzazione e la capacità di empatizzare sono due dei principali meccanismi attraverso cui tale spazio viene costruito. Il meccanismo dei neuroni specchio, che sottende a tali processi, produce quella che possiamo chiamare una vera e propria "simulazione incarnata", che ci dà accesso al mondo sub-personale dell'altro. In questo modo, la sintonizzazione con le realtà mentali dell'altro non solo ci consente di comprendere l'altro, ma anche, assumendo la sua prospettiva, di abbandonare la nostra posizione egocentrica e di guardare a noi da una prospettiva differente; e di cogliere, in questo modo, aspetti di noi stessi che altrimenti ci sarebbero stati preclusi.

In questo saggio abbiamo incontrato e cercato di oltrepassare differenti "limiti": il limite disciplinare che ci spinge a travalicare le separazioni tra linguaggi e discipline, il limite che si pone tra percezione e oggettività della realtà percepita; e abbiamo cercato di sottolineare quanto questa realtà oggettiva sia costruita proprio dalla percezione della realtà dell'altro. Ed infine il limite della soggettività. L'identità personale non si fonda sulla separatezza degli agenti, ma sulla costruzione di uno spazio intersoggettivo condiviso, che esiste solo in virtù della permeabilità dei confini della nostra propria soggettività.

Bibliografia

S. Baron-Cohen – S. Wheelwright, *The Empathy Quotient: An Investigation of Adults with Asperger Syndrome or High Functioning Autism, and Normal Sex Differences*, in «Journal of Autism and Developmental Disorders», 34(2), 2004, pp. 164–175.

P. Battigalli – M. Dufwenberg, *Guilt in Games*, in «American Economic Review, Papers & Proceedings», 97, 2007, pp. 170-76.

P. Battigalli – M. Dufwenberg, *Dynamic psychological games*, in «Journal of Economic Theory», 144, 2009, pp. 1–35.

L. Becchetti – V. Pelligra, *Don't be ashamed to say you didn't get much: redistributive and aggregate effects of information disclosure in donations,* in "AICCON", Working Paper Number 2011_88.

C. Camerer, *Behavioral Game Theory. Experiments in Strategic Interaction*, Princeton University Press, Princeton 2003.

P. Carruthers – P. Smith (eds), *Theories of Theories of Mind*, Basil Blackwell, Oxford 1996.

M. Davis – T. Stone (eds.), *Mental Simulation*, Oxford: Basil Blackwell, Oxford 1995.

F. de Vignemont – T. Singer, *The empathic brain: how, when and why?,* in «Trends in Cognitive Science», 10, 2006, pp. 435-441.

E. Fehr – K.M. Schmidt, *A Theory of Fairness, Competition and Cooperation*, in «Quarterly Journal of Economics», 114, 1999, pp. 817-868.

V. Gallese, *Corpo Vivo, Simulazione Incarnata e Intersoggettività,* in M. Cappuccio (ed.), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

V. Gallese – A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading,* in «*Trends in Cognitive Sciences*» 2(12), 1998, pp. 493-501.

J. Geanakoplos – D. Pearce – E. Stacchetti, *Psychological Games and Sequential Rationality*, in «Games and Economic Behavior», 1, 1989, pp. 60–79.

H. Gintis,*The Bounds of Reason, Game Theory and the Unification of the Behavioral Sciences*, Princeton University Press, Princeton 2009.

N. Giocoli, *Modelling Rational Agents*, Cheltenham: Edward Elgar, 2003.
F. Greig – I. Bohnet, *Is There Reciprocity In A Reciprocal-Exchange Economy? Evidence Of Gendered Norms From A Slum In Nairobi, Kenya*, in «Economic Inquiry», 46(1), 2008, pp. 77-83.
K.A. McCabe – M.L. Rigdon – V.L. Smith, *Positive Reciprocity and Intentions in Trust Games,* in «Journal of Economic Behavior and Organization», 52, 2003, pp. 267-275.
K. McCabe – V. Smith – M. Lepore, *Intentionality and "mindreading": Why does the game form matter?*, in «Proceedings of the National Academy of Science», 97(8), 2000, pp. 4404-4409.
H. Margolis, *Selfishness, Altruism, and Rationality. A Theory of Social Choice*, Chicago University Press, Chicago 1982.
P. Mirowsk, *Machine dreams*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge 2002.
J. Nash, *Non-Cooperative Games*, in «Annals of Mathematics» 54, 1951, pp. 286-295.
J. Nash, *Essays in Game Theory*, Cheltenham: Edward Elgar, 1996.
V. Pelligra, *Reciprocating Kindness. An Experimental Investigation.* Mimeo*,* Università di Cagliari, 2011a.
V. Pelligra, *Empathy, Guilt-Aversion and Patterns of Reciprocity*, in «Journal of Neuroscience, Psychology and Economics» 4(3), 2011b, pp. 161-173.
V. Pelligra, *Intentions, Trust and Frames: A note on Sociality and the Theory of Games*, in «Review of Social Economy», 2011c, 69(2), pp. 163-188.
V. Pelligra – A. Isoni – R. Fadda – I. Doneddu, *Social Preferences and Perceived Intentions. An experiment with Normally Developing and Autistic Spectrum Disorders Subjects*, in «CRENoS», Working Paper Number 2010_10.
J. Platteau, *Mutual Insurance as an Elusive Concept in Traditional Rural Communities*, in «Journal of Development Studies», 33, 1997, pp. 764-796.
S. Preston – F. de Waal, *Empathy: Its ultimate and proximate bases*, in «Behavioral and Brain Sciences», 25(1), 2002, pp. 1-72.
G. Rizzolati – L. Fogassi – V. Gallese, Neurophysiological *mechanisms underlying the understanding and imitation of action*, in «Nature Reviews of Neuroscience», 2, 2001, pp. 661–70.
T. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge: Boston MA, Harvard University, 1960.
T. Singer – B. Seymour – J.P. O'Doherty – H. Kaube – R.J. Dolan – C.D. Frith, *Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain*, in «Science», 303(5661), 2004, pp. 1157-62.
J.P. Thomas – T. Worrall, *Gift-giving, Quasi-credit and Reciprocity*, in «Rationality and Society», 14, 2002, pp. 308-352.
M. Tommasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, Cambridge 2000.

VITTORIO PELLIGRA
Ricercatore di Economia Politica presso il Dipartimento di Economia dell'Università di Cagliari e professore incaricato presso l'Istituto Universitario Sophia.
pelligra@unica.it



IL SIGNIFICATO DEL LIMITE NELL'ECONOMIA DEI BENI COMUNI

di
LUIGINO BRUNI

The article discusses the theme of common goods, in relation to the common good and its ethical dilemmas. With the help of the games theory, the author shows the logic of the tragedy of common goods, and also indicates some ways of overcoming the tragedy, which have to do with the relational dimension and with that of limit.

Sophia III (2011-2) 212-225

Premessa[1]

L'umanità, per millenni, ha lottato per sopravvivere in un mondo caratterizzato da scarsità assoluta di beni e di risorse. In un tale contesto, che è durato fino a tutta l'età pre-moderna (e ancora perdura in tante regioni del mondo), l'invenzione dei mercati e dell'economia ha contribuito decisamente a sviluppare le potenzialità dell'uomo e dell'umanità, le *capabilities* degli esseri umani, spostando sempre in avanti i "paletti" dei limiti posti dalla natura alla crescita, anche demografica.
La storia dell'economia può anche essere letta come una lotta per l'abbattimento dei limiti che si frappongono allo sviluppo delle potenzialità umane, e soprattutto come lotta alle varie forme di povertà, di indigenza, di vulnerabilità. In particolare, lo sviluppo dei mercati è stato un enorme strumento di superamento, nel corso dei secoli, di frontiere, consentendo, insieme allo sviluppo tecnologico, l'allungamento straordinario dell'aspettativa di vita e delle condizioni di benessere e di salute dell'umanità. I mercati avanzavano in una sorta di "west" immaginato come illimitato.
Una tale visione ha riscosso un enorme successo finché l'approssimazione all'illimitato ha funzionato. Non funziona più quando entriamo nell'"èra dei beni comuni", dove il tema del limite diventa cruciale, e non solo per l'ambito economico.

1. La tragedia dei *commons*, ossia dei beni comuni

Stiamo entrando decisamente nell'"èra dei beni comuni": lo dicono le crisi ambientali, dell'energia ma anche le crisi sociali e relazionali. *L'era dei beni comuni* è una fase della storia dell'umanità che è nuova e antica ad un tempo: è una epoca inedita per le dimensioni globali del problema, ma essa rappresenta anche un ritorno all'antichità, quando le risorse economiche delle comunità di raccoglitori e cacciatori erano con ogni probabilità gestite comunitariamente dai gruppi. Oggi le grandi sfide che stiamo affrontando, e ancor più quelle che affronteranno domani i nostri nipoti avranno a che fare con quei beni che sono comuni perché li utilizziamo contemporaneamente in tanti, o tutti, e che hanno caratteristiche sostanzialmente diverse da quelle che regolano la produzione e il consumo dei beni *privati*, quelli studiati dalla scienza economica in questi due secoli. In questa nuova-antica èra, la "regola" saranno i beni comuni, l'"eccezione" i beni privati (Bruni 2011a, 2011b).
L'idea-base del rapporto consumo privato/bene comune, su cui si è fondata la scienza economica, era più o meno la seguente: una società civile dove ciascuno persegue semplicemente i propri interessi, funziona normalmente bene (o quantomeno meglio se confrontata con altri sistemi), perché la cura dei propri interessi è espressione nei cittadini di virtù civile. Se, ad esempio, ogni cittadino di Milano si occupa dell'educazione dei propri figli, fa bene il proprio lavoro, sistema il proprio giardino e paga le tasse per finanziare la produzione dei beni pubblici, se cioè a Milano abbiamo tanti *prudent men*, come li chiamava Adam Smith, automaticamente anche la città si ritrova virtuosa, per una sorta di effetto indiretto,

1) Ringrazio Pier Luigi Porta e Alessandra Smerilli per preziosi suggerimenti.

emergente e inintenzionale delle azioni di milioni di cittadini non interessati al Bene comune ma al loro bene privato. È questa, nella sua essenza, l'idea racchiusa dalla metafora più famosa del pensiero economico, quella della smithiana "mano invisibile": ciascuno persegue interessi privati e la società si ritrova provvidenzialmente anche con il Bene comune. Anche per questa ragione, e in polemica con i moralisti a lui precedenti e contemporanei (Mandeville e Rousseau in particolare), per Smith l'interesse personale non è un vizio ma è una virtù: è la virtù della prudenza. Questa operazione "semantica" (cioè la stessa parola, *self-interest*, che cambia significato morale, e da vizio, l'avarizia, diventa una virtù, la prudenza o il *self-command*) è stata alla base della legittimazione etica della nascente economia politica e dell'economia di mercato, che, occorre sempre ricordarlo, ha svolto un'importante funzione di civilizzazione del mondo, se lo confrontiamo con il regime feudale.

C'è però un problema molto serio. La legittimazione etica dello scambio e questa visione virtuosa dell'interesse (visto come espressione di virtù), ha funzionato e funziona in società semplici, dove il bene dei singoli è direttamente anche il bene di tutti, dove i beni sono soprattutto privati: lavatrici, panini, scarpe e computer. Se invece i beni diventano "comuni", se cioè i beni economici più importanti e strategici per noi e per i nostri nipoti, per i più poveri e per le altre specie, sono l'aria, l'acqua, discariche, ma anche la gestione di un condominio o la convivenza nelle città multietniche, il discorso si complica terribilmente. Accade cioè che *la virtù della prudenza non è più automaticamente una virtù del mercato*, e non è più vero che ricercare l'interesse privato produce anche Bene comune, perché può accadere che il bene individuale produca male comune.

Il più grande cambiamento della società globalizzata e post-moderna ha proprio a che fare con il tema dei beni comuni, che stanno diventando cruciali. Oggi la qualità dello sviluppo dei popoli e della terra dipende sicuramente da scarpe, frigoriferi e lavatrici (i classici beni privati), ma molto più da beni (e mali) comuni come i gas serra, dallo sfruttamento delle risorse naturali, dal terrorismo internazionale (classico male comune globale) o dallo stock di fiducia dei mercati finanziari, da cui dipendono poi anche i beni privati. In questi tempi difficili per l'Italia, l'Europa e l'economia mondiale, non dobbiamo dimenticare che la crisi finanziaria che stiamo conoscendo è anche una tragedia dei *commons*, poiché gli operatori della finanza (soprattutto di quella speculativa) hanno minimizzato il rischio privato scaricandolo sul sistema (soprattutto tramite meccanismi poco limpidi di ri-assicurazione del rischio), finché non abbiamo superato una soglia critica e la crisi del sistema è esplosa.

È allora ormai molto evidente che i beni comuni strategici dell'umanità sono sempre più decisivi e per questo soggetti a tensioni: dall'energia all'acqua, dall'ambiente alla sicurezza, dalle foreste agli oceani, tutti tipici beni comuni. Se non saremo capaci d'inventarci nuovi sistemi che tengano assieme libertà e beni comuni, il rischio grande è che si rinunci ad uno dei due poli della tensione, o alla libertà individuale o ai beni comuni stessi, in uno scenario ovviamente molto triste. Possiamo, e dobbiamo, cercare nuove vie.

Uno dei primi studiosi a porre la questione di quella che egli definì la «tragedia dei beni comuni» fu nel 1968 G. Hardin, un biologo. Egli pose all'attenzione degli studiosi un problema che dopo di lui è presente in ogni libro di teoria microecono-

mica, in un articolo, *The tragedy of commons*, pubblicato sulla prestigiosa rivista *Science*.

Quali le tesi di questo importante articolo?

Hardin inizia la sua analisi con l'affermazione che, nella gestione di molti fenomeni collettivi, esistono delle "tragedie", una parola che nel suo senso originario greco indica quelle situazioni nelle quali non esiste una soluzione ottima, perché ogni scelta comporta dei costi alti: non c'è dunque, nella tragedia, una scelta che sia migliore per tutti e da tutte le prospettive da cui la guardiamo[2]. Nel caso della crescita della popolazione, dell'ambiente e dei beni collettivi o comuni (*commons*), la situazione è spesso quella di una tensione drammatica tra la libertà degli individui e la distruzione delle risorse stesse: come se la moneta con cui si paga la conquista della libertà (e l'assenza di mediatori gerarchici e sacrali) sia quella della distruzione delle risorse comuni dalle quali dipende la sopravvivenza delle nostre comunità, quella della distruzione delle risorse che ci fanno vivere.

Noto, e ormai classico, è l'esempio che Hardin riporta nel suo *paper* relativo al pascolo comune e libero, dove ogni contadino di quella comunità porta a pascolare le proprie mucche. La scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale è quella di aumentare di una unità il bestiame al pascolo, poiché il vantaggio individuale è + 1, mentre la diminuzione del bene comune "erba" è soltanto una "frazione" di – 1, poiché il danno si ripartisce su tutti gli altri contadini: il beneficio individuale di aumentare l'uso del bene comune è allora maggiore del costo individuale.

Questo maggior vantaggio individuale rispetto al costo individuale vale sempre, anche quando si fosse vicini all'ultimo metro quadro libero di erba. Da qui l'incentivo individuale (per tutti e per ciascuno) ad aumentare sempre più i capi di bestiame al pascolo, fino ad arrivare alla distruzione del pascolo stesso, se… non accade qualcosa che limiti la libertà individuale. Dagli alberi dell'Isola di Pasqua al buco dell'ozono nell'atmosfera terrestre, dall'immondizia nelle strade alla strada vicinale, la storia dell'umanità ci racconta molte di queste piccole e grandi tragedie di comunità e civiltà piccole e grandi, che sono "collassate" (come direbbe J. Diamond) poiché i loro membri non sono stati capaci di non oltrepassare il "limite", il "punto critico" e di non ritorno oltre il quale il processo diventa irreversibile – nell'isola di Pasqua, ad esempio, l'estinzione di quella popolazione non fu con ogni probabilità legata all'abbattimento dell'ultimo albero, ma all'aver superato, ad un certo punto e in modo inconsapevole ma irreversibile, una soglia oltre la quale divenne inevitabile arrivare all'estinzione anche dell'ultimo albero.

2) Si pensi – per uno tra i tanti possibili esempi – alla tragedia *Ifigenia in Aulide*, dove Agamennone, mentre è in viaggio verso Troia con la sua flotta, viene bloccato da una bonaccia sulle coste della Boezia; qui riceve dall'indovino Calcante il messaggio che se non sacrifica sua figlia Ifigenia la sua flotta non potrà riprendere il largo alla volta di Troia: è la tipica struttura "tragica", dove non c'è una soluzione ottima. Il *dramma* è invece la struttura narrativa nella quale esiste una chiara tensione tra bene e male: uno degli obiettivi della politica dovrebbe essere trasformare le tragedie in drammi, cioè davanti ad una famiglia posta di fronte alla scelta tragica di dover decidere se vendere un organo (un rene) di un figlio o far morire gli altri figli di fame, lavorare politicamente perché nessuna famiglia sia messa più di fronte a queste scelte tragiche, facendo in modo che almeno una delle alternative tra cui scegliere sia un bene.

La storia umana, però, ci racconta anche tante altre storie, dove le comunità sono state invece capaci di fermarsi in tempo, di coordinarsi, di limitare la libertà individuale e così non collassare tragicamente, senza che nessuno abbia individualmente pianificato il collasso. Norme sociali, leggi, tradizioni antiche, usi e costumi potrebbero essere molte volte letti proprio come degli strumenti che le civiltà hanno inventato per evitare di collassare. In realtà la storia è più complessa di quella raccontata da Hardin, come ci ha mostrato con i suoi lavori, teorici, istituzionali e storici, la Nobel per l'economia 2009 Elinor Ostrom (2006) e il suo gruppo di ricerca interdisciplinare.

La domanda tragica che oggi è di fronte a noi è se, nella gestione dei *commons*, oltrepasseremo il limite e seguiremo il sentiero degli antichi abitanti dell'Isola di Pasqua, o saremo invece capaci di fermarci in tempo, di coordinarci; se saremo cioè capaci di quella saggezza individuale e collettiva che consente alle comunità – compresa la comunità mondiale degli esseri umani e delle altre specie del pianeta[3] – di non collassare e implodere, ma di vivere e crescere in armonia.

Un elemento chiave nella gestione dei beni comuni è l'emergere dell'individuo e delle sue libertà nella modernità. Nelle società tradizionali (normalmente piccole) c'era essenzialmente uno strumento: la *gerarchia*, che consentiva a qualcuno o a pochi, normalmente sulla base di una legittimazione sacrale, di scegliere per tutti. In questo contesto gerarchico (tipicamente antico, ma presente ancora oggi in molte comunità) la tragedia del *commons* semplicemente non si pone, poiché non c'è un contrasto tra libertà individuale e bene comune, non esistendo di fatto le libertà individuali. In quelle società il bene del Re coincide con il bene del popolo, poiché la "funzione da massimizzare" è essenzialmente una sola (è l'antico concetto del popolo come unico organismo o corpo, come "persona corporativa"). In questa cultura olistica e sacrale cade di fatto la possibilità stessa della tragedia: davanti ad una foresta o ad un lago di pesca, il re pone dei limiti e tutti li rispettano coercitivamente. La tragedia dei *commons*, per emergere, ha bisogno dell'esistenza e della libertà degli individui: per questo è tipicamente un problema moderno.

L'altro elemento essenziale, perché emerga la tragedia, è che il bene sia consumato contemporaneamente da più persone (quella che si chiama in economia la "non escludibilità" del consumo, caratteristica che fa di un bene economico un bene comune, e non un bene privato[4]), e anche che quel bene sia scarso, e cioè ci sia "rivalità": il consumo dell'altro riduce il mio. Se manca questa duplice caratteristica non si parla più di bene comune o collettivo, ma di bene "pubblico" puro.

Pensiamo, per un esempio di attualità, al caso dell'acqua. In tante regioni del mondo più "povero", l'acqua non è mai stata un bene libero: per molta parte

3) Esiste, infatti, un problema sempre più grave dal punto di vista etico che è la distruzione delle altre specie in seguito ai nostri comportamenti ambientali.

4) È poi da notare che gli aggettivi bene *pubblico* o *privato* non hanno nulla (o molto poco e in ogni caso indirettamente) a che fare, nel linguaggio della teoria economica, con la proprietà o natura giuridica del bene (dello Stato o dei privati), elemento che invece sfuggiva spesso, causando non poche confusioni, ai protagonisti dei dibattiti recenti attorno ai referendum in Italia, quando gli economisti parlavano di beni pubblici con riferimento ad un linguaggio specifico, mentre giuristi o politologi ne parlavano attribuendo a quelle espressioni significati ben diversi.

della popolazione del mondo (quella delle zone aride) l'acqua è sempre stata un bene scarso, costoso, strategico, e quindi gestito dalle comunità (spesso sacrali) con grande cura. La novità di questi ultimi decenni è la generalizzazione del problema dalle zone aride (dove, tra l'altro, il problema diventa sempre più grave) a molti altri Paesi del mondo, dove l'acqua nei millenni passati non era mai stata un bene scarso. Oggi, per ragioni varie ma legate tutte al nostro modello di sviluppo, l'acqua sta assumendo tutte le caratteristiche di un bene comune globale (scarso e rivale), in certi casi nei rapporti tra individui, in altri tra comunità, in altri ancora tra Stati[5]. Si pensi al problema dell'abbassamento delle falde acquifere, nelle zone sub-sahariane e nelle regioni di confine tra Pakistan e India. Qui è evidente e lampante l'equivalenza tra il caso del pascolo comune di Hardin e lo sfruttamento delle falde acquifere: ogni individuo tende a pompare l'acqua in base ai propri bisogni (che sono la sete in Africa, ma anche annaffiare il giardino con il pozzo artesiano nelle ville sulle sponde dei laghi della nostra Italia!), ciascuno cerca di trarre il massimo vantaggio privato, e… la falda si abbassa sempre più, fino al superamento del punto critico che porterà all'essiccamento della falda stessa.
Il problema dei beni comuni, oggi, presenta dunque diversi aspetti, tutti cruciali e campali se letti dalla prospettiva che stiamo qui esaminando:
a) in un mondo "post-gerarchico" o moderno, non può essere più il Re, lo sciamano o il "Leviatano" hobbesiano a decidere quanto bene comune (si pensi ancora all'acqua) deve consumare ciascuno (anche perché, pur volendolo costruire, un "Leviatano" mondiale che imponga agli USA o alla UE quanta acqua consumare non esiste). In fondo, la gestione "statale" o "comunale" dei *commons*, in passato, funzionava non solo perché molti beni comuni (soprattutto in ambito ambientale) non erano scarsi, ma anche perché il mondo era di fatto ancora comunitario e gerarchico: non sceglievano gli individui, ma le comunità con i loro rappresentanti;
b) quando si ha a che fare con beni comuni, la soluzione non può essere "non far nulla" (ad esempio "non" privatizzare e basta), semplicemente perché se non si fa nulla il bene si distrugge (in un mondo di individui che decidono liberamente). Il messaggio dei beni comuni è che spesso il non far nulla equivale alla distruzione del bene stesso.

Che fare allora per evitare la tragedia dei *commons*?

2. Le possibili risposte alla tragedia

La scienza sociale, soprattutto quella economica, ha proposto in questi ultimi decenni alcune soluzioni alla tragedia dei *commons*.

5) Una precisazione. Parlare di acqua senza ulteriori specificazioni (potabile, per irrigazione, fiumi, …) può apparire poco preciso e forse superficiale. In realtà la tesi che cerco (insieme con altri) di sostenere è che oggi esiste una crescente scarsità globale dell'acqua in rapporto ai bisogni umani (e animali) in generale, che rende possibile parlare di acqua (e basta) come tragedia dei *commons*.

Innanzitutto, ha tradotto il problema dei *commons* nel linguaggio della teoria dei giochi, mostrando che la tragedia di Hardin è in realtà un *Dilemma del Prigioniero*: esiste cioè una strategia razionale per l'individuo, ma che poi si rivela non essere ottima né collettivamente né individualmente[6].

Consideriamo, per entrare nella (peraltro ben nota) logica del *Dilemma del Prigioniero*, il caso ipotetico di Anna e Bruno, due pescatori dello stesso lago[7]. Supponiamo che siano già nella fase in cui si rendono conto di aver superato una soglia critica, e iniziano a percepire che il pesce sta diminuendo. Come potrebbero ragionare? Entrambi sanno che:

a) se limitano la propria pesca insieme, i pesci del lago potranno riprodursi di nuovo e loro avere pesce in futuro (hanno un costo di breve: il limitarsi; ma un vantaggio di lungo: ottengono ciascuno 3 punti)[8];

b) se non limitano la pesca, in breve tempo il pesce sarà troppo scarso per tutti (ottenendo ciascuno 2 punti);

c) se l'altro (Anna) non limita la pesca e Bruno la limita, Bruno rinuncia al poco pesce oggi e non avrà pesce neanche domani (perché gli altri, Anna, nel frattempo lo esauriscono), ed Anna avrà un vantaggio individuale di breve (perché pescherà anche il pesce di Bruno). Inoltre, se Anna fosse l'unica a non ridurre la pesca (e tutti gli altri pescatori sì), lei avrebbe solo vantaggi (di breve e di lungo) senza costi: Anna otterrebbe 4 punti (dove 4>3), cioè vantaggi collettivi senza costi individuali. Come conseguenza di ciò, in questo caso Bruno otterrà un solo punto (e 1<2).

Che faranno allora i due pescatori razionali (almeno per la teoria economica)? Se entrambi condividono la stessa cultura, se cioè entrambi hanno questa stessa

6) Questa traduzione ha migliorato la sintassi del problema (lo si descrive meglio), ma non ha aiutato la "semantica", poiché si perde velocemente e facilmente il rapporto con i problemi storici che sono sotto a quel gioco. Innanzitutto, come aveva già messo in luce M. Olson nel 1965 con il suo libro *La logica dell'azione collettiva*, perché la tragedia dei *commons* si verifichi occorre che le persone coinvolte siano abbastanza, un numero sufficientemente grande per non cogliere immediatamente che la tragedia pubblica è anche privata: in altre parole, se i pastori del pascolo comune fossero solo due, ognuno vedrebbe facilmente che il suo uso eccessivo del pascolo lo sta distruggendo, e il problema da pubblico (di tutti, cioè di nessuno) diventerebbe privato (anche mio). Nel *Dilemma del Prigioniero*, invece, la numerosità dei giocatori non è una dimensione rilevante del problema, perché in questo gioco il dilemma emerge anche con due persone soltanto. Questo è solo uno dei motivi che mi fanno dubitare dell'uso del *Dilemma del Prigioniero* per capire la tragedia dei *commons* (altri sono messi in luce dai lavori di Elinor Ostrom). In altre parole, quattro filoni di ricerca sono partiti attorno agli anni sessanta: Hardin (tragedia dei *commons*), M. Olson ("logica dell'azione collettiva"), Teoria dei giochi (*Dilemma del Prigioniero*), e teoria dei beni pubblici (con il tema del *free-riding*), che hanno tratti in comune (la difficoltà, delle persone accomunate da interessi comuni, a raggiungere effettivamente il bene del gruppo o bene comune), ma anche tanti punti di diversità, che oggi vengono invece, troppo semplicemente, fusi assieme in molti libri di microeconomia.

7) I due giocatori possono rappresentare due gruppi, due comunità, ma anche il ragionamento di ciascun pescatore (agente) di fronte a tutti gli altri. Due giocatori è dunque un numero di persone sufficienti per rappresentare una logica strategica.

8) Ciò che conta, ai fini della definizione del gioco, non è il valore cardinale dei *pay-off* ma il loro ordine.

struttura di preferenze, i due non si limiteranno, ottenendo così ciascuno due punti. Nel nostro esempio ciascuno dei due pescherà troppo, e con questo si arriverà presto alla fine della risorsa comune.

La tragedia dei *commons* descritta come un *Dilemma del Prigioniero*

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4
NON SI LIMITA	4,1	(2,2)

Si dimostra[9] che l'"Equilibrio di Nash" del gioco (cioè l'esito che la teoria economica considera "razionale" in questo contesto, perché corrisponde all'incrocio delle due strategie migliori per ciascuno dei giocatori, esito dal quale nessuno dei due ha l'incentivo a spostarsi unilateralmente, e per questo è un equilibrio) sarà la coppia di strategie: "non mi limito/non mi limito", associata ai *pay-off* (2,2). Questo esito/equilibrio rappresenta però un dilemma, perché i due avrebbero preferito la cooperazione (3,3), che sarebbe stata un esito migliore anche collettivamente (oltre che individualmente, poiché per entrambi i giocatori 2<3).
Quali allora le possibili soluzioni per evitare questo dilemma/tragedia?
Se descriviamo la "tragedia dei *commons*" come un *Dilemma del Prigioniero* (con tanti giocatori) allora la prima soluzione che salta in mente è "la ripetizione del gioco", quando l'orizzonte futuro del gioco è indefinito (non si sa cioè quando il gioco finisce)[10]. In particolare si afferma che, sulla base dell'apprendimento dalle "tragedie" passate, se gli individui non sono miopi, i prigionieri hanno l'interesse personale e l'incentivo ad "uscire dalla prigione" e cooperare, senza bisogno di *enforcement* legale o esterno (giudici, tribunali…). Questa soluzione non sembra

9) Per la dimostrazione formale è necessario possedere qualche primo rudimento di teoria dei giochi (per chi fosse interessato rimando a A. Smerilli, *Appendice di Teoria dei giochi*, in L. Becchetti – L. Bruni – S. Zamagni (2010). È possibile, comunque, arrivare ad una intuizione della dimostrazione, eliminando le altre tre possibili "caselle" della matrice. Si nota, infatti, che in nessuna delle altre caselle-esiti (1,4; 4,1; 3,3) i due giocatori hanno entrambi l'interesse a non spostarsi poiché almeno uno migliora se si sposta (da 1 passa a due nelle caselle sulla diagonale principale, e da 3 a 4 se uno si sposta dall'esito cooperativo). L'unico esito dal quale ciascuno peggiora allontanandosi *unilateralmente* è il (2,2), poiché se l'uno o l'altro si sposta (da solo) peggiora, passando da 2 ad 1: ecco perché (2,2) è un equilibrio, l'unico equilibrio in questo tipo di gioco. È evidente che se i due si spostassero insieme da (2,2) a (3,3) migliorerebbero entrambi, ma questa non è una spiegazione del problema/dilemma, ma la causa di esso, come almeno in parte vedremo.

10) In realtà, se guardiamo da vicino questo punto, vediamo subito che questa "soluzione" in realtà è un'ulteriore prova che la struttura logica del *Dilemma del Prigioniero* non è adatta per comprendere la tragedia dei *commons*: che cosa significa far ripetere il gioco per l'abbassamento delle falde acquifere? È difficile descrivere questo problema con una logica strategica (cioè del tipo: quale è la mia migliore strategia, data la mia previsione circa il comportamento razionale degli altri con i quali interagisco?). La natura del "gioco" dei *commons* è già dinamica, ma è una dinamica non rappresentabile efficacemente dal *Dilemma del Prigioniero*.

particolarmente utile (anche se non del tutto da scartare) per capire la storia di come le comunità reali risolvono le tragedie dei *commons*.
Come sviluppo di questa visione-soluzione individualistica e "razionale", c'è poi la proposta di *privatizzare* il bene collettivo suddividendolo in tante frazioni private (del bosco, del parco, del mare, ecc.). In realtà la suddivisione del bosco in tante parti individuali non è da demonizzare o da criticare sempre come anti-sociale: si pensi ai tanti casi di gestione dei beni comuni anche in alcune aree del Nord Italia, dove boschi e terre sono gestite con sistemi che sono una combinazione di elementi comunitari e di elementi individuali (ogni famiglia ha un pezzo del bene comune, ma per la suddivisione e l'uso dei boschi e delle terre, e dei loro profitti, si seguono criteri più comunitari)[11]. Il punto cruciale, però, è che molti beni comuni cruciali (dall'ozono all'acqua) non sono "divisibili", e quindi occorre trovare soluzioni collettive al problema. Vediamo quali.

3. Il contratto sociale e l'etica individuale

Le altre due soluzioni classiche sono "il contratto sociale" (*à la* Hobbes: si crea con un patto artificiale un "Leviatano") e "l'etica individuale".
La soluzione hobbesiana punta tutto sullo Stato (che crea un sistema di sanzioni e di istituzioni per implementarle): soggetti razionali comprendono che, se non auto-limitano la libertà individuale, non riescono a coordinarsi tra di loro, ad uscire dalla tragedia e a raggiungere un risultato migliore per tutti.

La soluzione hobbesiana alla "tragedia dei *commons*"

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4 **- 2**
NON SI LIMITA	4 **- 2**,1	2 **- 2**,2 **- 2**

In questo modo, con un contratto sociale si crea il "Leviatano" che consente la cooperazione, a prezzo della libertà individuale. Il problema decisivo (che si somma alla rinuncia della libertà) che va contro questa soluzione è che nei *commons* oggi più rilevanti essa non può essere implementata, poiché, data la loro natura globale, non esiste un contratto sociale e un "Leviatano" globali (e per fortuna). Chi può creare oggi un sistema di *enforcement* per far rispettare patti eventualmente stipulati dalle grandi potenze mondiali? I fallimenti degli accordi sulle emissioni di Co2, sullo sfruttamento dei fondali oceanici e sui beni pubblici internazionali, sono fatti molto più eloquenti di qualsiasi discorso teorico.
La terza soluzione punta, anche come reazione alla sfiducia delle soluzioni *top-down*, sull'"etica individuale" (sia essa kantiana o di altra ispirazione), dove il soggetto interiorizza la norma etica ("non inquinare l'ambiente", ad esempio) e la se-

11) Un aspetto importante di queste convenzioni secolari riguarda l'impossibilità di ripristinarle una volta distrutte.

gue perché sa che, una volta interiorizzata la norma, è più felice seguendo quella data condotta morale[12]. Questa soluzione, non alternativa ma complementare alla prima (anche se la complementarietà non è automatica[13]), consiste nella formazione di un'etica individuale nella quale i soggetti attribuiscono un valore intrinseco alla scelta di limitarsi nel consumo dei beni comuni (un valore che si aggiunge nella "matrice" del gioco).
Se misuriamo questo valore intrinseco con ε, e se questo valore è abbastanza grande (>1 con i nostri *pay-off*), un soggetto può decidere di limitare il consumo dei beni comuni, anche fosse l'unico a farlo, come si nota dalla figura che segue:

Il gioco delle ricompense intrinseche

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3 + ε,3	1 + ε,4
NON SI LIMITA	4,1	2,2

In questo caso Anna ha un'etica ambientale, e coopera (si limita nel consumo dei *commons*), anche fosse lei la sola a farlo (senza Bruno). Al tempo stesso, i risultati di Anna dipendono dalla risposta di Bruno: in termini di risultati materiali (i nostri *pay-off*) otterrà infatti 1 o 4 in base al comportamento di Bruno. La ricompensa intrinseca (ε) le rende incondizionale la scelta cooperativa, ma la risposta degli altri *condiziona* il risultato che ottiene. In altri lavori ho chiamato questo tipo di logica "reciprocità incondizionale": quando le motivazioni intrinseche sono forti, non si dipende dagli altri nella "scelta", ma si dipende dagli altri nei "risultati"[14].
L'etica individuale è certamente importante, ed è coessenziale, ma oggi occorre ancora un ulteriore passo. In questa soluzione (che, ripeto, è comunque molto importante, e co-essenziale in qualsiasi soluzione seria del problema dei *commons*) il centro è "l'individuo", mentre nella seconda è lo "Stato".
Che cosa manca in questa storia di possibili soluzioni? Il grande assente è la *società civile*, che è una realtà che non possiamo definire né Stato, né mercato (auto-interessato o capitalistico), né puramente una somma di faccende individuali-private.
Che cosa vuol dire, allora, prendere sul serio la società civile nel tema dell'acqua e più in generale dei *commons*? A questa domanda dedico l'ultima parte di questa mia nota.

12) Dal punto di vista tecnico, è come se i soggetti cambiassero le loro preferenze nel tempo fino ad includere nella propria funzione-obiettivo anche il bene pubblico: in questo modo il bene da "comune" diventa anche "privato", grazie a ricompense e sanzioni interiori, che fanno preferire il comportamento etico a quello non etico.
13) Come ci ha mostrato l'economista svizzero Bruno Frey (2005), l'uso di sanzioni esterne può spiazzare le motivazioni intrinseche.
14) Su questo cf. Bruni (2006).

4. Verso una razionalità del noi personalista (non olista)

Dire cultura non significa soltanto cambiare i valori individuali, ma passare ad una diversa percezione del problema, che punti su di una logica immediatamente e genuinamente sociale. Alcuni studiosi hanno chiamato questo approccio sociale e relazionale all'azione "*we rationality*", o *razionalità del "noi"*.
Per poter parlare di "noi" va però subito fugato il dubbio che si sia, anche in questo caso, in presenza di un approccio "noi" si perda di vista la persona per un astratto "noi". In realtà, questa visione alla razionalità è interessante proprio per il suo essere, allo stesso tempo, una visione relazionale e personalista (non tanto individualista) dell'azione umana, che non perde di vista che chi sceglie è la persona, ma prende sul serio il fatto che la persona, cioè *l'individuo-in-relazione*, si muove sempre, eticamente e ontologicamente, in un ambiente umano relazionale, dopo l'"io" è accompagnato, e in certi casi preceduto, dal "me".
La cultura, e quindi la società civile, ha un ruolo cruciale per far sì che nelle persone davanti ad un problema di scelta si sviluppi, accanto al "*frame* io", anche il "*frame* noi", che porta a letture più relazionali e sociali dell'interazione sociale, per partire, sin dalla prima formulazione del problema della scelta, dalla consapevolezza di un *legame* tra persone:

La soluzione della logica del noi

ANNA/ BRUNO	SI LIMITA	NON SI LIMITA
SI LIMITA	3,3	1,4
NON SI LIMITA	4,1	2,2

Se Anna ragiona in termini di "noi", può preferire limitarsi sempre, poiché sia che Bruno si limiti o meno, la "somma" della cooperazione è sempre maggiore: 6 (3+3) > 4 (2+2), ma anche 5 (4+1) > 4. Qui la somma dei *pay-off* è interpretata come una misurazione del bene comune, come una sorta di *funzione di benessere collettivo* che coincide con la funzione di benessere individuale, come suggerito dagli economisti inglesi Michael Bacharach o Robert Sugden con la loro teoria della *we-rationality*[15]. Il ragionamento tipico di chi guarda il mondo partendo dalla prospettiva "noi" è il seguente: "meglio io che nessuno". Pur sapendo di rischiare di essere sfruttato dal *free-riding* degli altri, preferisco la mia sola contribuzione al bene comune rispetto alla situazione nella quale nessuno contribuisce, pur sperando che si scateni reciprocità. Il bene comune diventa anche bene privato.
Ovviamente, se nelle persone c'è sia la ricompensa intrinseca (ε) sia il *frame* "noi", è ancora più semplice far scattare la cooperazione. Nella vita delle persone succede comunque spesso che, con il passare degli anni, si può magari ridurre il valore dell'ε (entusiasmo, gioia interiore per l'azione) ma con la maturità aumenta il senso del "noi" (il bene della comunità).

15) Per una rassegna e una formalizzazione di queste teorie, cf. Smerilli (2007).

Una domanda: quanti debbono essere i soggetti "noi" (e/o i soggetti che cooperano sempre per l'ε)? Dagli studi di Teoria dei giochi oggi sappiamo che, se si verificano due pre-condizioni: (1) se ci sono alcuni che hanno un valore di ε molto alto (che resistono per più tempo alle "crisi"), e (2) se i cooperatori "noi" sono un po' sofisticati (ad esempio puniscono in modo altruistico e non troppo costoso), allora è possibile che una piccola quota di soggetti "noi" possa "invadere" nel tempo una grande popolazione. Sappiamo, infatti, dalla storia, che i cambiamenti culturali sono spesso il frutto di minoranze molto motivate e formate. Ovviamente, il sistema legale, sociale, istituzionale e politico influenza molto sia l'ε individuale sia il *frame* "noi".

5. Un nuovo legame

In un recente articolo, Amartya Sen, probabilmente l'economista politico più influente oggi in temi di politiche ambientali e di diritti umani, ha sottolineato che, nel tema dei *global commons*, come l'acqua, «il problema importante è dato dal fatto che i Paesi industrializzati utilizzano una quota sproporzionatamente maggiore di ciò che definiscono "i beni collettivi globali" (*global commons*), ovvero il patrimonio di aria, acqua e altre risorse naturali di cui noi tutti, collettivamente, possiamo fruire» (A. Sen 2010, p. 565). È evidente, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, che soprattutto per i *commons* globali, la soluzione hobbesiana dello Stato che sanziona i trasgressori non è implementabile. Ciò non significa dire che i capi di governo (e soprattutto gli elettori di questi capi, spesso molto poco lungimiranti) non debbano far di tutto per arrivare ad un patto sociale mondiale con sanzioni, ma questa non sembra la soluzione più semplice, né l'unica. Ma c'è di più: gli utilizzatori dei beni comuni globali sono oggi miliardi di persone indipendenti le une dalle altre (non capi di governo), e ciascuno massimizza propri obiettivi: coordinare e limitare tutta questa gente è impresa ardua, se non impossibile. Da questa prospettiva, risulta importante la dimensione etica individuale ed educativa, sebbene neanche questa possa, da sola, presentarsi come "la soluzione".

Eppure qualcosa va fatto, poiché è troppo urgente un nuovo patto sociale mondiale tra cittadini uguali e liberi (e non solo quelli del G20, ma tutti potenzialmente) che si auto-limitino nell'uso delle risorse comuni. Sarebbe un patto diverso da quello hobbesiano (tendenzialmente illiberale) o quello fatto dai "capi" (di governo, di famiglia, di clan): il nuovo patto sociale mondiale dovrebbe essere un patto della fraternità dopo l'uguaglianza e la libertà: queste ultime sono state la grande conquista della modernità, che hanno creato la democrazia, i diritti, ecc., ma si stanno, da sole, rivelando incapaci di gestire i beni comuni dai quali dipenderà molto, forse quasi tutto, del presente e del futuro. *Liberté* e *egualité* dicono individuo; *fraternité* è il principio della modernità che dice "legame" tra le persone, e senza legami, senza riconoscere che siamo legati gli uni con gli altri perché insistiamo sulle stesse risorse comuni, non si esce dalla tragedia dei *commons*.

Tutto ciò ha implicazioni molto concrete. Se vogliamo che l'acqua, il suolo pubblico, parchi e molti beni comuni siano gestiti né solo dallo Stato né solo dal mercato *for-profit* o capitalista (per i motivi appena accennati), allora occorre riconoscere

e assegnare un posto importante alla società civile anche in tema di economia e di impresa.
Sono convinto che non si troverà una soluzione condivisa a questo tema cruciale finché non daremo centralità a questo "terzo escluso", la società civile, e alle sue espressioni anche economiche. Perché, infatti, non immaginare e poi realizzare anche per la gestione dell'acqua una soluzione simile a quella che è emersa dalla società civile sui temi della cura, del disagio, della malattia mentale? In questi settori, che sono altre forme di beni comune, trent'anni fa la gestione era totalmente in mano allo Stato (e alle famiglie); oggi gran parte di questi servizi sono in mano a migliaia di cooperative sociali, che gestiscono questi servizi eticamente e relazionalmente sensibili in modo efficiente (come mercato quindi), ma senza avere il profitto come movente. È la cosiddetta *impresa sociale* o *civile*, cioè un soggetto che è mosso da finalità sociali e solidaristiche, ma che non ha come scopo il profitto. La società civile ha saputo esprimere quindi imprenditori sociali che, pur senza aspettarsi grandi remunerazioni del capitale investito, hanno voluto e saputo utilizzare il loro talento imprenditoriale per gestire beni comuni (gli imprenditori sono essenziali per gestire in modo efficiente risorse scarse). E tutto ciò è stato possibile (nei casi più virtuosi, non tutti ovviamente) grazie ad una nuova *alleanza* o patto tra mercato, pubblico e società civile: il pubblico è ben presente, ma è un partner alla pari con imprenditori e comunità.
Per molti beni comuni dovremo immaginare una soluzione simile: dar vita, con apposite leggi (come è avvenuto nel 1991 con la legge per la cooperazione sociale) a nuove imprese sociali per la gestione dell'acqua, del suolo pubblico, del verde, dell'energia (…), che siano frutto di una alleanza tra pubblico, imprese e società civile. E ciò non significa proibire per legge i profitti alle imprese sociali (anche perché occorreranno capitali significativi), ma porre limiti a questi (non si parla di imprese *no profit* ma *low profit*), prevedere *governance* pluralistiche e con più soggetti coinvolti nelle decisioni, istituire profondi legami con le comunità locali interessate alla gestione dei beni comuni. L'impresa sociale, che alcuni chiamano "impresa di comunità" o "di comunione", è la soluzione alla gestione dei beni comuni: tra l'altro una soluzione perfettamente in linea con il principio di sussidiarietà.

6. Conclusione

La storia, lo abbiamo già ricordato, ha conosciuto molti momenti nei quali comunità, società, popoli sono stati posti di fronte al bivio che separa la fraternità dal fratricidio, due strade sempre confinanti e intrecciate, dai tempi di Caino. A volte abbiamo scelto la direzione della fraternità; altre, forse le più numerose, quella del fratricidio. Oggi il bivio è ancora di fronte a noi, e occorre far di tutto perché la direzione sia quella della fraternità. È in gioco il futuro stesso della nostra specie, e, forse, siamo ancora in tempo per imboccare la direzione giusta. Ma come? La risposta resta, inevitabilmente, aperta. Se vogliamo sperare di uscire dai dilemmi e dalla tragedia delle non-cooperazioni, sapendo riconoscere il ruolo positivo del limite, occorre sviluppare strategie multidimensionali. Occorre un nuovo patto e regole chiare, eque, espressive e condivise; rafforzare e coltivare poi le motivazioni

individuali (che abbiamo rappresentato con l'ε), non darle per scontate mai; sviluppare (anche con opportuni incentivi, premi e scelte di *governance*) una "cultura del noi" che non prenda il posto della cultura dell'"io", ma, sulla base di una ontologia e antropologia relazionale, dall'*individuo* passi alla *persona*, che è la sola che sa dire "noi" *mentre* dice "io". È la cultura della persona la sola adeguata a gestire le grandi sfide dell'era dei beni comuni.

Bibliografia

A.M. Baggio, *Il principio dimenticato*, a cura di, Città Nuova, Roma 2007.
L. Becchetti – L. Bruni – S. Zamagni, *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, Il Mulino, Bologna 2010.
L. Bruni, *Reciprocità*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007.
L. Bruni (2011a), *L'economia alle prese con i beni comuni. Il caso dell'acqua*, in «Nuova Umanità», XXXIII (2011/1), pp. 47-59.
L. Bruni, *L'economia nell'èra dei beni comuni. La tragedia, le sfide, possibili soluzioni*, *Lettera matematica*, (2011/b), in corso di pubblicazione.
M. Casari, *Emergence of Endogenous Legal Institutions: Property Rights and Community Governance in the Italian Alps*, in «The Journal of Economic History», 67 (2007/1), pp. 191-226.
J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2005.
B. Frey, *Non per denaro*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
G. Hardin, *The tragedy of commons*, in «Science», 162 (1968/3859), pp. 1243-1248.
M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996.
M. Olson, *La logica dell'azione collettiva,* ed. italiana, Feltrinelli, Milano, 1990[1965].
E. Ostrom, *Governare i beni collettivi,* Marsilio, Venezia 2006.
A. Sen, *Sviluppo sostenibile e responsabilità*, in «Il Mulino», 4/2010, pp. 554-566.
A. Smerilli, *We-rationality: per una teoria non individualistica della cooperazione*, in «Economia Politica», 24 (2007/3), pp. 407-425.

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



OLTRE IL LIMITE. L'INCONDIZIONALITÀ COME CLIMA SPECIFICO DELL'AGIRE SOCIALE CAPACE DI CREARE LEGAMI

di
M. LICIA PAGLIONE - BERNHARD CALLEBAUT

The article aims to analyze, through a specific sociological perspective known as "paradigm of Gift" (M. Mauss, A. Caillé, J. T. Godbout), the importance, for the creation of social bonds and the construction of society, of the possibility of crossing limits, specifically in the conditionality of action: for example, exploring the conditional terms that affect the protagonist, whose actions depend on the previous existence of guaranteed results.

Sophia III (2011-2) 226-234

In sociologia, il concetto di limite potrebbe avere molte accezioni.
Qui lo usiamo come sinonimo di "condizionalità", e lo analizziamo in riferimento all'azione e alla relazione sociale; concetti che, come si sa, costituiscono i cardini di una delle due tradizioni sociologiche fondamentali, quella che si fa risalire al sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) e che è conosciuta con il nome di "individualismo metodologico".
Per questo autore, «per agire sociale si deve intendere un agire che sia riferito all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo» (Weber 1961, p. 63). «Dall'agire, reciprocamente orientato secondo un contenuto di senso, di due o più attori, nasce la relazione sociale» (*Ibid.*, p. 78).
Assumendo questa prospettiva, dunque, intendiamo la condizionalità come il "limite", che vorremmo qui approfondire, insito in quel particolare tipo di agire sociale in cui un attore si orienta e agisce verso un altro «condizionalmente» (Caillé 1998, p. 113), cioè solo a condizione di avere *ex ante* garanzia di risultati, calcolati, del suo agire; garanzia, in particolare, del fatto che l'altro ricambierà in un determinato modo, ponendo in tal modo un limite alla possibilità che si generi un legame sociale libero.
Questo tipo di limite è ciò che qui definiamo "condizionalità dell'agire".
La domanda che muove questa riflessione è, dunque, la seguente: se la condizionalità predomina nell'orientamento ad agire delle persone, cioè se esse agiscono solo a condizione di avere in anticipo alcune garanzie di contraccambio da parte dell'altro, è possibile che instaurino tra loro un legame sociale? E di che tipo?
L'intuizione che ci muove alla ricerca di una risposta ci spinge ad indagare più in profondità la proposta, espressa da una parte della riflessione sociologica, conosciuta come "Paradigma del dono" (cf. Mauss 2002 [1925], Caillé 1998, 2008, Godbout 2002, 2008). Gli autori che in essa si riconoscono affermano che sia possibile che l'agire condizionale instauri una relazione sì, ma non un legame "propriamente sociale", perché per la genesi di questo, il superamento del limite, costituito dalla condizionalità dell'agire sociale dei singoli, è elemento essenziale.
E perché? Come spiegano loro la nascita dei legami sociali?
Per procedere in questa riflessione, prendiamo in prestito alcuni strumenti concettuali offerti da questa prospettiva sociologica particolare, che tenta di porsi oltre i due grandi paradigmi tradizionali nelle scienze sociali, l'olismo e l'individualismo metodologico.

1. Il *paradigma del dono* come "Terzo Paradigma" per le scienze sociali

Il *paradigma del dono* nasce agli inizi degli anni '80 in Francia, ad opera di un gruppo d'intellettuali[1] con base a Parigi, anche se non solo francesi, che «si sono riconosciuti […] in un progetto a un tempo intellettuale, etico e politico, scientifico

1) Pur essendo assai numerosi per essere citati tutti, il "nocciolo duro" del MAUSS può essere considerato costituito da Alain Caillè, Jacques T. Godbout, Gérald Berthoud, Serge Latouche, Mark Anspach, Guy Nicolas, Philippe Chanial, Camille Tarot, Jean-Luis Laville, Jacques Dewitte.

e filosofico» (Caillè 1998, p. 7), che iniziarono a sviluppare attraverso la fondazione del *Mouvement anti-utilitariste dans sciences sociales* (MAUSS) e la pubblicazione del «Bulletin – oggi Revue – du Mauss».
Il nome MAUSS contiene un doppio significato, interessante in quanto esprime i due tipi di impegno che questo gruppo di studiosi si prefigge:
a) «un lavoro di critica» (Caillè 2008, p. 22) dei limiti dei paradigmi utilitarista (o individualista), che tenta di spiegare la società come aggregazione dell'agire d'individui tra loro isolati, e olista, che presenta la tentazione simmetrica a quella del paradigma individualista: quella cioè di spiegare tutte le azioni, individuali e collettive, come manifestazioni dell'influenza esercitata dalla totalità sociale sugli individui (Caillè 1998, p. 10);
b) «un lavoro di riflessione più positiva» (Caillè 2008, p. 22), attraverso l'approfondimento dell'analisi sul dono di Marcel Mauss (1872-1950), antropologo e sociologo francese ricordato nell'acronimo del gruppo, che offre, a parere di questi studiosi, una via attualmente valida e percorribile per superare i limiti epistemologici dei due paradigmi sociologici detti prima. L'opera di Mauss sembra fornire i fondamenti per costruire un "terzo" paradigma per l'insieme delle scienze sociali (*Ibid.*, p. 34), che viene definito "paradigma del dono". La domanda attorno cui esso si struttura attiene alla genesi dei legami sociali, e il dono, con le sue dinamiche, ne costituisce la risposta: agli occhi dei teorici del MAUSS, il dono è ciò che permette di superare le divisioni tra gli uomini e di creare legami tra essi: è, nei loro termini, un «operatore privilegiato di socialità» (*Ibid.*, p. 12).

2. Cos'è il dono? Pluralità dei moventi dell'agire e primato della gratuità

Il dono, nella prospettiva degli studiosi del MAUSS, riesce a svolgere questa funzione attraverso un particolare sistema di scambio dei beni, scoperto dagli antropologi come universalmente diffuso nelle società arcaiche e tradizionali, costituito da tre momenti: dare, ricevere e ricambiare.
La funzione di questa forma di scambio non era solo o primariamente economica, ma sociale, in quanto serviva per creare e rafforzare i legami sociali e vi riusciva a partire dal suo motore: una "forza" (*hau* in lingua maori), contenuta nell'oggetto donato, che suscitava in chi riceveva l'obbligo di ricambiare.
Tale obbligo era di natura paradossale in quanto restava sempre libero, giacché il donatario poteva indirizzare il controdono ad altri diversi dal primo donatore; non era condizionato né nei modi, né nei tempi, né per l'entità; o, addirittura, poteva non ricambiare affatto. Inoltre il dono, sebbene sembrasse totalmente gratuito, aveva al fondo anche un interesse, mostrando così di avere pure un aspetto utilitaristico.
Grazie a questa pluralità di moventi tra loro paradossali (obbligo/libertà, interesse/gratuità) che lo animavano, il dono era capace di non esaurirsi in un'azione isolata, ma di realizzare azioni reciproche, cioè rel-azioni, fondanti legami[2].

2) «Ogni prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (Godbout 2002, p. 14).

Per questa sua funzione il dono è interpretato come la legge sociologica originaria di tutte le società. Anche di quelle contemporanee dove, secondo gli studiosi del MAUSS, il dono continua ad essere ben presente come operatore privilegiato di socialità capace, circolando, di creare particolari tipi di legame, definiti "propriamente sociali" (diversi da quelli "d'interesse" e "di potere", tipici, rispettivamente, del sistema economico-mercantile e del sistema politico-redistributivo), caratterizzati da un tipo di reciprocità «personalizzata» (Salsano 2008, p. 36) che valorizza, cioè, l'identità dei *partners*; che non è strumentale; che è differita (nel tempo) e libera, cioè che non è esistente incondizionalmente (Caillé 1998, p. 124).
Dalle osservazioni antropologiche, inoltre, è emersa l'esistenza di vari tipi di dono, non tutti generativi di legami propriamente sociali.
I doni capaci di questo, i "doni autentici", come li definisce il sociologo G. Gasparini (2004), si caratterizzano per (a) l'intenzione che muove il donatore, che non è ricevere, sfoggiare grandezza, umiliare o schiacciare il donatario, ma dare "gratuitamente"; e per (b) i risultati che hanno, cioè per il loro creare legami liberi (Gasparini 2004) e personalizzati, nei quali conta l'identità delle persone coinvolte.
Nel dono autentico, capace di creare questi tipi di legami, dunque, tra i quattro moventi nominati uno appare «veramente essenziale» (Caillé 1998, p. 80); cioè il fatto che il bene (o il servizio) sia offerto senza attendere una restituzione determinata, ovvero contenga «un al di là, un supplemento, qualcosa di più», che fa superare il limite dell'interesse individuale: la gratuità (Godbout 2002, p. 219). Essa rappresenta il valore specifico del dono, il «valore di legame», distinto da quelli, riconosciuti dagli economisti, d'uso e di scambio (Godbout 2008, p. 117).
Per evidenziare l'essenzialità di questo elemento, si esprimono in modo simile altri sociologi, utilizzando il concetto di "eccedenza" dell'agire (Colasanto & Iorio 2008), cioè il fatto che l'agire capace di generare realtà *sui generis*, come le relazioni, si caratterizzi per il fatto di superare il limite dell'equivalenza contabile.
In questo senso è emblematico il lavoro di L. Boltanski (2005) sull'amore. Egli, all'interno di un più ampio lavoro – *L'Amour et la Justice comme compétences* (1990) –, individua un tipo di agire sociale fondato sull'*agape,* caratterizzato dall'essere privo di qualunque metro di misura capace di contabilizzare ciò che è stato dato e ciò che è stato ricevuto[3], cioè dal suo essere "eccedente".

3) Altre caratteristiche sono: 2) "incuranza del passato e del futuro": l'*agape* è concentrato nel presente, unico ancoraggio ad agire senza guardare a ciò che è accaduto ieri o potrà accadere in futuro. Tutto è oblio o ignoranza e per questo il suo orizzonte temporale non ha limiti; 3) "assenza di anticipazioni nell'interazione": la persona in stato di *agape* è in silenzio, sospende ogni giudizio sul proprio interlocutore, e non anticipa alcuna azione o congettura, perché tutto proteso nel momento presente; 4) "silenzio dei desideri": l'*agape* è un tipo d'agire disinteressato a sé perché tiene innanzitutto conto dei bisogni altrui; 5) "azione pratica, realizzazione": l'*agape* è prima di tutto agire sociale, prassi.

3. Il superamento del limite della condizionalità e dell'equivalenza nell'agire e la spirale del dono, ovvero: l'incondizionalità come "clima specifico" per la genesi dei legami sociali

Tornando, con uno sguardo arricchito dalle prospettive descritte, alla nostra domanda iniziale, in che senso la condizionalità nell'agire sociale rappresenta un limite per la nascita di legami propriamente sociali?
O, rovesciando la domanda, attraverso quale dinamica è possibile che questo limite sia superato e si crei questo tipo di legami?
Una risposta interessante a questa domanda deriva da un'altra riflessione dei teorici del MAUSS che, a partire da un'intuizione di M. Mauss, propongono l'idea che il dono possa funzionare come "operatore di socialità" per via della logica che presiede l'agire, da loro definita «incondizionalità condizionale» (Caillè 1998, pp. 113-135); anch'essa, come si nota, paradossale.
Il legame sociale può nascere, secondo loro, solo grazie ad un primo dare, un "dono di apertura" (*opening gift*) fatto da qualcuno che "scommette", che agisce cioè incondizionalmente, esponendosi al rischio che quel che viene restituito differisca da quel che è stato dato; o che il dono sia restituito ad una scadenza sconosciuta, forse mai; o arrivi da parte di altri diversi da quelli che lo avevano ricevuto; o non sia restituito per niente (Caillè 1998, p. 80). In questo senso, Caillè parla del dono come di un «salto nell'ignoto» (*Ibid.*, p. 122). Giacché, però, l'agire resta sempre libero, è possibile ad un certo punto, ma sempre in un secondo momento, che in esso si introducano elementi di condizionalità, utili ad equilibrare il legame o a romperlo.
Ad attirare la nostra attenzione è, soprattutto, la sottolineatura dell'essenzialità della "incondizionalità": senza qualcuno che corra per primo il rischio di una assenza di garanzia sul ritorno, è impossibile che si avvii uno scambio di dono e, con esso, che si crei un legame.
In questo senso, dunque, l'incondizionalità si staglia come la dimensione «originaria» (*Ibid.*, p. 124), fondante, quella in un certo senso prioritaria, per la genesi dei legami.
Per sottolineare questo primato, Godbout suggerisce di considerare il dono, più che come un ciclo, come una «spirale» (Godbout 2002, p. 169) in cui «il momento capitale, quello che fa apparire ciò che prima non esisteva, è il primo» (*Ibid.*, pp. 169-170), quello del dare incondizionale. Esso «fonda il sistema: […] designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la logica» (*Ibid.* 2002, p. 125).
L'incondizionalità, poi, appare l'elemento prioritario, perché nei successivi momenti del ciclo del dono i legami continuino a vivere (Caillè 1998, p. 123): in questo senso, ad esempio, il momento del ricambiare è da considerarsi non un obbligo per mettere fine ad un debito, ma piuttosto come il dare iniziale, un atto libero, gratuito e incondizionale (Godbout 2002, p. 170). Tanto che nei vari momenti del ciclo del dono si potrebbe, al limite, parlare sempre e solo di dare (*Ibid.*, p. 125).
L'incondizionalità, la capacità di porsi oltre il limite della garanzia che si avrà qualcosa in cambio, dunque, si mostra come l'elemento «*sine qua non* dell'es-

sere-insieme» e «il clima specifico delle relazioni propriamente umane» (Caillè 1998, p. 124).

4. Conclusione. Il dono, oltre il limite del suo sistema

Un agire sociale che sappia porsi oltre il limite della condizionalità e del calcolo dell'equivalenza, un agire sociale, cioè, "incondizionale" (Caillé 1998) e "eccedente" (Boltanski 2005, Iorio & Colasanto 2008) si rivela dunque necessario per la genesi dei legami sociali e per l'esistenza stessa della società.
Certo questo tipo di agire non è l'unico osservabile nelle dinamiche sociali e, infatti, come già accennato, i teorici del dono parlano di altre due tipologie di agire, che danno vita ad altri tipi di legame, d'interesse e di potere, che sembrano appartenere a sistemi non solo diversi, ma anche difficilmente contaminabili da logiche di dono: il sistema economico e quello politico.
Nella loro prospettiva sembrerebbe, come dire, che il sistema di dono non riesca a superare i suoi limiti.
Invece, grazie a vari lavori di ricerca empirica e teorica, ci sembra di poter dire che le contaminazioni tra sistema di dono e sistema economico, ad esempio, sono possibili e, in realtà, reciprocamente fruttuose.
Pensando, ad esempio, al complesso fenomeno dell'Economia di Comunione nella libertà (EdC)[4] è possibile individuare la coesistenza (Salsano 2008), apparentemente paradossale, di sistemi di dono, di interesse,e di potere e, a livello di agire, di incondizionalità e di condizionalità (Bruni 2006, Paglione 2010, Paglione & Serafim – in corso di pubblicazione)[5].

4) L'EdC è un fenomeno socio-economico nato già 20 anni fa, nel maggio 1991, durante un viaggio di Chiara Lubich, fondatrice e allora presidente del Movimento dei Focolari (MF), in Brasile, quando, visitando la città di São Paulo, fu fortemente colpita dalla stridente e ben evidente contraddizione tra ricchezza e miseria presente lì. In risposta a questa, nel giro di pochi giorni, delineò la proposta dell'EdC, volta ad arrivare, un giorno, a realizzare una umanità "senza nessun indigente". Essa consistette in un invito a chi, tra i circa 250.000 membri del MF, presente in Brasile dal 1958, aveva particolari capacità imprenditoriali, a far nascere aziende per creare posti di lavoro e utili da condividere liberamente secondo tre scopi: 1. aiutare persone in necessità economica; 2. re-investire nell'azienda per sostenerne lo sviluppo; 3. diffondere, finanziando attività e strutture formative, una cultura economica, definita "cultura del dare", opposta alla prevalente "cultura dell'avere".
Oggi, a 20 anni da quell'invito, le aziende EdC sono circa 700, sparse in tutti i continenti, alcune raggruppate in 6 Poli imprenditoriali in Brasile (2), Argentina, Croazia, Belgio, Portogallo e Italia, e rispondono, di anno in anno, alle necessità di persone bisognose, per ora tutte legate al MF, suscitando, con la loro esistenza, l'esigenza di un approfondimento teorico interdisciplinare che ha dato vita finora ad oltre 270 tesi di laurea e di dottorato (disponibili anche online: http://www.ecodicom.net/tesi.php), pubblicazioni, convegni internazionali, corsi universitari.
5) Per ulteriori approfondimenti su questo fenomeno esiste una vasta letteratura. Si vedano ad esempio: L. Bruni (a cura di), *Economia di Comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, Città Nuova, Roma 1999; Id., *L'economia di comunione: una sfida di economia civile*, in P. Donati – I. Colozzi (a cura di), *"Generare" il civile: nuove esperienze nella società italiana*, Il Mulino, Bologna 2001; L. Bruni – L. Crivelli (a cura di), *Per*

Osservando le imprese aderenti all'EdC, si nota che il processo economico di cui sono attrici si sviluppa attraverso i normali scambi di tipo contrattuale, cioè "d'interesse", del mercato; e di tipo gerarchico, cioè "di potere", nell'azienda, tipici dei sistemi economico-mercantili e politico-redistributivi. Essi appaiono "contaminati", però, da altre forme di scambio incondizionali, simmetriche, estranee al calcolo e alla strumentalità, personalizzate, molto simili a quelle dei sistemi di dono fondati sulla reciprocità, in cui ciò che conta sono le persone e i rapporti in sé. In tal modo, i normali scambi di mercato e redistributivi, in genere adatti a produrre e far circolare beni e servizi contenenti solo valori d'uso e valori di scambio, attraverso relazioni d'interesse e di potere, divengono capaci di creare anche beni e servizi che, circolando secondo forme di scambio fondate sulla reciprocità (Polanyi, 1980 [1968]), sostengono la genesi e il rafforzamento di "legami propriamente sociali".
Che tali esiti siano possibili, anche in sistemi sociali solitamente caratterizzati da strumentalità, calcolo e condizionalità, può dipendere dalla presenza, nell'agire degli imprenditori EdC, di «moventi plurali» (Caillè 1998, p. 43) e di logiche incondizionali. Gli imprenditori, infatti, non agiscono unicamente mossi da interesse utilitaristico, ma anche da gratuità; e seguono primariamente logiche orientate a tale valore, chiamato, nel linguaggio dell'EdC, "amore" (Callebaut 2010). Questo sembra essere, tra i moventi degli imprenditori EdC, il più rilevante (Bruni & Gui 2002, p. 220), e ciò permette l'instaurarsi, nell'azienda e nei suoi rapporti esterni, di quel "clima di incondizionalità" (Caillè 1998) necessario, secondo i teorici del dono, a che possano nascere e rafforzarsi forme di scambio non strumentale né condizionale, e legami "propriamente sociali" o di dono.
E, osservando le dinamiche di aiuto ai poveri attraverso gli utili che le aziende, aderenti alla proposta EdC, condividono, si può notare, viceversa, che logiche contrattuali di mercato possono contaminare, positivamente, le logiche del dono, permettendo che non si deformi, divenendo o uno strumento di potere su chi riceve o un impedimento ad un loro sviluppo autonomo. Nell'EdC l'aiuto ai poveri, inizialmente, era dato sottoforma di contributo monetario a persone in difficoltà. Negli anni si è visto, però, che questa modalità non era sempre efficace nel risolvere radicalmente il problema della povertà; perché poteva accadere, come in tutti i fenomeni di aiuto, che generasse una sorta di assistenzialismo, che rendeva dipendenti i destinatari degli aiuti e alimentava relazioni non "propriamente sociali", ma piuttosto di potere o di dipendenza, cioè caratterizzate da un'asimmetria tra qualcuno che dà e qualcuno che riceve. Per far sì che l'aiuto fosse davvero capace di risolvere il problema materiale, promuovendo lo sviluppo autonomo delle persone, e creare relazioni più equilibrate e simmetriche, si è pensato di introdurre una forma di aiuto che contenesse alcuni elementi di condizionalità, stabilendo con i destinatari tempi e modi per l'utilizzo degli aiuti; o, in altre parole, si è pensato di "contaminare" l'incondizionalità con la condizionalità. In tal modo, l'aiuto viene percepito da chi lo riceve come qualcosa che ha una utilità materiale tale che non

una economia di comunione. Un approccio multidisciplinare, Città Nuova, Roma 2004; L. Bruni – B. Gui, *Quattro parole su economia e comunione*, in L. Bruni – V. Pelligra (a cura di), *Economia come impegno civile*, Città Nuova, Roma 2002; L. Bruni – V. Moramarco (a cura di), *L'economia di comunione. Verso un agire economico a "misura di persona"*, Vita e pensiero, Milano 2000.

lo offende o obbliga a ricambiare; ma piuttosto lo stimola ad impegnarsi, lo rende desideroso di ridare a sua volta, liberamente, permettendo l'avvio di una dinamica di reciprocità che rafforza anche i legami.

I beni (e i servizi) che nell'EdC circolano sembrerebbero avere, oltre che un valore di scambio ed un valore d'uso, un "valore di legame", quel valore che per i teorici del dono mostra «l'importanza della relazione che esiste tra i *partners*, l'importanza dell'altro indipendentemente da ciò che circola» (Godbout 2008, p. 117), e che dagli attori dell'EdC è chiamato "amore"[6]. Tra questi tre valori (d'uso, di scambio e di legame), coesistenti nei beni e nei servizi che circolano nell'EdC, però, il valore di legame sembra predominante: gli altri due, infatti, sembrano esistere perché l'"amore" possa esprimersi meglio[7].

Nell'EdC, dunque, un tipo di agire mosso innanzitutto da gratuità, e guidato da "incondizionalità" e "legami propriamente sociali" – o, in termini utilizzati dagli attori *immersi* (Polanyi 1974 [1944], p. 61) nella cultura dell'EdC, "di famiglia" o "di comunione" –, coesiste (Salsano 2008) in modo originale con un agire condizionale e relazioni di tipo contrattuale, tipici del sistema economico, e con un agire altruistico e relazioni che potrebbero essere di potere, tipiche del sistema redistributivo, contaminando tali sistemi e facendosi da essi contaminare. La possibilità di tale coesistenza, tuttavia, sembra risiedere nel primato di alcuni elementi: l'incondizionalità e la gratuità. Il primato di questi permette che nel sistema EdC si costituisca il «clima specifico» (Caillè 1998, p. 124) capace di trasformare le relazioni d'interesse e di potere in legami propriamente sociali, quelli di dono.

Bibliografia

V. Araujo, *La cultura del dare*, in «Nuova Umanità», 125 (1999), pp. 489-510.

Id., *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?,* in «Nuova Umanità», XXVII (2005/6), pp. 851-870.

L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

L. Bruni (a cura di), *Economia di Comunione. Per una cultura economica a più dimensioni*, Città Nuova, Roma 1999; Id*., L'economia di comunione: una sfida di economia civile*, in P. Donati – I. Colozzi (a cura di), *"Generare" il civile: nuove esperienze nella società italiana*, Il Mulino, Bologna 2001.

6) Riguardo agli aiuti ai poveri, da un frammento di lettera di uno destinatari, ad esempio, si legge: «Mi sembra ogni volta che, dietro alla busta che contiene i soldi, c'è un grande amore delicato e personale di tanti che non conosco, ma sono parte della mia famiglia» *(Argentina)-EdC*, n. 21.

7) Un imprenditore EdC scrive sul suo rapporto con un concorrente: «una volta mi sono trovato a competere con il direttore commerciale […] di una azienda più importante della nostra. Pensando soprattutto a lui come una persona, sono stato portato a fornirgli consigli tecnici per superare problemi di funzionamento dei suoi macchinari. Ne è nata stima e fiducia reciproca, che ci ha portato a fornirci reciprocamente i prodotti che troviamo più conveniente acquisire uno dall'altro» (*Pietro Comper, TD Tecnodoor, Rivista EdC* n. 20, p.11). E da un'intervista ad una persona brasiliana che riceve gli aiuti EdC (materiale di ricerca, 2008): «Io sentivo che era un aiuto perché io aprissi il cuore; il fatto di dividere gli utili è una scusa perché l'amore si concretizzi»; e ancora da un'altra: «(mi sento) come nella stessa famiglia molto grande in cui ognuno si preoccupa reciprocamente. Io non ho chiesto gli aiuti, ma chi me li ha dati sempre mi chiede come sto, come va la vita; non se mancano i soldi, ma come va la vita. Io sento che non arrivano prima di tutto i soldi, ma la relazione».

L. Bruni – V. Pelligra (a cura di), *Economia come impegno civile*, Città Nuova, Roma 2002.
L. Bruni, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006.
Id., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007.
L. Bruni – L. Crivelli, *Per una economia di comunione. Un approccio multidisciplinare*, Città Nuova, Roma 2004.
L. Bruni – B. Gui, *Quattro parole su economia e comunione*, in L. Bruni – V. Pelligra (a cura di), *Economia come impegno civile*, Città Nuova, Roma 2002.
L. Bruni – V. Moramarco (a cura di), *L'economia di comunione.Verso un agire economico a "misura di persona"*, Vita e pensiero, Milano 2002.
A. Caillè, *Il Terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
Id., *Note sul Paradigma del dono*, in P. Grassatelli, C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, FrancoAngeli, Milano 2008.
B. Callebaut, *L'Economia di Comunione oltre l'alternativa "santa povertà" o "santo arricchimento"?,* in «Nuova Umanità», XXXII (2010/6), pp. 681-701.
M. Colasanto – G. Iorio, *Sette proposizioni sull'agire agapico*, in http://www.social-one.org/it/convegni/seminario-2008/111-sette-proposizioni-sullhomo-agapicus.html.
G. Gasparini, *Il dono: tra economia e società*, in «Aggiornamenti sociali», 55 (2004), 3, pp. 205-213.
Id. (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.
J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
Id., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
Id., *Quello che circola tra noi*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
C. Lubich, *Agli imprenditori di Economia di Comunione*, in *Atti del convegno "Polo Lionello, Casa degli imprenditori"*, Lemagraf 2003.
M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino (2002 [1925]).
M.L. Paglione, *Sistemi di dono-reciprocità e modelli di felicità. L'economia di comunione nella libertà e la sua proposta di realizzazione umana*, tesi di dottorato in Scienze sociali: teorie, applicazione e interventi, Università G. D'Annunzio, Chieti-Pescara 2010.
M.L. Paglione – M.C. Serafim (in corso di pubblicazione), *Sistemi di dono-reciprocità nel sistema economico capitalista: utopia o coesistenza feconda? Il caso dell'*Economia di Comunione nella Libertà, in Atti del convegno AISEA 2009 - "Il colore dei Soldi", Roma.
K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino (1974 [1944]).
Id. (1978 [1957]), *Traffici e mercati negli antichi imperi,* Einaudi, Torino.
Id. (1980 [1968]), *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino.
E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino (2005 [2001]).
A. Salsano, *Il dono nel mondo dell'utile*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

BERNHARD CALLEBAUT
Professore stabile di Fondamenti di sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

M. LICIA PAGLIONE
Dottore di Ricerca presso l'Università G. D'Annunzio, Chieti - Pescara e collaboratrice presso la cattedra di Fondamenti di sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
liciapaglione@yahoo.it

CONCLUSIONI/1



In preparazione al seminario, ho letto alcune pagine del saggio *Passaggi di frontiera*, scritto da un economista di nome Albert Hirschman[1]. Ho pensato di trovarvi un'ispirazione o perlomeno qualche indicazione utile per riflettere sul tema del nostro seminario, già che Hirschman, in molte sue opere, ha usato metafore e parole che richiamavano il concetto di limite (*Trespassing*, *Crossing Boundaries*, *Self-Subversion* – l'autosovversione intesa come quell'atteggiamento estremo che ci consente di superare anche il limite del nostro narcisismo –). Da questa lettura ho tratto tre pensieri, che ho pensato di condividere con voi in questo momento conclusivo.

1. Un pregiudizio per la speranza

Alla domanda "cosa mi porto a casa da questo seminario?" vorrei rispondere con una battuta (che è anche il titolo di un libro di Hirschman[2]). Porto con me un *pregiudizio per la speranza*. Affinché le cose vadano avanti, affinché un progetto o un'istituzione si sviluppi, è necessario che chi in esso si impegna sia cosciente che almeno qualcosa già funziona. Tutti siamo certamente ansiosi di veder crescere il numero degli studenti di Sophia e di veder consolidate le sue strutture. Ma per affrontare le sfide che ci attendono e trovare le energie necessarie per costruire il futuro, è di fondamentale importanza poter partire dalla convinzione che nel presente qualcosa già funziona bene. L'esperienza arricchente di questo seminario di Istituto (il mio primo, non avendo potuto partecipare ai due precedenti) è stata l'opportunità per rinnovare il mio pregiudizio verso la speranza, dando sostanza alla convinzione che un futuro luminoso attende la nostra università.

2. Perseverare nel metodo di Sophia

Per quanto concerne il metodo, mi piace ricordare il pilastro fondamentale su cui si regge il nostro Istituto, quell'approccio che rende Sophia un esperimento per certi

1) A.O. Hirschman, *Passaggi di frontiera. I luoghi e le idee di un percorso di vita*, Donzelli, Roma 1994.
2) Id., *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America*, Yale University Press, New Haven 1971.

versi unico nel panorama accademico mondiale, ovvero l'unità tra vita e pensiero, tra mente e cuore. Questa compenetrazione è infatti una questione spinosa nel mondo scientifico, come ben sottolinea un celebre aforisma di Friedrich Hölderlin. In un testo intitolato "Un buon consiglio", il poeta tedesco afferma: «se hai un intelletto e un cuore, mostra soltanto uno dei due. Se li mostri entrambi, non ti sarà riconosciuto nessuno dei due». Da questa idea discende la logica ferrea, tipica del mondo moderno, che vuole lo scienziato capace di separare chirurgicamente l'esperienza biografica dal proprio oggetto di studio. Ebbene, Hirschman afferma che si è consolidata nello scienziato una forma mentis, che lo spinge a condurre un combattimento interiore prima di ammettere che ragioni morali o di solidarietà possano contrapporsi all'ineluttabilità delle leggi scientifiche (Hirschman era economista e pensava pertanto in particolare alle leggi di domanda e offerta).
Venendo a Sophia, vorrei dare voce ad un auspicio: che si intensifichi la frequenza di questi momenti di vita in comune, pur coscienti dei vincoli di tempo a cui tutti siamo sottoposti, perché essi rappresentano un terreno molto fertile per il nostro pensiero. Quanto più la fraternità diventerà un'esperienza vissuta a Sophia, tanto più ciascuno di noi e tutti insieme verremo messi nelle condizioni di cogliere la fraternità anche con le categorie del nostro pensiero.
Ho avuto l'opportunità di curare, per il Dizionario di economia civile pubblicato da Città Nuova, la voce dedicata ad Albert Hirschman. In quelle pagine avevo scritto, fra l'altro:

> «Hirschman, di origine ebrea ma battezzato nella chiesa protestante, nacque a Berlino nel 1915, frequentò il liceo francese, militò nella gioventù socialista e nel 1933, dopo la morte del padre e l'ascesa di Hitler al potere, optò per l'esilio volontario e scelse Parigi quale terra di emigrazione. Di certo in questa prematura esperienza di uscita (*exit*), poco naturale per un uomo che prediligeva la protesta (*voice*) e l'impegno civile (assumendosi i costi ad esso associati), è possibile intravedere una prima scintilla ispiratrice della sua più celebre opera (*Exit, Voice and Loyalty*), che uscirà nel 1970»[3].

Pensavo di aver commesso una forzatura nel sostenere che Hirschman avesse trovato nella sua storia personale l'ispirazione per elaborare la teoria su defezione e protesta, in cui traspare la simpatia dell'autore per la protesta e per la lealtà rispetto alla defezione. Ebbene, nello sfogliare "Passaggi di frontiera", mi sono imbattuto in questa sua confessione:

> «sì, anche se non ne ero così consapevole quando ho scritto questo libro [*Exit, Voice and Loyalty*]; me ne sono reso conto meglio in seguito. (…) Se me ne fossi reso conto, probabilmente non avrei avuto la lucidità necessaria per esprimerlo. Ma in realtà ho scritto questo

3) L. Crivelli, voce "Hirschman Albert", in L. Bruni e S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, p. 489.

> libro per un senso di colpa, per il rimorso di essere scappato quando dovevo fare resistenza»[4].

Questo episodio conferma che la biografia influisce moltissimo sul nostro pensiero e quindi, tornando a Sophia, ci incoraggia a puntare sulla fraternità che riusciamo a costruire in queste occasioni, perché sarà la qualità di questa esperienza di fraternità a dare spessore e profondità al nostro pensare.

3. Osare di più... quasi esagerare

Per quanto riguarda la prospettiva futura, condivido pienamente il suggerimento di Daniela Ropelato, che ha formulato l'auspicio di osare un po' di più, anche per quanto riguarda il dialogo transdisciplinare. Oggi abbiamo vissuto una bellissima esperienza di ascolto inter- e trans-disciplinare. Ma l'orizzonte a cui dobbiamo tendere non può fermarsi all'ascolto; deve giungere alla produzione di una nuova sintesi. È chiaro che ciò è molto più esigente, perché per passare dall'ascolto di idee ispirate dalle varie discipline alla produzione di un pensiero transdisciplinare occorre più tempo, è necessario lavorare di più insieme, incontrarsi, per generare qualcosa di nuovo. Però credo che dobbiamo trovare il coraggio di osare di più. E allora consentitemi di leggere un'ultima frase, sempre di Hirschman, che ricorda questa idea dell'eccedenza, cioè della necessità di spingersi oltre il limite di quanto è ragionevole. Hirschman scrive[5]:

> «credo che anche nell'attivista vi debba essere la consapevolezza della necessità o quasi che ogni movimento sociale [o comunità di pensiero] si radicalizzi in una determinata direzione, per poi rientrare un po'. Ci si deve rendere conto che in ogni movimento esiste un bisogno di esagerare. Magari si deve cercare di trattenerlo. Ma alla radicalizzazione del movimento non ci si deve opporre totalmente. Si farebbe solo il gioco dei reazionari. Chi vuole il cambiamento deve tener presente e non drammatizzare questa necessità. Al momento della proclamazione dei principi si deve esagerare. Solo in un momento successivo essi verranno limitati, smussati, smorzati».

Vorrei dunque rilanciare, davanti a tutti, anche il mio impegno personale … ad andare con tutti voi oltre ogni limite, ad osare di più, perché Sophia sia veramente quello che Chiara Lubich aveva in cuore.

LUCA CRIVELLI
Professore aggregato all'Università della Svizzera italiana e professore incaricato presso l'Istituto Universitario Sophia
Luca.Crivelli@usi.ch

4) A. O. Hirschman, cit., p. 48.
5) *Ibid.*, p. 66.

CONCLUSIONI/2



Lo svolgimento del terzo Seminario del nostro Istituto ha segnato senz'altro, rispetto a quello dei precedenti Seminari, un notevole passo in avanti: sia per la partecipazione (a livello dei singoli docenti e dei diversi indirizzi d'insegnamento e ricerca, così come degli studenti dei cicli di specializzazione e di dottorato), sia per l'accordo – in senso musicale – dei contributi proposti. Ciò, come ha sottolineato Luca Crivelli, fa ben sperare e ci stimola positivamente nell'esercizio di progettazione delle prossime tappe del cammino. Mi limito a poche parole intorno all'oggetto messo a tema nel Seminario e ai guadagni che possiamo trarre dall'intenso dialogo che vi abbiamo svolto.

Innanzi tutto, mi pare che un primo risultato, confermato dal contributo dei diversi approcci disciplinari, consista nell'aver acquisito l'argomentata consapevolezza che la questione del limite, sotto il *profilo storico*, sia transitata da un orizzonte interpretativo classico, segnato dalla prevalenza di un approccio verticale e individuale, a un orizzonte che oggi, dopo la virata orizzontale e contrappositivamente individuale o collettiva della modernità, si sta assestando in un approccio che, non senza tensioni, intende coniugare più profondamente verticale e orizzontale, personale e comunionale.

Ciò ha determinato l'invenzione del *profilo specificamente antropologico e relazionale* della questione del limite. Non solo in quanto riconoscimento della situazione dell'esistenza umana nel suo darsi concreto e storico, ma anche e soprattutto come risorsa creativa della sua interpretazione e gestione. Di qui si è evidenziato il significato del limite come *soglia* che propizia l'apertura dell'identità a quella relazione che per sé la abita e la costituisce. Di qui, ancora, e conseguentemente, la rilevanza dell'esperienza/nozione del limite nella configurazione specifica delle scienze nell'accezione moderna del termine: naturali, umane e sociali.

È così, in effetti, che la questione del limite incrocia il *profilo epistemologico* dell'identità e della relazione dei saperi, e per più aspetti. Quello, in primo luogo, del riconoscimento, inerente in un suo modo peculiare a ogni sapere, del limite intrinseco alla definizione del proprio metodo e del proprio oggetto. Quello, in secondo luogo, del riconoscimento della costitutiva relazionalità di ogni sapere, e precisamente a partire dalla propria scelta e praticata limitatezza, con gli altri saperi. Quello, infine, della necessità di un'accurata ridefinizione della propria specifica intenzionalità in riferimento al bene intero dell'uomo, che il limite rivela come per sé sociale e insieme radicato e proiettato in quel Dio che è entrato nel limite per aprirne da dentro il significato positivo.

I guadagni che ho voluto così sintetizzare nel loro rilievo anzitutto formale giustificano, a posteriori, la pertinente collocazione di questo seminario nel cammino iniziato dai due precedenti seminari: l'idea di università e l'innovazione culturale. La tematizzazione della questione del limite, infatti, ha dato verifica e ha arricchito di un prezioso guadagno il progetto di definizione di una cultura dell'unità accademicamente qualificata, che è tale in quanto si sa e si vuole forgiata dalla coscienza del limite nel suo significato creativo di costruzione realistica della relazione e di riconoscimento del valore della differenza. Di qui si può compiere un ulteriore passo: quello, forse, di tematizzare *chances* e limiti di un orizzonte interpretativo dell'essere e del sapere in chiave trinitaria, e cioè di unità nella distinzione e nella relazione. L'orizzonte, dunque, di una ontologia trinitaria.

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



LABORATORIO

ALLE RADICI DELLA CULTURA DELL'UNITÀ. SGUARDI SUL PENSIERO DI GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

di
TOMMASO BERTOLASI

The cultural elaboration of the charism of Chiara Lubich in the thoughts of Giuseppe Maria Zanghì provides a premise to develop philosophical, theological, sociological and political reflection. Reading history in light of the cry of Jesus on the cross offers a key to further elaborate this new charism. Zanghì views the parable of the western culture as a progressive loss of the perspectives offered by the Trinitarian paradigm, beginning with Jesus' cry of forsakenness. The article intends to present some of Zanghì's challenging questions about mankind and human thought within the horizon of the Trinity as the model of all human relations.

Nato in seno alla spiritualità del Movimento dei Focolari, il pensiero di Giuseppe Maria Zanghì costituisce un *unicum* nel suo genere. Frutto di una riflessione già matura al suo esordio, la sua produzione è una fondamentale via d'accesso per quanti vogliano approssimarsi e incamminarsi sul sentiero culturale dell'unità. La lettura che egli fa della storia, di Dio e dell'uomo, prendendo a oggetto formale il *grido* di Gesù in croce, è senz'altro principio dell'elaborazione culturale del nuovo carisma di Chiara Lubich. Frutto di una più ampia ricerca, questo articolo intende presentare sinteticamente alcuni nodi della riflessione di Zanghì. Procedendo con una presentazione dell'Autore e una nota metodologica sulla composizione della sua opera, si porrà l'attenzione sull'accesso all'Assoluto orientale e greco, con rapidi scorci sulla parabola del pensiero occidentale in riferimento a questo tema. In seconda istanza, si presenterà la riflessione sulla persona e sul pensare preludio per una più ampia ricerca sulle relazioni umane nel loro esplicarsi in società.

1. Giuseppe Maria Zanghì note biografiche e metodologiche

È nel 1951 che il giovane filosofo siracusano Giuseppe Maria Zanghì, dopo aver conosciuto la filosofia greca che tanto lo affascinava e aver toccato le vette di profondità dell'Oriente, fa un incontro che più tardi definirà "svolta impensata", "rivoluzione". È l'incontro con Chiara Lubich e con il carisma che ella portava. È un nuovo inizio per Zanghì, che lo porterà a immergersi in una Luce sorgiva di una nuova prassi di vita e di pensiero. Il carisma di Chiara gli mostra un volto reale, per molti aspetti inedito di Gesù di Nazareth: quello del Crocifisso che abbandonato dal Padre grida: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34). Chiara Lubich mostra che lì, dove ogni logica sembra contraddetta, è rivelata una logica nuova: logica dell'Amore, di risurrezione. Zanghì si mette alla sequela di questo Gesù, imparando a pensare nella Sua Luce.
Terminati gli studi filosofici, imbocca la via della teologia che lo porta a confrontarsi con i grandi della tradizione cristiana: i Padri della Chiesa, Tommaso e Bonaventura, Eckhart. I contemporanei Jaques e Raïssa Maritain, Stein e Zambrano. Sempre manterrà viva l'attenzione nei confronti dei mistici: Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux, Serghej Radonež. È poi la volta della tradizione cristiana d'Oriente, che avverrà con l'incontro di Pavel Florenskij e Sergej Bulgakov. Non può mancare, inoltre, il confronto con grandi teologi contemporanei come von Balthasar, Rahner e Moltmann.
Dopo essere stato responsabile dei Focolari in varie parti d'Italia e d'Europa, Zanghì vede nascere in qualità di responsabile, nel decennio 1969 – 1978 il movimento Gen, espressione giovanile del Movimento dei Focolari. Dal 1979 sarà alla direzione della rivista *Nuova Umanità*, da lui stesso fondata assieme a Pasquale Foresi e Chiara Lubich. Saranno le pagine di questa rivista la fucina del pensiero di Zanghì.
Dal 1991 vedono la luce i suoi libri[1], frutto di una lunga esperienza di vita e di un pensiero saggiato in molti articoli di *Nuova Umanità* e in altrettante conversazio-

1) In ordine di pubblicazione: G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991; Id., *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*,

ni e lezioni tenute ai membri di Focolari, a conferenze di teologi, a incontri con intellettuali di convinzioni non religiose, a simposi indù-cristiani e ad altri incontri interreligiosi.
Il 1990 segna una tappa fondamentale nella vicenda intellettuale di Zanghì: è la fondazione, assieme a Chiara Lubich e a un piccolo cenacolo di studiosi, della *Scuola Abbà*. La scuola raccoglie un gruppo di studiose e studiosi di diverse discipline, età e culture, tutti animati dal carisma dell'Unità; il suo compito è quello di tradurre in cultura l'esperienza di Luce che la fondatrice dei Focolari ha vissuto nell'estate del 1949 a Fiera di Primiero, sulle Dolomiti[2], e da cui sgorga la spiritualità dell'Opera di Maria. Alla base della *Scuola Abbà* sta il patto d'amore reciproco: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 15,12).
Da questa esperienza nasce, nel 2001, l'Istituto Superiore di Cultura dell'Opera di Maria (ISC), una *summer school* intitolata da Chiara Lubich "per una cultura dell'unità". Studenti universitari e giovani ricercatori di diversi ambiti disciplinari ne hanno preso parte fino al 2007, anno che segna la nascita dell'Istituto Universitario Sophia[3], nella fondazione del quale Zanghì è in prima linea.

1.1 Il metodo transdisciplinare di Zanghì

Zanghì è uno scrittore poliedrico: è difficile dire quali siano i confini che separano, nella sua ricerca, un ambito dall'altro. Teologia, filosofia, estetica, letteratura e sapienza orientale si dicono l'una nelle parole dell'altra, originando un concerto ordinato, stilisticamente considerevole, di pensieri. La scrittura abbraccia l'orizzonte della cultura dal quale prendono il via e terminano i suoi saggi. Non si può dire pertanto che egli sia filosofo o teologo o poeta: è tutto questo insieme. La sua ricerca è sempre innestata in un dialogo interdisciplinare che scaturisce in una produzione transdisciplinare.
Il motivo che muove la penna di Zanghì è da rintracciarsi talvolta in una problematica sociale o in un evento politico, ma spesso anche in una questione teoretica. Da qui egli prende le mosse per delineare una filosofia della storia precisa e sintetica a un tempo, in cui percorre le tappe che ritiene di volta in volta significative nella vicenda del pensiero filosofico e teologico, mostrando l'esito cui questo pensiero ha condotto l'Occidente europeo. In seconda battuta interviene il confronto con l'Incarnazione del Logos di Dio. In conclusione vengono spesso tratte delle considerazioni che aprono piste d'indagine oppure, qualche volta, vengono delineate conseguenze per la vita pratica.
Avvicinandosi all'opera di Zanghì non va mai dimenticata la sua origine e il suo termine, ovvero il carisma dell'unità di Chiara Lubich.

Città Nuova, Roma 2007; Id., *Occidente la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, a cura di A.M. Baggio, Città Nuova, Roma 2008; Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

2) Cf. G. Rossé, *Il "carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/1), pp. 21–34.

3) Cf. www.iu-sophia.org.

2. Il cammino dell'Assoluto: dall'Uno alla Trinità

La ricerca di Zanghì si muove dalla fondamentale questione dell'Assoluto con cui tutti i popoli hanno avuto a che fare, sempre come vertice da raggiungere, anche solo per negarlo. Nel riflettere sul cammino dell'uomo, egli indaga il rapporto che questi ha vissuto di volta in volta con l'Assoluto, portando così la sua indagine al cuore delle culture.
Per Zanghì il pensiero sull'Assoluto non può nascere da sé, ma avviene come un parto. Per indagare questa nascita è necessario considerare il periodo cosiddetto "mitico", epoca nella quale si può scorgere un accesso al divino comune a tutte le società arcaiche, sebbene con figure di approssimazione a esso molto diverse tra loro.
L'uomo del mito cerca il contatto con la propria origine e, come fosse ancora nel grembo di quest'origine, si percepisce fuso con la realtà che lo circonda. Il singolo si esperisce, in tal modo, tutt'uno col gruppo al quale appartiene, esprimendo quest'appartenenza con il rito, attraverso il quale egli attinge l'origine. Tuttavia, afferma Zanghì: «nello stesso Uno che è l'*Arché*, è profondamente percepita nel mito una lacerazione misteriosa»[4], causata dalla progressiva presa di coscienza che il parto è ormai avvenuto. L'uomo del mito si sperimenta "altro" rispetto alla propria origine. La memoria della fusione col tutto, che in vario modo viene attuata, è costitutiva del pensare mitico. Questa è la categoria fondamentale del pensare in quest'era della storia dell'uomo. La *Grande Madre* è la figura chiave di questo pensare, è il grembo originario dal quale l'uomo è stato strappato e al quale vuole tornare. Egli attua questo ritorno attraverso il rito che è fusione dell'uomo con la sua terra, con quel tutto dal quale egli è originato. Le caratteristiche del mito, rileva Zanghì, seppur in maniera assai diversa, vengono traghettate nella cultura greca:

> «Ulisse, così avido di conoscenza, anela solo al ritorno: a *ritrovare* Penelope, la Donna-madre. Tutto il suo viaggio è memoria-ricordo di lei. Questo paradigma di pensiero e di cultura al suo interno sarà lentamente superato. Sarà percorso da brividi che sempre più ne turberanno la compattezza. Il gruppo si articolerà sempre più nell'emergere di forti individualità, quelle, per esempio, degli eroi omerici, di Ulisse soprattutto: l'individualità, "tessitrice di inganni", è sempre più prorompente. Pur se gli dèi saranno sempre i custodi di queste aurorali individualità, delle quali disporranno nell'obbedienza al *fato*, al volto imperscrutabile del divino»[5].

Lungo il corso della storia, attorno al 500 a.C., nel periodo che va dall'800 al 200, il filosofo tedesco Karl Jaspers individua un periodo di cambiamento, che chiama "asse della storia"[6]. È il periodo del passaggio dal *mythos* al *logos*, epoca in cui

4) G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1), p. 4.
5) *Ibid.*, pp. 5–6.
6) Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichre*, Piper, München 1949 [1983[8]]; tr. it. di A Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

fanno la loro comparsa sulla scena mondiale i profeti d'Israele, Omero, i tragici e i filosofi greci, Zoroastro in Iran, Confucio e Lao-Tze in Cina, il Buddha e la riflessione delle *Upanishad* in India.
Zanghì pone sotto la figura del simbolo, quale elemento unificante tra tutte, queste culture arcaiche: «le culture tradizionali sono culture simboliche»[7]. Ciò significa che, come le due parti del coccio spezzato (simbolo) rimandano l'una all'altra ed entrambe alla loro unità, così nelle culture tradizionali è presente un senso di frattura tra l'esistenza cosmica, l'esistenza dell'uomo e quella della Realtà; al contempo è presente anche una continua tensione all'unità originaria.

> «Lo stato di frattura è non-reale: l'esistenza è immagine nel senso che non è reale. Si tratta allora di ricostruire un simbolo che non si è mai realmente diviso. La Verità è la totalità indivisibile, la frattura è la non-verità. Il lavoro di riunificazione è, dunque, lo sforzo di prender coscienza della non-realtà di una metà del simbolo, e di conseguenza della illusorietà di essa. Si tratta di prender coscienza dell'esistenza come illusione»[8].

Per l'uomo rimane vera solo una realtà che sola può essere, mentre la fenomenicità che lo circonda è copia, simulacro di quella realtà. Egli brama di risvegliarsi dal sonno dal quale si sente intorpidito, per giungere là dove tutto semplicemente è: all'Assoluto. L'uomo dovrà liberarsi dell'illusorietà che lo circonda, se stesso incluso, poiché non può tollerare l'esistenza dell'alterità.
Questa tensione all'unità che trascende la fenomenicità rimane ben impressa nello svolgersi delle culture, assumendo tuttavia direzioni diverse. La grecità e l'Oriente manifestano un genio proprio nella ricerca dell'Assoluto che, in ogni caso, è il loro denominatore comune.
Il pensiero orientale è radicale, e segue la via del silenzio nell'approssimarsi all'Assoluto. Il fenomeno viene, infatti, messo da parte, sia esso realtà fisica o intellettiva. L'io e tutto ciò che esiste devono essere spenti, poiché solo l'Assoluto ha realtà ontologica: per questo l'uomo deve raggiungere l'identità assoluta di sé con sé, con la propria mente, in modo da poter dire solo «sono» e non «io-sono». Tutto è ora assorbito nell'Assoluto e nel suo silenzio immobile; superata ogni differenza tra soggetto e oggetto, si può solo riposare.
Il pensiero greco, invece, è meno radicale di quello orientale poiché sceglie la parola, evento che è almeno in parte fenomenico, come via di approssimazione all'Assoluto. Se il pensiero di colui che si incammina alla ricerca della Realtà è bagnato dalla pioggia di luce che l'Assoluto, come un sole, promana, e che è sapienza, tuttavia egli è pur sempre di fronte all'Assoluto come mera soggettività.

> «Per il greco, ma *sempre immerso nell'Assoluto*, *il pensiero dà parola all'Assoluto*. E rivela sé a se stesso proprio come logos, parola

7) G.M. Zanghì, *Riflessioni a proposito dell'integrismo della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», I (1979/1); ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 41.
8) *Ibid.*, p. 42.

> in cui l'Assoluto è detto. Viene data, di conseguenza, precedenza al *logos sull'*Assoluto rispetto all'Assoluto stesso. Più che parlare di *sofia* come vita nell'Assoluto, il greco parla di *amore-di-sofia*, tensione alla sapienza»[9].

Per Zanghì è il soggetto ciò che costituisce la vera originalità del genio greco. Nel cammino che percorre per giungere all'Assoluto, il soggetto non conosce distinzione tra vita e pensiero, poiché la sua realizzazione viene attuata nel farsi parola dell'Assoluto, cioè nel *logos*. Il greco sa che la scala da salire per giungere all'immersione nella vera Realtà rimarrà incompiuta e, dunque, più che concentrarsi sull'Assoluto egli porrà la sua attenzione sulla via da compiere per approssimarsi a esso. Parlare dell'Assoluto con certezza, inoltre, è impossibile per l'uomo; solo un dio può rivelare tali misteri divini. Ecco perché il greco non è un *sophos*, ma un *philo-sophos*.
Sia per quanto concerne il pensiero greco, sia per quanto riguarda quello orientale, la vera Realtà è quella dell'Assoluto-Uno: qui risiede tutto l'essere, e di esso si può dire solo che è (filosofia greca) o non si può dir nulla (sapienza orientale). Il pensare simbolico che attraversa queste culture tenta sempre di superare la molteplicità riconoscendo, al di là di essa, la Verità da contemplare, da penetrare, quale luogo di armonia perfetta e pace contemplativa. L'avvento dell'incarnazione del Logos divino in Gesù di Nazareth scardinerà questa logica.

2.1 Gesù di Nazareth: l'accesso a una nuova metafisica

Zanghì legge la rivelazione che Gesù fa di Dio Trinità direttamente nel suo centro, cioè nell'evento pasquale. Due sono i punti che vengono sempre tenuti presenti nella sua speculazione: l'incarnazione del Verbo nel grembo di Maria e la passione.

> «La ricerca del dio precristiana (quella greco-latina) si era trovata di fronte all'inaudito annuncio evangelico: *Dio che si fa uomo*! E *carne*, cioè non eroe o semidio, ma uomo nella sua esistenzialità passibile, debole, e aperta alla morte! Un Dio che, *proprio in questa incarnazione*, si rivela Trinità di Soggetti in un Soggetto Unico, in cui i Tre sono Uno per l'Essere dell'Uno nell'Altro. Un Assoluto, un Uno, che in un suo modo misterioso è "molteplice". Questa rivelazione ha "devastato" il pensiero greco: il pensiero moderno e postmoderno ne sono la conseguenza»[10].

Il pensiero greco non può tollerare la logica di un Dio che è Uno e Trino, di un Assoluto che si incarna, muore e risorge. Con l'incarnazione del Logos divino avviene una rivoluzione sorprendente, che inaugurerà una nuova metafisica: l'uomo,

9) Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), p. 623.
10) Id., *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2), p. 257.

il reale, gli enti, la fenomenicità sono sullo stesso piano ontologico dell'Assoluto. Pensare l'Assoluto dopo l'incarnazione del Logos divino diventa impossibile senza metterlo in rapporto con la sua creazione.
L'Assoluto cristiano scardina, nel suo incarnarsi, la logica del pensiero che l'ha preceduto anche per un altro motivo: il Dio fatto uomo muore sulla croce, e cioè nel luogo di maledizione da Dio; e poi, dallo stesso Dio, viene risuscitato. E ciò è scandalo, stoltezza (cf. *1Cor* 1,23). La riflessione sulla morte del Cristo in croce è centrale nel pensiero di Zanghì, poiché rivela al massimo il *chi* di Dio, spiega cioè l'Assoluto in Trinità di Persone, Soggetti tutti l'uno nell'altro, tutti l'uno per l'altro in un dono reciproco d'Amore. La croce rivela il "non" relativo dell'amore, la *kenosi* e la *pericoresi* della vita di Dio in sé e nel suo darsi all'uomo. La croce manifesta al massimo grado la rivelazione cristiana dell'Assoluto: «Dio è Amore» (*1Gv* 4,8).
La logica della dualità, logica del simbolo, è superata, perché Dio-Amore porta in sé il mondo e la creazione, porta in sé l'uomo sua creatura; la dimora dell'uomo che cerca il suo Dio si trasferisce da un mondo illusorio al Seno del Padre, nel quale l'umanità è portata dal Verbo. La logica simbolica è superata perché è possibile dire Uno e Molti dello stesso Assoluto.
La rivelazione di Dio-Amore dà statuto ontologico al "non", che con Parmenide era pura negazione annichilente e impensabile. L'Assoluto cristiano fa fare un balzo al "non", portandolo da un piano puramente logico a un piano onto-logico. La negazione non oppone più a quanto si predica qualcos'altro, ma compone in unità i termini predicati facendo sì che, in questo modo, l'uno illumini l'altro. Il "non" diventa rivelativo e interno all'Essere, ma non come qualcosa che nega, bensì come elemento costitutivo del movimento intimo della Trinità.

> «Il "non" che separava è diventato, nel Cristo, essere. E come tale, per un verso distingue (non: separa) *realmente*, per cui ogni ente si afferma con una sua inconfondibilità prima cercata a tastoni; per un altro verso, è comunione di mutua immanenza. L'orizzonte della conoscenza e della apparizione degli enti è l'essere-che-esiste»[11].

La metafisica del simbolo cede il passo alla metafisica della Parola. Nel Verbo incarnato, l'uomo è fatto custode della Parola creatrice e generante l'uomo stesso. Il cammino verso la verità è dialogo. Se la filosofia greca, percorrendo la via del *logos*-parola, ambiva a raggiungere il silenzio contemplativo dell'Assoluto; se la sapienza orientale sceglieva proprio il silenzio come via a esso, l'evento Cristo spiega un silenzio che parla, una parola che sa farsi spazio d'accoglienza totale per ricevere se stessa dopo essersi tutta donata. La parola, in una cultura cristiana, è luogo del manifestarsi del Verbo di Dio e dunque è luogo di creazione e di disvelamento. La parola non è via, ma meta ultima che si riassume in: *amore*.

11) Id., *Considerazioni su un'ontologia dell'unità e della distinzione*, in «Nuova Umanità», XIV (1992/1), p. 18.

2.2 La parabola del pensiero occidentale

Zanghì non si ferma all'indagine teoretica, ma apre piste di ricerca per una possibile lettura, alla luce del paradigma trinitario, della politica, delle relazioni economiche e prima di tutto dei rapporti interpersonali. Ciò che caratterizza la sua opera è il costante sguardo sulla cultura; in particolare sull'esito, o gli esiti, a cui questa è giunta nell'Occidente contemporaneo. Per arrivare a proporre nuove chiavi ermeneutiche per la notte che ci sta davanti, egli deve saggiare i passaggi nodali che hanno condotto la cultura alla situazione presente, mette in rilievo gli snodi che, nella storia occidentale, sono stati fondamentali per il farsi strada del paradigma trinitario. Riflettere sul cammino della Trinità nei secoli è per Zanghì la via maestra per comprendere l'attuale crisi culturale che l'Occidente vive. Ed egli percorre infatti la storia, interrogandosi di volta in volta sul tema dell'Uno evidenziando come la Trinità sia pensata, o meno, come unità.
Schematicamente, si può affermare che dopo l'incontro tra la cultura greca prima, e quella latina poi, con la Rivelazione, la riflessione medievale si concentra su Dio in quanto Essere. Rimane un problema. Se Dio è l'Essere, che cos'è l'Essere in sé? L'attenzione del pensatore medievale si volge sempre di più a quest'essere, dimenticando, in parte o del tutto, l'esistente; e, sebbene ciò non si possa dire per tutta la riflessione medievale, per la gran parte di essa si può però affermare che non viene recepito il cuore della Rivelazione: «la rivelazione di Dio in Cristo: Dio è Amore, rivelazione nella quale ci viene detto appunto che cosa è l'Essere, rimane quasi inoperante nella speculazione»[12]. La filosofia, progressivamente, si stacca dalla teologia, ritagliandosi un ambito che le è proprio. Quale l'esito? Progressivamente si assiste a una frattura fra l'esistente e l'Essere. La riflessione sull'ente è delegata alla filosofia, che perde in questo modo la sua vocazione originaria di tensione esistenziale e di cammino verso la sapienza. La teologia, perdendo il contatto con il creato, rimane sola di fronte a un Assoluto assolutamente Mistero.
Col passare del tempo, la riflessione si concentrerà sempre di più sul soggetto, divenendo ricerca del suo modo di conoscere, gnoseologia, e successivamente della sua prassi, sociologia. La progressiva perdita del rapporto con l'Assoluto e la totale concentrazione sul soggetto porteranno la filosofia a un rifiuto di esso, al voler uscire da esso per far dire al soggetto: "io sono l'Assoluto". L'incarnazione, che aveva reso vera la molteplicità e che aveva reso possibile l'uno e i molti, sembra in parte dimenticata, perché rimane forte la tensione all'Uno e la spinta a risolvere la molteplicità. Ciò che farà la filosofia, a questo punto, sarà voler superare dialetticamente la molteplicità interpretandola come categoria e classe. L'Uno e l'Assoluto rimangono fiumi carsici, e ciò che all'uomo resta è tentare di interpretarsi senza considerare l'Assoluto. L'esito a cui giungerà la filosofia sarà il nichilismo. Quello che può sembrare un vicolo cieco, un muro contro il quale non è possibile nulla se non un angosciante naufragio, appare altro a Zanghì, che apre con queste parole il primo numero della rivista di cultura *Nuova Umanità*:

12) Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, cit., p. 629.

> «È così comune, oggi, parlare di crisi generale, di tutti i valori, a tutti i livelli, che continuare a dirne può sembrare inutile o addirittura di cattivo gusto. Per questo, presentando questa rivista che nasce con il suo primo numero, non parleremo di crisi. Useremo un altro linguaggio. Ci sembra giusto dire che il mondo contemporaneo, a tutte le latitudini, è sotto lo sforzo di un'immensa gestazione. Ed ogni gestazione è dolorosa, a tratti s'accosta alla morte. Ma, nella sua realtà, è vita che nasce, è vita nuova»[13].

Che cosa dà a Zanghì questa certezza? In cosa consiste la "vita nuova"? Che cosa gli fa parlare di gestazione e di parto, di nuova luce? Parlare di gestazione vuol dire due cose. Da un lato, il travaglio doloroso e buio che la cultura sta affrontando; dall'altro, la fiducia in un futuro luminoso, superata quella che per Zanghì è una prova. La certezza della "vita nuova" viene dal credere in Dio-Amore, viene da quanto finora abbiamo detto e da quel che ancora diremo in seguito. Scaturisce da qui una visione dinamica della cultura, della società, tutta incentrata sul paradigma trinitario. Se il pensiero ha in parte dimenticato l'Assoluto, ora è il tempo in cui lo può riscoprire: Amore[14]. La frammentazione culturale dei saperi in generale, e tra filosofia e teologia in particolare, può ritrovare una nuova unità. Zanghì non è un ingenuo. È l'esperienza di una vita di studio e pensiero costantemente a confronto con altri pensatori di diverse aree disciplinari che gli fa dire e pensare tutto questo[15]. Il percorso fin qui tracciato mette in rilievo come, nella riflessione occidentale, venga progressivamente a mancare – la filosofia lo mostra bene – un pensiero che sappia camminare verso l'Assoluto così come questo è stato rivelato da Gesù di Nazareth, un Assoluto che è in sé Amore. Pensare trinitariamente significa pensare una dinamicità nell'Essere, un Uno composizione dei molti: è questa la "vita nuova", il pensare e l'agire secondo il paradigma trinitario. Ciò vuol dire, in ultima istanza, che il pensare e l'agire devono nascere, terminare e rinascere nell'amore reciproco; quell'amore non più mancante e astuto, ma *agape*, dono totale di sé. La "vita nuova" è vita di comunione di pensiero e di prassi, è vita che sgorga direttamente dal Dio-Amore, che ha promesso la sua presenza a quanti si trovano radunati nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). Quando parla dell'Assoluto cristiano, Zanghì apre squarci verso la comprensione, verso l'approssimazione a Dio. Egli si avvicina al Mistero di Dio indagando la vita trinitaria come vita di comunione, *pericoresi* fra le Persone. Sottolinea come questa comunione sia frutto del dono totale che ciascuno dei tre fa all'altro: *kenosi*. *Kenosi* e *pericoresi* sono i due termini che meglio riassumono la comprensione che egli ha dell'Assoluto cristiano, il dinamismo intimo dell'Amore.
È questa la vita che può nascere dal travaglio che vive la cultura di oggi. La notte culturale europea è prova, buio da cui può scaturire una luce. Questa particolare

13) Id., *Editoriale*, in «Nuova Umanità», I (1979/1); ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 27.
14) Cf. A.M. Baggio, *Introduzione alla lettura di Giuseppe Maria Zanghì*, in G.M. Zanghì, *Occidente la mia terra*, cit., pp. 5-26.
15) Cf. G.M. Zanghì, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, cit.; Id., *La vita d'unità come teologia*, in «Nuova Umanità», V (1983/6), pp. 11-32.

prospettiva sulla realtà viene dal concentrare la propria attenzione, dal guardare attraverso la finestra della croce il reale e l'Assoluto. È su Gesù Abbandonato, in Gesù Abbandonato e da Gesù Abbandonato che partono tutte le riflessioni di Zanghì. Gesù Abbandonato diventa chiave ermeneutica del reale, di Dio e dell'uomo. Gesù Abbandonato è sorgente di pensiero che apre un nuovo orizzonte del pensare[16].
Pensare l'Assoluto cristianamente è pensare con l'altro, nell'altro, l'Essere-Uno nel quale si è immersi. Questo richiede una conversione esistenziale poiché, più che processo intellettuale, ciò è un incontro trasformante che si realizza nell'incontro con l'A/altro. È nel profondo di Dio che per Zanghì deve cominciare e finire il pensare[17]. È qui la vera *arché*, il più originario, dal quale ogni pensatore deve partire. Ed è a partire da qui che Zanghì apre piste di ricerca sul sociale, sulla politica, sulla teologia e sulla filosofia. Su un umanesimo, per dirla con le sue parole, autenticamente cristiano.

3. La vocazione della persona

La tradizione della Chiesa e il carisma dell'unità sono i due poli attorno ai quali si fonda la riflessione sull'uomo di Zanghì. Essa, pur sintonizzandosi sulle frequenze del personalismo, conosce una originalità propria, toccando vari orizzonti: teoretico, ovvero sulla persona in quanto tale; teologico, cioè sul relazionarsi del soggetto con Dio; sociale, variegata in aspetti etico-morali, politici, economici. Non potendo analizzare tutti questi tre ambiti d'indagine, ci limiteremo al primo.
Il pensiero greco, afferma Zanghì, ha fatto del soggetto umano uno dei punti più luminosi della sua riflessione, guadagnando la scoperta di un uomo inabitato dal divino nelle profondità della sua anima, vero luogo della sua verità. La filosofia della *polis* ha scoperto categorie che esprimono il sostrato dell'uomo e del suo pensare. Quando questo pensiero si incontra con la rivelazione giudaico-cristiana, ecco nascere un'antropologia che attraverso la storia scoprirà la *persona*.
Se ci chiediamo chi è l'uomo, spiega Zanghì, scopriamo, già nel domandare, che egli è un'unità costituiva, perché di esso osserviamo caratteristiche che lo accomunano con tutti gli altri uomini. L'insieme di tali caratteristiche è costituito da contenuti biologici, psicologici, sociali…entro i quali scorgiamo la natura umana da cui emerge ogni esistente concreto, distinto dagli altri per i limiti, in primo luogo spaziotemporali, che lo definiscono. Un soggetto di tal fatta è l'individuo:

> «possiamo dire, allora, che l'individuo è definito dai limiti precisi *all'interno dei quali* esiste; l'individuo è, per usare un'immagine, ritagliato all'interno della natura comune. La natura umana si re-

16) Cf. Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, cit.; Id., *Spunti per una teologia di Gesù Abbandonato*, in «Nuova Umanità», XVIII (1995/6); Id., *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, in «Nuova Umanità», XX (1998/5).
17) Cf. Id., *Il Padre come luogo della teologia*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/6), pp. 829-840.

> stringe, si contrae, concretizzandosi negli spazi-tempo che sono gli individui»[18].

L'individuo, così descritto, è ciò che la filosofia dell'esistenza designerebbe come il *ci* dell'esserci, il *da* del *Da-sein*. Tale soggetto è quello che ci viene svelato dalla filosofia greca. Questa definizione dell'uomo non può bastare, poiché esiste un fondo inoggettivabile, pertanto indefinibile, che permea l'esistenza di ciascun soggetto esistente. C'è un *quid* che mi permette di dire "io", cioè di individuare in me un'originalità del tutto peculiare. Pensare questa originalità, spiega Zanghì, è già pensare al di fuori della categoria di individuo, poiché è un pensare al di fuori dei limiti dell'individualità per cogliere una totalità. C'è dunque un qualcosa, che va riconosciuto, che permette di trascendere il limite dell'individualità per poter dire la totalità. Quest'atto di trascendenza, afferma Zanghì, è la *persona*:

> «Direi, allora, che *la persona è l'atto di trascendenza dell'individuo*, è l'individuo che si supera accogliendo in sé la natura e realizzando l'unità dell'universalità (propria della natura), e della concretezza esistenziale, cioè del particolare (propria dell'individuo). La natura umana esiste concretamente in un atto di trascendenza che mentre la "limita" nel concreto del qui e dell'ora (l'individuo), la restituisce ad una universalità esistente (la persona)»[19].

Se il pensare dell'individuo fosse possibile senza che egli trascendesse se stesso, allora questo pensare terminerebbe in una negazione completa di ciò che è altro da sé, potendo pensare solo se stesso in un'eterna monotonia della ripetizione: "solo io sono, dunque nient'altro è". Senza l'atto di trascendenza di se stesso, l'individuo penserebbe sé come unico reale esistente; e qualunque altra cosa sarebbe o errore logico o pura assurdità. Negando la realtà della concretezza dell'alterità, egli finirebbe per negarsi come individuo, poiché non potrebbe cogliersi se non come esistenza umana senza limiti. Il limite suppone, infatti, che ci sia qualcosa al di là di esso.
Trascendenza indica un andare verso un "dove", indica un oltrepassamento verso qualcosa. L'atto della trascendenza compie un movimento reale verso qualcosa che è reale, e questo non può essere un altro individuo, poiché anche la natura ritagliata in concretezza nell'individuo è realmente trascesa.

> «Il termine della trascendenza dell'individuo-uomo non può essere che *soprannaturale*, al di là della natura umana. Il termine verso cui si trascende l'individuo, ed in cui è persona, non può che essere Persona Assoluta, perché sottratta alle definizioni dell'individualità»[20].

18) Id., *Poche riflessioni sulla persona*, in «Nuova Umanità», II (1980/1), pp. 9–19; ora in Id., *Occidente la mia terra*, cit., p. 113.
19) *Ibid.*, p. 114.
20) *Ibid.,* p. 117.

Se questo è il termine d'arrivo, dobbiamo riconoscere che è questo termine che rende possibile il nostro essere persona. Ma come potrebbe l'individuo pensare se stesso e l'altro se non perché è già persona? Se ci è possibile pensarci come realtà trascesa, cogliendoci ulteriorità, allora vuol dire che è Altro che ci attua persona. Ecco la scoperta di un Altro che, solo, mi rende possibile. L'uomo cerca sé e incontra fuori di sé Dio, e in quest'Assoluto si ritrova.

3.1 Il pensare

Guadagnato il passaggio dall'individuo alla persona, giungiamo a uno dei punti più luminosi e originali di tutta l'opera di Zanghì: il pensare e la conseguente riflessione su di esso. Quest'ultima è aperta a partire dall'indagine su ragione e intelletto[21], che si compongono, in ultima istanza, nel pensare.
La ragione è la dimensione della conoscenza in cui vive la tensione a comporre in unità la molteplicità che a lei si dà attraverso l'osservazione sensibile. La sintesi che la ragione realizza è sempre astratta, poiché essa deve liberare la molteplicità dal particolare. Tuttavia, una volta raggiunta la sintesi, la ragione si scontra con la molteplicità reale di fronte alla quale naufraga. Il reale non può mai, tuttavia, essere negato, pena il cessare della vita della ragione. Essa pertanto si muove in due sensi: l'uno sintetico, di composizione del reale in unità astratta; l'altro analitico, di affermazione del molteplice. La dialettica di questi due processi è il sistema, che si presenta come un universo chiuso, incapace di un confronto che non sia esclusivo di uno degli elementi del confronto. E tuttavia esso è inevitabile e indispensabile per verificare la verità di essi. Ma la verità non può essere risolta nella ragione poiché, se così fosse, ogni sistema si concepirebbe come l'assoluto unico. La verità non può essere nemmeno risolta nel dato reale, poiché l'oggetto è colto dai diversi soggetti in modo diverso e solo all'interno del proprio sistema. La verità, infine, non può essere la relazione tra la razionalità e il dato reale perché, altrimenti, non si potrebbe uscire dal sistema in alcun modo, dato che essa verrebbe colta solo lì.

> «Devo supporre, se voglio uscire dalla contraddizione, un *Pensiero Reale*, *Assoluto*, trascendente i termini mediati, e nel quale *originariamente* è posta la relazione fra soggetto pensante e oggetto e fra i termini in relazione, l'uno verso l'altro. In questo Pensiero Assoluto il mio pensiero è come nella sua origine»[22].

Il pensiero si esprime in razionalità e dunque in un'individualità; ma al tempo stesso partecipa, nella sua origine, a un modo d'essere che sta al di là dello spazio e del tempo nei quali è collocato. La razionalità, allora, nell'atto della sua trascendenza attraverso il quale si coglie nell'origine e nella totalità, deve cedere il passo a un'altra dimensione del pensare.

21) Cf. Le voci *Intelletto* e *Ragione* in Aa. Vv., *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006.
22) G.M. Zanghì, *L'intellettuale, chi è?*, in «Nuova Umanità», II (1980/2), p. 10.

> «Chiamo dunque Assoluto – Dio – il Pensiero che dà origine al mio pensiero; chiamo *intellettualità* il modo d'essere del mio pensiero nella sua sorgente profonda; chiamo *intelletto* il mio pensiero in quanto trascende lo spaziotempo; *chiamo intellettuale colui che vive il pensare in questa radice*»[23].

L'intelletto è quella dimensione della conoscenza tutta situata nell'istante atemporale. Esso trascende continuamente la ragione cogliendo il molteplice offertogli da essa. L'intelletto penetra il reale dall'interno e lo coglie come reale. È esso che coglie l'unità del molteplice in una totalità reale, senza per questo entrare in contraddizione. Per la sua intima penetrazione nel cuore dell'ente molteplice, trascende la realtà plurale consentendo alla ragione di riflettere sui piani molteplici della realtà stessa correlandoli. Questa capacità di cogliere in unità gli enti è ulteriormente chiarificata alla luce di ciò che Maritain chiamava "percezione intellettuale dell'essere".
L'intelletto, di fronte agli enti reali, non si pone, a differenza della ragione, in un atteggiamento d'osservazione, analisi e interrogazione per attirarli a sé in uno sforzo possessivo di comprensione; ma si «abbandona al reale, perché esso è la dimensione della conoscenza in cui questa è tutt'uno con l'amore: l'amore è la forza che spinge all'uscita da sé nell'altro»[24]. Siamo a uno snodo importante nella riflessione sul pensare.
L'intelletto, per sua natura, si fa tutt'uno col reale, entrando nel più profondo di esso e al tempo stesso lasciandolo entrare in se stesso, "esce" da sé in un movimento di dono e abbandono nei confronti dell'ente reale il quale, trovando lo spazio "vuoto" lasciato dall'intelletto, lo riempie trovando in questo "vuoto" la pienezza della sua natura. In questa unità realizzata, l'ente raggiunge la sua pienezza. Esso può venire detto e può venire espresso in un'unità di intelletto e realtà. La ragione a cui il reale viene consegnato attua la molteplicità di intelletto e reale rendendo possibile la loro unità e in questa si attua il pensare.

> «La forma dell'intelletto è l'amore. L'intelletto è il grembo originario dell'amore. Il suo stupore è il suo innamoramento. Avendo sempre presente l'essere Amore di Dio […], occorre che Dio apra la tensione dell'uomo, intelletto e volontà, a quel di-più, a quell'andare-oltre che è proprio di Dio: *occorre che l'amore diventi la forma, la natura, dell'intelletto; forma che, come amore, può accogliere in sé, nella sua chenosi e nell'Amore sovrabbondante di Dio, la Forma-Amore che è Dio stesso*; e l'intelletto diventi così l'irraggiamento dell'amore come la Luce di Dio è l'irraggiamento del suo essere Amore […]. In queste chenosi che si incontrano, si apre il segreto più intimo di Dio: la Bellezza, nella quale intelletto e amore trovano, nell'unità quel riposo contemplativo che è Dio stesso»[25].

23) *Ibid.*, pp. 10-11.
24) G.M. Zanghì, *Per una cultura*, in «Nuova Umanità», I (1979/2), p. 69.
25) Id., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, cit., pp. 41-42.

Se l'oggetto formale in tutta l'opera di Zanghì è Gesù Abbandonato, per il pensare non accade diversamente. Il soggetto-umano è rivelato persona dal Cristo sulla croce che, rivelando il *chi* di Dio come Amore, svela al tempo stesso che l'essere dell'uomo è amore. La persona, dunque, è mostrata, dal Crocifisso, protensione all'uscita da sé nel dono all'altro, il quale a sua volta, in quanto persona, si dona: tale reciproca uscita di sé da parte dei soggetti genera un incontro che avviene nell'interiorità di Cristo stesso. Il soggetto che pensa deve pensare in questa stessa luce, poiché è questo un atto della persona. È Gesù Abbandonato a essere ermeneuta del pensare. In tale radicalità, pensiero e parola sono se sono amore *kenotico*. Ciò permette di comprendere oggi quello che nell'antichità era un'evidenza: cioè che il pensiero "si fa" le cose. Pensare vuol dire accogliere la realtà che sta fuori dalla parola e che l'atto del conoscere fa diventare noi, e noi questa realtà: «*Io sono, conoscitivamente, la rosa*. E la parola è la rosa che si dice in me»[26]. Ciò significa che più lascio essere la rosa in me, non essendo ripiegato e chiuso nel mio ego, più la rosa è compiutamente se stessa. Nel momento in cui io divento l'ente conosciuto, la rosa si manifesta a me, si svela e si fa conoscere. La mia apertura alla rosa è come uno spalancarsi per una folata di vento di una finestra, che mi dà di vedere la rosa: è ciò che i greci chiamavano stupore e meraviglia, che spalanca la mia capacità recettiva di accogliere l'ente in me, spossessandomi della mia egoità che mi impediva di farmi quell'ente. Accade un evento straordinario nel darsi della rosa a me: accade che, per la natura di *kenoticità* comunionale dell'essere, io posso realmente, e solo allora, prendere coscienza di me stesso. È la libertà dell'essere, mio e dell'ente che conosco, che rende possibile questa presenza a me di me stesso. Per la natura dell'intelletto di cogliere nell'istantaneità atemporale dell'attimo l'unità del molteplice, il soggetto conoscente coglie l'ente conosciuto astraendolo dalla sua particolarità. La rosa dice tutte le rose. Allo stesso tempo, però, nella rosa, per la kenoticità del pensiero che l'accoglie in sé, il soggetto pensante è spossessato dal suo io e astratto a un io che contiene iconicamente tutti gli io[27], che è, lo si è visto, la persona. È un movimento di mutua immanenza nella trascendenza, in cui io vengo spodestato da me stesso per essere posto in una comunione con l'altro che mi dà nuova coscienza di me. Il movimento è reciproco, perché l'ente che è fatto soggetto conoscente «*diventa evento spirituale*, entra nella dimensione dell'Uno che è quella dello Spirito»[28]. È un rapporto di mutua *kenosi*. Nello svuotamento di me, la rosa può mostrarsi in parola e farsi conoscere; allo stesso tempo, essa entra a un livello di realtà più intenso perché *spirituale*.

> «Diremmo, classicamente, che è l'*idea* della rosa che si apre nell'atto conoscitivo, nella parola. Ma questa *idea* è un livello di realtà che la rosa ha, è, in me. È un avvenimento che nasce nell'incontro tra la realtà concreta della rosa e la realtà concreta dello spirito umano nel loro muoversi insieme verso l'Uno in una chenosi reciproca in cui è

26) Id., *Parole theofore*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/2), p. 190.
27) Cf. G.M. Zanghì, *Che cos'è pensare?*, cit., p. 191.
28) *Ibid*.

> data una realtà nuova che è nella parola. La pienezza dell'essere è sempre nella pericoresi reciproca degli enti!»[29].

Il greco sa che questo avvenimento ha bisogno di un sole che, illuminando la rosa e me, permetta la congiunzione di soggetto conoscente e oggetto conosciuto, unione che avviene nell'evento della parola. Il pensiero, dopo la rivelazione, compie un passo avanti. Infatti, quella rosa che a me si dà, e io stesso, possiamo congiungerci e fonderci in unità perché questo atto accade in Dio. Nella Parola che contiene la parola. L'abisso della separazione tra me e Dio avviene perché Gesù ha squarciato il velo di lontananza unendo cielo e terra: «Dio è venuto in mezzo a noi, varcando, Egli, Parola crocifissa, la porta che conduce a noi»[30]. La domanda sorge quasi spontaneamente: se la realtà che si presenta dinnanzi al soggetto conoscente, anziché essere l'ente, la rosa, fosse *la* Realtà, Dio? È possibile una parola su Dio?
Il modo di ascoltare la parola di Dio in mezzo agli uomini nella parola umana di Gesù mi è mostrato sulla croce. Nel momento dell'abbandono la Parola incarnata ammutolisce nella sua umanità, dando lo Spirito che ne svela completamente il senso. Ciò vuol dire che il parlare umano di Gesù, tutto riassunto nella «parola della croce» (*1Cor* 1,18), è possibile solo se ci lasciamo condurre dallo Spirito; se è lo Spirito che ci conduce alla Parola.

> «La grande avventura, allora, è passare *dentro* la Parola attraverso la piaga dell'abbandono, quando la parola umana si squarcia e lascia Essere tra noi lo Spirito della e nella Parola divina. Occorre cogliere la Parola divina nel suo spogliarsi dalla parola umana, uno spogliarsi che non è però esodo *dalla* parola umana, ma conduzione della parola umana nel grembo dell'Essere, ove essa, restando se stessa, lascia, in una chenosi compiuta, che l'Essere dica in lei Se stesso»[31].

Questo cammino è possibile e reale nella comunione tra le persone. Nel dono di sé all'altro, che trova reciprocità da parte dell'altro che a sua volta si dona a me, l'incontro comunionale delle nostre interiorità avviene realmente nel Cristo. Nel seno del Padre accade che l'uomo raggiunge la sua piena vocazione, il suo vero essere se stesso come amore reciproco. In questo luogo, la parola dell'uomo è fatta Parola.

> «Nel mistero della *theantropia*, introdotti come siamo per Cristo in Dio, la parola crocifissa *e risorta* è fatta *theofora*, capace di dire Dio in un parlare umano che, in Cristo uomo-Dio, dice il divino umanamente e l'umano divinamente»[32].

29) *Ibid*.
30) *Ibid.*, p. 195.
31) *Ibid.*, p. 196.
32) *Ibid.*, p. 200.

4. Conclusione

Il pensiero di Zanghì non è volto a costruire una filosofia o una teologia, ma ne fonda le premesse alla luce del carisma di Chiara Lubich. La lettura che egli fa della storia, di Dio e dell'uomo, alla luce di Gesù Abbandonato, costituisce un *unicum* nella storia del pensiero, e può essere compreso come principio di elaborazione culturale di un nuovo carisma.
Leggere la parabola occidentale, e il suo esito nella notte culturale che l'investe, come una perdita progressiva dell'orizzonte veritativo costituito dalla Trinità interpretata come pericoresi agapica e inscindibilmente legata al grido d'abbandono, costituiscono un'originalità di pensiero che non conosce precedenti. Certo, già altri prima di Zanghì hanno interpretato la storia d'Occidente alla luce del paradigma trinitario, ma mai ponendo come oggetto formale il grido d'abbandono del Crocifisso. Il risultato di questa operazione è una riflessione, precisa e sintetica insieme, di filosofia della storia; risultato che si esplica in una pista di ricerca tutta da sondare, appena aperta e tracciata. Se la storia viene interpretata in questo modo, allora è possibile scorgere una risposta ai «perché?» dell'uomo d'Occidente, che vive nell'oscurità di una prova che non è più naufragio nell'abisso del nulla, ma preludio di una nuova nascita: è come una gestazione. Sarà possibile assistere a un nuovo albeggiare nella terra del tramonto se, afferma Zanghì, si è pronti ad assumere fino in fondo l'abisso, a collocarsi nel cuore dell'abbandono e, alla sequela del Cristo crocifisso, agire e pensare in un modo nuovo, sulla via di una cultura della risurrezione. La parabola del pensiero occidentale è letta, soprattutto nelle sue origini, nel confronto costante con il pensiero orientale, venendo in tal modo a costituire un'altra originalità. Leggere in parallelo le origini della cultura permette di porsi in un dialogo costante e costruttivo, e apre a sguardi e a logiche diverse che rendono ampia la comprensione del pensiero.
È fondamentale, a questo punto, interrogarsi sul grido del Crocifisso. La Luce di Gesù Abbandonato diventa chiave ermeneutica per aprire un orizzonte di ricerca inesplorato su Dio, sulla creazione e sull'uomo. Sono questi i nuclei su cui è urgente riflettere e che fondano una prassi conseguente. Come in ogni tempo, oggi è urgente pensare l'Assoluto come vertice a cui deve aspirare di arrivare ogni pensiero. Il modo in cui l'uomo di ogni tempo concepisce la Realtà increata che gli sta innanzi è rivelativo del suo modo di stare nel mondo, del suo modo di concepire l'esistenza concreta che lo circonda e se stesso. Alla luce del grido dell'Abbandonato – con decisione Zanghì lo sottolinea – , Dio Atto puro d'Essere ci è mostrato nell'abissalità del morire di Gesù: uno col Padre eppure solo, Amore. La vita di reciprocità, qui manifestata, che le Persone della Trinità vivono, è modello e archetipo per ogni relazione umana. A mo' della vita trinitaria, l'uomo è chiamato al dono di sé all'altro, e la chiave è l'intimità dell'Essere come Amore: donando se stesso, l'uomo *non* è più perché si è tutto dato, ma in tal modo è pienamente perché risponde all'amore che è essere. Nel suo donarsi, l'uomo è perché *non* è. In questo sta il cuore dell'esistenza umana, spazio aperto per l'incontro col Risorto nella comunione col fratello. È una nuova cultura che viene inaugurata, un nuovo pensare, una nuova ontologia. Il creato, di fronte a questo misterioso gesto divino, è portato a Dio in Cristo. Lì ora è la sua verità; lì si può dire in un discorso che non è più sogno, ma verità. Una filosofia e una teologia

rinnovate sono possibili in questa radice. Anche qui si esprime l'originalità di Zanghì.

Alla luce del grido anche la vita dell'uomo viene illuminata. Sia nella sua prassi quotidiana sia nel suo pensare è richiesta una radicalità che sa andare fino nell'abisso della morte, dono totale di sé. Il pensare, il vivere in questa luce sono dono totale e accoglienza dell'altro senza sconti, senza barriere; è l'esserci tutto aperto, nudo di sé per l'altro di fronte al quale sa di poter essere ferito. L'uomo, nel dono di sé, riceve oltre che se stesso anche l'altro: è nuova vita di comunione nell'Agape. La vocazione della persona all'amore, al dono totale di sé all'altro nella reciprocità, è così manifestata. Storicamente vissuto come atto individuale, il pensare è mostrato da Zanghì, in questa luce, come atto possibile in comunione con gli altri, perché trae origine nella Trascendenza: qui, infatti, il pensare fatto dono "esce" dal pensatore, per raggiungere l'altro che a sua volta dona il proprio pensiero. I due doni si incontrano in un nuovo spazio aperto dall'amore reciproco: quello in cui vive il Risorto. Questa presenza rinnova il pensiero perché lo informa di Sé. Zanghì si impegna costantemente in una ricerca che propone una cultura nuova, che non sia frutto solo del lavoro di un singolo, ma anche della comunione di una comunità dialogante di vita e di pensiero, che trova la propria vita nell'interiorità del Cristo stesso, che nella comunione si rende presente. Il "seno del Padre" diventa il luogo del pensare, e prima di tutto del vivere[33]. La vocazione dell'uomo all'amore trova in questo cammino, a un tempo d'interiorità e d'esteriorità, una via tracciata, esplicandosi nella prassi e nel pensiero di una vita rinnovata, che si esprime in una cultura nuova.

TOMMASO BERTOLASI
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico-filosofico (2010), Istituto Universitario Sophia
tommaso.bertolasi@gmail.com

33) Cf. Id., *Il padre come luogo della teologia*, cit.

LABORATORIO

LA *LETTERA VII* DI PLATONE: COMUNANZA DI VITA E PERSUASIONE COME LUOGO DELLA VERITÀ

This article seeks to contribute to the analysis of the philosophical excursus *of Plato's* Seventh Letter *and, in particular, to the conditions and assumptions that the author of the Letter considers necessary for the attainment of intellectual knowledge; knowledge, which is metaphorically presented with the famous image of the* spark *(ἐξαφθέν φῶς), like a sudden light springing forth from within the soul and feeding upon itself. Some introductory questions are examined in the first part of the study, while the problem of the conditions of intellectual knowledge is addressed in the second part. The article concludes by exploring the question of the objective dimension of knowledge: what does Plato propose in the* Seventh Letter*?*

di
EMANUELE PILI

1. Alcune questioni introduttive

Scopo di questo breve articolo[1] è sottolineare, portando un contributo all'ampia letteratura già esistente, le condizioni che, per Platone, risultano essenziali allo scopo di raggiungere la conoscenza della verità per come ci è presentata nella *Lettera VII*, vale a dire con quella celeberrima metafora della scintilla che scaturisce dall'anima e da se stessa si alimenta[2].
Molte, anzi, moltissime sarebbero le questioni da affrontare prima di arrivare ad analizzare seriamente quel famoso passo. In queste prime pagine proverò, quindi, con sintesi estrema, a dare un quadro generale in merito ai contesti, le discussioni, i luoghi e i "perché" della *Lettera VII*, con l'obiettivo, appunto, di offrire al lettore una panoramica generale sui grandi problemi che ruotano intorno a tale scritto, d'importanza fondamentale perché l'unico in cui Platone parla usando la prima persona singolare.

1.1. Sull'autenticità

Sulla questione dell'autenticità si sono dibattuti – e in parte ancora si dibattono – un gran numero di studiosi[3].
Inserita nel corpus delle opere platoniche nel I secolo d.C. grazie a Trasillo, ma scritta intorno al 353 a.C., la *Lettera VII* è sempre stata considerata autentica fino al XIX secolo, quando la critica tedesca inizia a dubitare seriamente dell'autenticità di tutte le epistole[4]. Durante tutto il Novecento[5] fino ad oggi, si è assistito, invece, ad un grande recupero di questo testo, con l'accordo della quasi totalità degli studiosi. Non interessa, in questa sede, entrare nei dettagli di tale vicenda; basti ricordare le conclusioni a cui molti sono arrivati. Sono state fatte numerose considerazioni, sia sullo stile linguistico utilizzato dall'autore sia sul suo pensiero filosofico in senso stretto, in un costante confronto con tutto il *corpus* delle opere platoniche. Come ha notato M. Isnardi Parente, dunque, nonostante i numerosi elementi che vengono e verranno portati a favore, «l'autenticità della *VII Epistola* non potrà mai dirsi definitivamente provata; tutto ciò che […] contro si potrà dire avrà sempre un suo relativo valore sul piano dell'ipotesi»[6]. Ma se anche dovessimo risolverci per la non

1) Questo articolo rappresenta la sintesi e – in parte – la rielaborazione di un lavoro più ampio per il quale devo ringraziare il prof. Letterio Mauro e la prof.ssa Elisabetta Cattanei. Il primo per la grande professionalità e la grande umanità con le quali mi ha accompagnato, pagina per pagina, nella stesura di quel lavoro; la seconda per gli illuminanti colloqui ed i preziosi consigli di rifinitura.
2) Cf. Plato, *Lettera VII*, 341c-d.
3) Per una visione dettagliata delle vicende legate alla storia delle tredici lettere platoniche rimando a *Platone. Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2002.
4) In realtà qualche dubbio nasce già nel secolo precedente, ma non è di rilevanza fondamentale (cf. *ibid.*, pp. 11 ss.).
5) È da ricordare la celebre monografia di U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1919: essa ha sostenuto l'autenticità della *VII Epistola*.
6) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico della VII Epistola platonica*, in «La Parola del Passato», XIX (1964), p. 241.

autenticità della lettera, dovremmo, per forza di cose, ammettere l'ipotesi di un imitatore molto vicino al maestro, direttamente uscente dalla sua stretta cerchia e che fa parlare Platone proprio con un linguaggio forzato e inusuale ai dialoghi[7]: tale imitatore «sarebbe non solo dotato di raffinata facoltà di penetrazione, ma anche di raffinato scrupolo filologico-linguistico; un imitatore d'eccezione»[8].
Soprattutto, poi, tutta la narrazione della *VII Epistola* risente ed ha l'apparenza di essere un veritiero e sofferto racconto autobiografico[9], per cui non risulta essere «un santo, né un eroe che parla, ma un uomo, e questa è la migliore prova dell'autenticità della settima lettera»[10].
Per tali motivi, allineati alla grande maggioranza degli studiosi, partiremo dal presupposto che l'*Epistola VII* sia autentica.

1.2. Sulle "dottrine non scritte"

Assai ampio e molto acceso il dibattito sulle "dottrine non scritte" e sulla loro rilevanza nel pensiero di Platone.
Per capire il motivo di questo dibattito è necessario tornare al tempo dell'Accademia, dove Platone ha impartito per anni un insegnamento orale di cui oggi abbiamo testimonianza grazie alla tradizione indiretta[11]. Ciò apparentemente non avrebbe nulla di strano, è naturale che un filosofo come Platone potesse trasmettere il proprio pensiero anche attraverso la comunicazione orale; «il fatto strano è che nelle testimonianze indirette, soprattutto in Aristotele, vengono attribuiti a Platone principi e dottrine che non trovano un facile riscontro nell'opera scritta, e che almeno dal punto di vista formale appaiono diversi»[12]. Senza considerare che, nella sua *Fisica*, Aristotele parla esplicitamente di *agrapha dogmata* attribuibili al maestro Platone[13].
Posto ciò, non spetta a noi portare avanti questa discussione, tenendo anche conto dei diversi richiami alla critica della scrittura che lo stesso Platone ha all'interno delle sue opere[14]; nostro compito, invece, è mostrare come tale argomento delle "dottrine non scritte" riguardi la *Lettera VII*.
Così si esprime Platone in 341b:

> «c'è una cosa che posso dire in relazione a tutti coloro che hanno scritto e scriveranno su questi problemi [riguardanti le cose di maggior valore], affermando di conoscere ciò di cui mi occupo per averlo

7) Diverse analisi filosofiche e filologico-linguistiche sono arrivate a tali conclusioni.
8) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico*, cit., p. 264.
9) Cf. F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998, p. 33.
10) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 256.
11) Soprattutto da Aristotele, ma anche da Teofrasto fino ad Alessandro di Afrodisia e Simplicio (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2002, pp. 103-4).
12) F. Trabattoni , *Platone*, cit., p. 329.
13) Cf. Arist., *Phys*, 209b11-17.
14) Cf. ad esempio, Plato, *Phaedr.*, 275a-278e. Il *Fedro*, tra i dialoghi platonici, è uno scritto decisivo su tale argomento.

> appreso da me o da altri o per conto proprio: essi non sono in grado di capire nulla di queste cose perché su di esse non esiste né mai esisterà uno scritto mio»[15].

Già solo da questa perentoria frase di Platone si può comprendere la posizione assunta dagli studiosi della cosiddetta scuola di Tübingen-Milano – tra i più importanti ricordiamo H. Krämer[16], K. Gaiser e, in seguito, T. Szlezák, seguiti più di recente da altri provenienti dall'Università Cattolica di Milano come G. Reale e M. Migliori –.
Riassumiamo il loro pensiero, assai più articolato di quel poco che qui possiamo mostrare, citando il pensiero di Reale nella presentazione al *Come leggere Platone* di Szlezák:

> «a mio avviso, si potrebbe richiamare, per far comprendere questa posizione, la celebre massima evangelica "non gettate le perle ai porci" che, fuor di metafora, nel caso di Platone significa: non diffondete le cose che per voi sono di maggior valore ai più, perché i più non le capiscono e le deridono, ma riserbatele per quei pochi che le capiscono, nel modo giusto e nel tempo giusto»[17].

Da qui, quindi, lo sdoppiamento di piani tra (1) un Platone esoterico e (2) un Platone essoterico; dove, ben inteso, la differenza tra tali piani è evidente: «il secondo può trovare la sua spiegazione e il suo fondamento solo nel primo»[18]. Il filosofo ateniese, dunque, non ha scritto tutto ciò che ha pensato ed ha disseminato i suoi dialoghi di continui rimandi e di omissioni che hanno delle finalità ben precise[19].
Risulta evidente, inoltre, come le ragioni di una platonica dottrina non scritta siano tutte legate a motivi "storico-contingenti" piuttosto che "filosofico-teoretici". E infatti, a rigore, Platone avrebbe anche potuto scrivere dei "Principi Primi"[20], ma non l'ha fatto, proprio per "non gettare le perle ai porci", per non rischiare di essere incompreso.
Questa, assai schematizzata, la posizione della scuola di Tübingen-Milano rispetto al dibattito sulle "dottrine non scritte"[21].

15) Plato, *Epist. VII*, 341b7- c4. Per la VII Epistola utilizzo qui, come di seguito, la tr. it. di M. G. Ciani, nell'edizione curata da M. Isnardi Parente, *Platone*, cit.
16) È stato il primo a sostenere la tesi di fondo che verremo ad esporre, nel famoso testo H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
17) G. Reale, *Presentazione* a Slezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, p. 16.
18) F. Trabattoni, *Platone*, cit., pp. 330-1.
19) Cf. Slezák, *Come leggere Platone*, cit., p. 38: saremmo innanzi ai famosi passi che Szlezák definisce «di omissione».
20) Cf. *ibid.*, p. 147.
21) In questa sede, ripeto, non è così importante approfondire tale questione, considerando anche l'obiettivo che vorremmo perseguire. Crediamo, comunque, sia importante essere a conoscenza del fatto che, sullo sfondo del tema che vogliamo trattare, esiste questo complesso dibattito. Rimando ai testi di Reale e di Szlezák, oltre che a quelli di Isnardi Parente e Trabattoni, per avere più consapevolezza del dibattito sulle "dottrine non scritte".

Si manifesta ora necessario illustrare, anche qui molto brevemente, le obiezioni mosse all'interpretazione della scuola di Tübingen-Milano da parte di diversi studiosi – tra i più importanti ricordiamo H. Cherniss, M. Isnardi Parente, K. Sayre, E. Berti –, con opinioni anche assai diverse e variegate, difficilmente riconducibili ad una sola corrente. Ora, nel tentativo di combinare tra loro le diverse posizioni e raggiungere un ragionevole equilibrio, esporremo la posizione di F. Trabattoni, veramente aperta ad un serio confronto con Krämer e discepoli.
Come prima si notava, la posizione della scuola di Tübingen-Milano, per essere adeguatamente sostenuta, ha la necessità di ragioni "storico-contingenti", ma – nota Trabattoni – «Platone ha scritto moltissimo, per cui la sua dichiarata diffidenza nei confronti della scrittura (per di più dichiarata per iscritto!) solleva una questione che difficilmente può essere considerata irrilevante dal punto di vista filosofico»[22]. In altri termini: siamo sicuri che l'atteggiamento di Platone verso lo scritto abbia solo un significato "storico-contingente" e non, piuttosto, "filosofico-teoretico"?
Nel passo 341b, prima citato, Trabattoni vuole sottolineare come Platone, in riferimento alle «cose di cui mi occupo», traducibile anche con «ciò che mi sta a cuore» (*perì on ego spoudazo*), non stia dicendo di non scrivere delle dottrine intra-accademiche «per ragioni di opportunità, anche se esse in realtà possono essere in quanto tali tranquillamente scritte»[23] (tale è il pensiero di Szlezák, lo si è visto prima). Qui Platone sostiene che «il divieto della scrittura è indefinitamente valido: chi, in qualunque tempo, riterrà di poter scrivere ciò che a Platone sta a cuore, significa che non avrà compreso la sua filosofia»[24]. Il passo della *Lettera VII*, quindi, «avverte che chi desidera scrivere correttamente di lui deve essere consapevole che la sua dottrina non potrà mai riprodurre ciò che gli sta a cuore»[25], perché «la scrittura, così come ogni altro mezzo verbale, è sempre uno strumento imperfetto per esprimere ciò che conta davvero»[26].
Ma non solo. A 341c-d Platone afferma che la verità è qualcosa che nasce improvvisamente (*exaiphnes*) e che ha la natura della scintilla (*exaphthen phos*). Da ciò, quindi, vediamo come «il passaggio dal non sapere al sapere avviene in un attimo, identico all'attimo in cui all'improvviso sprizza la scintilla»[27]. Non siamo innanzi ad un sapere sistematico che può essere espresso in modo orale o scritto: questa cosa non è scrivibile, ha la natura della scintilla, è sfuggente. Altrimenti Platone stesso ne avrebbe parlato:

> «a voce o per iscritto, io sarei l'unico in grado di esporre queste dottrine nel modo migliore […]. Ma se avessi ritenuto possibile che simili argomenti dovessero essere scritti […] o potessero essere espressi in parole, che cosa avrei potuto fare di meglio nella vita se non esporli per iscritto, rivelando agli uomini la loro natura e facendo cosa utilissima a tutti?»[28].

22) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 38.
23) *Ibid.*, p. 112.
24) *Ibid.*
25) *Ibid.*, p. 113.
26) *Ibid.*
27) *Ibid.*, p. 115.
28) Plato, *Epist. VII*, 342d-e.

Per Trabattoni, quindi, non c'è difficoltà ad ammettere l'esistenza di un insegnamento orale. Il vero filosofo, però, sa che il discorso deve portare alla persuasione per poter promuovere un'effettiva trasmissione del sapere, in questo senso il discorso orale domina su quello scritto: esso è nettamente favorito nello stimolare la scintilla[29].
Ecco allora che il motivo dell'atteggiamento di Platone verso lo scritto va ben oltre il significato "storico-contingente"; esso ha, piuttosto, profonde convinzioni "filosofiche": «Platone sconsiglia di scrivere perché, essendo conoscenza e comunicazione difettose in generale, tanto più lo sarà la comunicazione scritta; non certo per promuovere un diverso modo di comunicare, cioè quello orale, esente da difetti»[30].
Questa, in definitiva, la tesi di Trabattoni, che, pur discostandosi dalle posizioni della scuola di Tübingen-Milano, non rifiuta la presenza di un insegnamento orale.
Quando si affronta il dibattito sulle "dottrine non scritte" si può affermare, soprattutto inizialmente, di trovarsi innanzi ad interpretazioni completamente opposte e che si escludono vicendevolmente. In realtà, le opinioni in campo non sono, come – seppur brevemente – si è visto, radicalmente configgenti. A nostro avviso, inoltre, pare comunque giusta e necessaria una "complicazione" del problema, volta sia a mediare le opposte opinioni (quando effettivamente tali) sia – soprattutto – ad indagare ciò che Platone pensava, nella consapevolezza che si tratta di una ricerca tanto entusiasmante, quanto senza fine.

1.3. La vicenda

Tenteremo ora di inquadrare la vicenda e le motivazioni che hanno spinto Platone a scrivere la *VII Epistola*[31].
Stando alla dicitura riportata nei codici[32] sappiamo che la *Lettera VII* era indirizzata ai familiari e ai seguaci di Dione.
Nobile siracusano imparentato con la famiglia dei Dionisii, Dione è stato allievo di Platone ed il principale discepolo a spingere il maestro ad accettare un incontro (avvenuto nel 366) con Dionisio II il Giovane, tiranno succeduto all'omonimo padre[33]. Scopo del confronto era sondare la possibilità di un vero interesse per la

29) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 117. Sulla persuasione si dirà in seguito (paragrafo 2.2).
30) *Ibid.*, p. 126.
31) Per una più completa contestualizzazione del retroscena storico-culturale rimando a M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., pp. 215 ss.
32) «Δίωνος οἰκείοις τε καί ἑταίροις».
33) È strano che Platone parli pochissimo del primo viaggio compiuto in Sicilia proprio sotto il governo di Dionisio I il Vecchio, trascurando soprattutto l'avventuroso ritorno in patria, che lo ha visto messo in vendita come schiavo a Egina e, per sua fortuna, riscattato dal ricco Anniceride (con il quale poi sarebbe stata comprata la sede dell'Accademia). A tutto questo Platone fa solo qualche accenno, parlando delle consuetudini di vita dei Siracusani, «quel modo di vivere che là chiamano felice» (326b6-7). Non sono del tutto chiare, inoltre, le motivazioni di questo primo viaggio (in proposito cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 218).

filosofia da parte del tiranno ed attuare quello che Platone aveva auspicato nella *Repubblica*[34], permettendo, quindi, la singolare ma lieta coincidenza di un tiranno che si converte alla sapienza filosofica e governa la città basandosi su tale sapere.
Nella *Lettera VII* Platone dà un dettagliato resoconto di questo viaggio, prestando particolare interesse ai consigli che egli aveva dato in più occasioni sia a Dione sia a Dionisio[35].
Come sappiamo però, l'impresa finì male, infatti Dione venne esiliato mentre Platone tornò faticosamente in patria[36].
Qualche anno più tardi, nel 361, fu ancora Dione a consigliare a Platone di accettare un nuovo invito di Dionisio per recarsi a Siracusa. Platone, non del tutto convinto (infatti sapeva che Dionisio non era incline ad seguire i suoi consigli[37]), accettò: «mi recai alla corte del tiranno, io, ateniese, amico di Dione e suo alleato, per cercare di riportare fra di loro [Dionisio e Dione] l'amicizia dopo l'ostilità»[38]; perché, effettivamente, Dione era ancora in esilio e sperava che il suo maestro riuscisse a convincere Dionisio a richiamarlo a Siracusa[39].
Purtroppo, però, anche il secondo viaggio non raggiunse gli obiettivi prefissati, e Platone si vide ben presto costretto a tornare in Atene.
In conseguenza di questi fatti e in collaborazione con alcuni membri dell'Accademia, Dione decise di entrare a Siracusa con la forza. Il tentativo ebbe successo ed egli riuscì ad insediarsi al posto di Dionisio nel 357, anche se solo per un breve periodo: l'accademico Callippo, infatti, spodestò e uccise Dione nel 354. Assai effimero fu però anche il suo governo, dato che solo un anno dopo egli si arrese ad Ipparino[40], conquistatore della città di Siracusa e, ormai, nuovo governatore[41].
Dato tale quadro complessivo, non stupisce che in tutta la *Lettera VII* vi sia un tono palesemente difensivo, quasi giustificativo, perché i recenti problemi di Siracusa partivano da iniziative promosse e sostenute proprio dalla scuola che Platone aveva fondato e diretto[42]. Senza dimenticare che l'epistola è stata scritta nel 353; in un momento, quindi, particolarmente delicato: infatti da solo un anno era morto Dione, l'allievo tante volte nominato e lodato nel corso dell'intera lettera.
Anche Dionisio, però, è tra i personaggi che vengono maggiormente menzionati. Platone lascia una minuziosa descrizione del tiranno, da un lato visto come un uomo ambizioso e con la mente pronta ad apprendere[43]; ma che, d'altra parte, si vanta di conoscere la maggior parte dei fondamenti filosofici quando invece è imbevuto di dottrine male apprese[44], tanto da commettere anche il grave errore di scriverle[45].

34) Cf. Plato, *Resp.*, 499c.
35) Cf. Plato, *Epist. VII*, 327a-330d.
36) *Ibid.*, 329c3-5.
37) Cf. *ibid.*, 331c6-d5.
38) *Ibid.*, 333d1-3.
39) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 107.
40) Nipote di Dione e figlio di Dionisio (Cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 215).
41) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 107.
42) Cf. *ibid*.
43) Cf. Plato, *Epist. VII*, 338d8.
44) Cf. *ibid.*, 340b-341b.
45) Cf. *ibid.*, 341b3.

Non così Dione, che, come prima si accennava, nel corso dell'intera *VII Epistola* riceve un encomio continuo da parte del suo maestro, perché è stato un allievo dal «carattere serio per natura ed equilibrato»[46], oltre che «innamorato della virtù»[47]: «mi ascoltò con attenzione e con un interesse che io non ho mai riscontrato con nessun altro giovane»[48].
Nella *Lettera VII* spesso si assiste alle descrizioni dei due suddetti personaggi, seguite dal fatto che Platone vuole scoraggiare l'interpretazione del suo pensiero alla luce della vicende siracusane, come se fossero la naturale conseguenza del proprio insegnamento. Di ciò abbiamo evidenza anche nel passo 341a: «se costoro si rivelano incapaci di applicarsi allo studio [come Dionisio], dovranno accusare se stessi e non il loro maestro». In questo modo il filosofo ateniese riesce anche a giustificare il suo operato (Dionisio infatti non seguiva i suoi consigli). In ultimo, comprendere la dissociazione dai fatti siciliani aiuta a capire perché Platone forza e sottolinea la difficile disponibilità della sua filosofia, affermando che essa non è così facile da apprendere: «assistiamo […] quasi al moto di stizza di un intellettuale che si sente superiore e che non vuole vedere il suo pensiero compromesso e usurpato da personaggi che non ne sono all'altezza»[49] e che, anzi, abusano del suo insegnamento per motivazioni che non gli sono per nulla affini.
Detto ciò, torna utile ricordare che non si può studiare un determinato passo del pensiero di Platone senza tenere conto del suo contesto. Tale discorso è ancor più valido se si analizza – è il nostro caso – una lettera: questa, in quanto tale, conterrà motivazioni contingenti o polemiche che possono portare anche a qualche iperbole o forzatura[50]. Non vanno, quindi, tralasciate o considerate come qualcosa di poco conto e sarà all'interno del quadro sopra delineato che si dovranno analizzare i passi della lettera che più, in questa sede, interessano.

2. Condizioni dell'intellezione

Si entrerà ora nel cuore di questa breve ricerca, provando a focalizzare quelli che Platone designa come elementi imprescindibili al traguardo della conoscenza. Nella *Lettera VII* egli pone dei presupposti ben precisi su questo argomento, soffermandovisi per molto tempo; si potrebbe dire anche in misura maggiore rispetto alla conoscenza intellettiva in quanto tale.
Provando, per quanto possibile, a declinare le condizioni della "scintilla", si esaminerà ogni aspetto singolarmente. Dapprima si analizzerà la dialettica, per passare poi al ruolo della persuasione; in ultimo, ma non per minore importanza, seguirà l'analisi delle «discussioni senza invidia», di cui Platone parla in 341c.

46) *Ibid.*, 328b6.
47) *Ibid.*, 327b5.
48) *Ibid.*, 327b1-2.
49) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 108.
50) Cf. *ibid.*, p. 106.

2.1. Dialettica

Secondo Platone, «vi sono tre elementi attraverso i quali si giunge ad una conoscenza di ciascuna delle cose che sono […]. Il primo elemento è il nome, il secondo il *logos*, il terzo l'immagine»[51]. Poco dopo si affermerà l'esistenza di un quarto aspetto, definito come conoscenza (o scienza), costituito da *episteme*, *nous* e *alethes doxa*[52]. In ultimo, in 342b, si accenna anche ad un quinto elemento, che sarebbe «l'oggetto del conoscere in quanto realmente esistente».
Occorre anzitutto notare come i primi tre elementi siano riferiti all'oggetto della conoscenza[53] piuttosto che al loro soggetto (ossia l'uomo); al quale appartiene, invece, il quarto elemento, inteso come «un tutto unico che non ha sede né nei suoni né nelle figure dei corpi ma nelle anime, e quindi evidentemente è cosa diversa […] dagli altri tre elementi di cui ho parlato»[54]. In riferimento al quinto, infine, si dice che è distinto dai primi tre, portando l'esempio della differenza tra il cerchio sensibile, a cui fanno riferimento nome, *logos* e immagine, e il cerchio in sé, che rappresenta, quindi, il quinto[55].
Secondo Isnardi Parente, rispetto al quarto elemento siamo innanzi a «serie difficoltà dell'*excursus*»[56], perché, effettivamente, è quantomeno strano che Platone associ l'*episteme* e il *nous* con la *doxa* quando, ad esempio, nel VI libro della *Repubblica* e, più precisamente, nella metafora della "linea divisa"[57], aveva posto un netto e deciso divario tra l'opinione e la conoscenza noetica vera e propria.
La studiosa risolve il problema affermando che «si tratta di un contrasto posto fra ciò che, esterno, si basa direttamente su elementi sensibili, e ciò che, interno, ne può in qualche maniera fare a meno o può superarli. Sotto questo aspetto l'opinione vera non differisce dal *nous*; anch'essa vede e giudica indirettamente, sulla base di dati che le vengono offerti»[58]. In altre parole, *doxa*, *episteme* e *nous* non sono accostati da affinità di tipo contenutistico, ma dal fatto che, come Platone scrive in 342c, sono tutti presenti nell'anima.
In realtà, spiega Trabattoni, non si può escludere completamente un accostamento pensato su basi alternative rispetto alla sola presenza di tutti e tre nell'anima[59]: infatti, il «più vicino al quinto elemento, per affinità e somiglianza, è il *nous*, mentre gli altri sono più lontani»[60]. Ciò significa

> «da un lato che alla conoscenza [quarto elemento] non è attribuita alcuna esplicita superiorità in rapporto alla retta opinione, dall'altro che lo stesso intelletto, sia pur superiore alle altre due, non è comun-

51) Plato, *Epist. VII*, 342a7-b4.
52) Cf. *ibid.*, 342c5.
53) Cf. *ibid.*, 342a6-7.
54) *Ibid.*, 342c6-d2.
55) Cf. *ibid.*, 342b7-c4.
56) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 242.
57) Cf. Plato, *Resp.*, 509d-511d.
58) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 243.
59) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 118.
60) Plato, *Epist. VII*, 342d1-3.

> que in grado di colmare del tutto il divario che lo separa dall'oggetto del conoscere, [perché Platone] nel prosieguo del suo *excursus*, denuncia il difetto generale della conoscenza umana, imputandolo collettivamente ai "quattro" (l'immagine, il nome, il *logos* e la loro conoscenza), senza operare alcuna significativa distinzione all'interno del quarto»[61].

In questo modo, considerando anche il passo 343d-e (dove la natura dei quattro è definita addirittura come «difettosa», imperfetta), risulta chiaro che nella *VII Epistola* Platone ha l'intenzione di mostrare la debolezza di ogni componente del quarto elemento, e non quella di contrapporre (come nella metafora della "linea divisa") il sapere in forza all'*episteme* o al *nous* contro la debolezza tipica della *doxa*[62]. E questo perché il concetto di *doxa*, in Platone, ha due significati: da un lato (1) indica la "conoscenza relativa al sensibile" (ed è l'interpretazione più comune); dall'altro (2) significa e sta ad indicare «l'assenso che l'anima concede a determinati giudizi o proposizioni, relativi a qualunque tipo di conoscenza (non solo quella sensibile)»[63]. Ha dunque un carattere, si potrebbe dire, trascendentale, cioè attinente alle condizioni per cui un soggetto conosce, più che all'oggetto conosciuto in quanto tale.
L'esistenza di questo secondo tipo di *doxa* si può ritrovare, ad esempio, nel *Teeteto*[64]; ma è testimoniata anche dalle numerose volte in cui Platone usa il termine *doxa* o suoi sinonimi per indicare atti conoscitivi che non si riferiscono alla realtà sensibile[65].
Secondo l'interpretazione di Trabattoni, «alle spalle dell'epistemologia platonica si percepisce l'ombra di Protagora. Se pure Platone negava che tutte le opinioni siano ugualmente vere o false, tuttavia il condizionamento soggettivo non può essere mai eliminato del tutto»[66]. Ciò comporta che vi sia sempre un certo divario tra la conoscenza della verità incontrovertibile e inoppugnabile, a cui l'uomo aspira, e il sapere sempre e necessariamente approssimato che gli è dato di conseguire[67].

61) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 118.
62) Cf. *ibid.*, p. 119.
63) *Ibid*.
64) Cf. Plato, *Theaet*., 189e8-190a6: «quando è giunta a una definizione, sia che abbia proceduto lentamente, sia rapidamente, ormai afferma la medesima cosa, e *non è più incerta*, è questa che noi poniamo essere la sua *opinione*». Per i dialoghi di Platone si utilizza qui, come di seguito, la traduzione curata da G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
65) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 120. Qui, tra l'altro, Trabattoni pensa di trovare anche nel libro IX della *Repubblica* (584d ss.) un importante riferimento alla *VII Lettera*, esattamente quando Socrate dimostra a Glaucone che i piaceri della conoscenza sono superiori a quelli corporei: «la cosa interessante è che nell'atto di esemplificare i due ambiti relativi […] alla cura del corpo e a quella dell'anima Socrate mette nel primo la specie di "pane, bevande, companatico, e ogni genere di alimenti", e nel secondo gli stessi tre termini che compongono il quarto della *Lettera VII* […]. Sulla base di quanto Socrate dice subito dopo si deve dunque ipotizzare che anche la retta opinione sia qui compresa "nelle cose inerenti a ciò che è sempre uguale, immortale e vero"».
66) *Ibid*.
67) Cf. *ibid*.

Arrivati a questo punto, però, risulta necessario un ulteriore passo avanti. Avendo visto la natura dei quattro elementi, occorre mostrare come essi interagiscano per il conseguimento del quinto. Afferma Platone: «solo con l'esame di tutti questi elementi, andando e venendo l'uno dall'altro, alla fine, con molta fatica, si riuscirà a far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[68]. È immediato, in questo passo, il richiamo al libro IV della *Repubblica*: «confrontando e sfregando tra di loro un termine con l'altro, quasi fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzar fuori come una scintilla la giustizia, e una volta che essa si sia svelata ce ne assicureremo la presenza dentro di noi»[69].
I quattro elementi paiono, perciò, come un passaggio obbligato per il raggiungimento della conoscenza[70]; e, in questo paragrafo, l'aspetto che più interessa è senz'altro costituito dallo "sfregamento": esso rappresenta il processo dialettico discorsivo che porta alla verità.
Nonostante la loro fallibilità, infatti, i quattro possono "sfregarsi" tra loro e dar luogo alla scintilla: è

> «un procedere attraverso elementi diversi in su e in giù, passando alternativamente e liberamente dall'uno all'altro; ove una gradazione di massima è presupposta, ma il procedimento concreto è disegnato come non rigido, non passaggio obbligato per stadi che progressivamente avvicinano alla verità più alta, ma come un libero passare e ripassare per le varie forme, allontanandosi da esse per tornare su di esse»[71].

Seguendo, quindi, un processo non rigidamente prefissato, bensì sempre nuovo.
In definitiva, è evidente che l'unico mezzo in grado di veicolare lo sfregamento è il *logos*[72], vero strumento imprescindibile non solo alla dialettica della *Lettera VII*, ma anche al traguardo di qualunque genere di conoscenza intellettiva. E il *logos* «è originariamente e sostanzialmente *dia-logos*, in primo luogo dialogo interno a una singola anima che si interroga e si risponde […], poi dialogo reale e concreto tra due diversi interlocutori»[73]. Ma di questo si parlerà dopo perché, per adesso, l'importante è aver messo in luce un primo aspetto riguardo alle condizioni della conoscenza. Tale aspetto, sintetizzando, consiste quindi nel continuo sfregamento dei quattro elementi (nomi, discorsi, immagini, conoscenze) suffragati e testati dal fondamentale strumento del *logos*: «le possibilità umane di accedere in misura piccola o grande al sapere filosofico dipendono tutte da esso»[74].

68) Plato, *Epist. VII*, 343e1-4. Si vedrà più avanti cosa si intende per "buona natura" (paragrafo 2.2).
69) Plato, *Resp.*, 435a2-8. Si precisa che tale passo è riferito all'analogia che Platone intende esplicitare tra l'uomo giusto e la Città giusta, tra anima e Stato.
70) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 121.
71) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico*, cit., pp. 245-6.
72) Già si è accennato ai limiti del *logos* e, più in generale, sia del discorso parlato, sia scritto; tuttavia è importante sottolineare che, solo restando legati ai *logoi* si può, per quanto possibile, accedere ad un certo grado di conoscenza della dimensione ideale.
73) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 125.
74) *Ibid.*, p. 127.

2.2. Persuasione

Il legame tra conoscenza e persuasione è diffusamente presente nell'intera opera di Platone; anzi, si potrebbe dire che la persuasione assume un ruolo decisivo nel capire quale e che cosa sia la verità filosofica di cui il pensatore ateniese tante volte parla[75]. Per affrontare tale questione si prenderanno in esame, molto sinteticamente, alcuni dialoghi platonici. In seguito si giungerà alla *VII Epistola*.
Ora, il primo passaggio consiste nel distaccare il termine che stiamo affrontando da come oggi è comunemente inteso. Per Platone, la *persuasione* non consiste nel banale e sterile tentativo esterno di portare l'altro nel proprio ragionamento con l'idea, magari, d'ingannarlo. Tutt'altro. Il filosofo ateniese individua nella *psicagogia* (cioè nella conduzione dell'anima) e nel *dia-logos* il vero luogo del filosofare; ma anche di più: «la verità accade solo nel dialogo»[76] sincero in discussioni portate avanti senza ostilità[77]. Per accadere, tale conoscenza – che, appunto, è verità – ha bisogno del consenso, dell'atto di «convinzione che nasce spontaneo come una scintilla di fronte ad un discorso»[78]. Ecco che, allora, se si può considerare del tutto normale che un discorso filosofico voglia essere persuasivo (ma come elemento "aggiuntivo", esterno, e che non qualifica tale discorso intrinsecamente), «Platone vuol dire […] qualcosa d'altro, e di ben diversamente determinato: egli sostiene che la verità si manifesta *solo* nella persuasione»[79] intesa come *homologhia*[80], e cioè come quel discorso "sufficiente" (ἱκανή) a convincere l'anima ad aderire e, in conseguenza, ad acquisire, una determinata conoscenza.
Proseguiamo ora analizzando brevemente, come sopra promesso, alcuni dialoghi platonici.
Come si può notare leggendo il *Fedone* (65e-66b), la conoscenza diretta delle idee (ciò che a Platone più preme) non è realizzabile in questa vita: solo dopo la morte sarà possibile entrare in contatto diretto con la dimensione ideale. Nel *Parmenide*, inoltre, si assiste ad una serrata critica alla "dottrina delle idee" e, in 135a-b, addirittura non sembrano esserci grosse difficoltà ad ammettere che la stessa esistenza delle idee possa essere, in qualche modo, qualcosa di opinabile e assolutamente non definito a priori. Ma non solo. Bisogna anche ricordare che la filosofia non

75) Cf. *ibid.*, p. 98.
76) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1993 (ed. digitale a cura di S. Chiodo: http://www.unimi.it/cataloghi/fila-rete/scrivere.pdf), p. 326.
77) Cf. Plato, *Epist. VII*, 344b5-10.
78) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 248.
79) *Ibid.*, p. 245.
80) Si pensi, ad esempio, al *Gorgia*. Qui Socrate dialoga con Callicle e «conduce la parte finale della discussione tramite il consenso di un uomo il quale dichiara apertamente di rispondere solo *pro forma*. Eppure Socrate accetta questa singolare collaborazione come se la sua esposizione non potesse attuarsi senza un qualsiasi genere di consenso. Un caso analogo è offerto dal *Teeteto*. […] La scelta letteraria ivi operata, di omettere frasi interlocutorie del tipo "disse" e "rispose", avrebbe potuto spingersi fino a togliere completamente ogni interruzione dialogica. Ma questo non accade mai, e ciò dimostra che in Platone agiva in un certo senso una costrizione al dialogo, una necessità "filosofica" di strutturare la sua dottrina nella forma del dialogo» (*ibid*., pp. 245-246).

è una scienza come le altre: essa, infatti, non solo deve descrivere gli oggetti che indaga, ma deve anche dimostrane l'esistenza[81]. È proprio qui che si introduce l'elemento dell'*homologhia*: senza tale aspetto non si potrebbe dare conoscenza del mondo ideale[82].

Occorre però mettere in luce anche l'analogia esistente tra il *Parmenide* e l'ultima parte del *Fedro*, in merito alla concezione del metodo con il quale compiere la ricerca della conoscenza. In entrambi i testi, il luogo dell'indagine filosofica è rappresentato dal dialogo e, in particolare, dal rapporto tra due persone (in tal caso tra maestro e discepolo[83]). In secondo luogo, sia nel *Parmenide* sia nel *Fedro*, si ricerca «un'anima adatta»[84] per verificare la possibilità di seminare discorsi autenticamente filosofici[85]. Più in generale, inoltre, risulta con chiarezza che «per Platone il sapere filosofico ha luogo soltanto nell'esercizio di persuasione, attuato mediante l'atto reciproco di interrogare e rispondere, di dare e ricevere discorso, che si sviluppa tra due persone che tentano di convincersi a vicenda»[86].

Si manifesta necessario, tuttavia, fare un ulteriore passo indietro. Risulta interessante, infatti, ricordare due discepoli di Gorgia che hanno visto nella *homologhia* un importante elemento per la costituzione del proprio pensiero: si parla di Isocrate e Alcidamante[87].

Per entrambi, i discorsi devono sempre essere adattati alle persone ed alle circostanze che si vengono a creare in un determinato momento. Solo in questo modo si rispetta il principio gorgiano dell'appropriatezza (*prepon*): secondo cui, appunto, ogni discorso deve essere persuasivo e, perciò, essere in grado di adattarsi alle caratteristiche di chi lo riceve.

A livello formale, per Platone è esattamente la stessa cosa, con due fondamentali differenze: intanto (1) l'elemento persuasivo acquisisce uno spessore filosofico assai evidente[88]. D'altra parte (2) in Isocrate e Alcidamante si analizza solo la persuasione in quanto tale; per Platone, invece, è in gioco qualcosa di molto più importante, e cioè la verità[89]: infatti lo scopo del filosofo è asserire il vero.

Ma allora dove sta l'importanza della persuasione? Così come il retore si disinteressa della verità, perché il filosofo, per Platone, non deve disinteressarsi della persuasione? Per rispondere a tali domande sarà utile ricordare la natura dell'intellezione, riportando quanto si dice nel *Simposio*: «sarebbe davvero bello […] se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci

81) Per Platone è questa la differenza tra la filosofia e le altre scienze. Cf. Plato, *Epist. VII*, 342e-343a e anche F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.
82) Cf. *ibid.*, p. 100.
83) È interessante il fatto che, nel *Parmenide* (135a8-b1), il maestro deve anzitutto convincere *che* le idee esistono. Di questo si parlerà in seguito (paragrafo 3).
84) Plato, *Phaedr.*, 276e11. Nel *Parmenide* si allude all'eventualità di trovare un altro a cui poter insegnare (135b3-4).
85) È vero che, in questi dialoghi, Platone ha finalità assai differenti tra loro; ma il contesto retorico-persuasivo è presente in entrambi (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 101).
86) *Ibid*.
87) Per un'analisi più dettagliata di tali personaggi cf. *ibid.*, pp. 24 ss.
88) Cf. *ibid*., p. 129.
89) Cf. *ibid*.

accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota»[90].
Ecco, è qui il punto: la dottrina platonica non è

> «come un numero di telefono, che corrisponde in modo preciso al nome di un abbonato, e che posso portare in giro scritto sull'agenda, passare ad un amico copiandolo su un foglio nello stesso modo in cui lo imparo a memoria […]. La verità filosofica è cosa del tutto diversa da un liquido che si travasa da un recipiente ad un altro […]. Ciò che si può dimenticare (come un numero di telefono) si può anche imparare a memoria. Ma la verità […] non si può imparare a memoria, perché dipende dalla comprensione/persuasione dell'anima che la fa sua. Di conseguenza, se questa verità non la si è compresa, non la si possiede»[91].

Da qui, inoltre, lo stretto legame tra la persuasione e la «buona natura» (già incontrata nelle pagine precedenti), di cui Platone parla – «far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[92] – per porre l'accento sull'affinità o, meglio, sulla parentela esistente tra l'anima umana e la dimensione ideale: «l'oggetto in sé ha natura buona, ed è attinto da ciò che ha una natura simile ad esso, cioè l'anima nella sua natura e costituzione migliore»[93].
Affinché si sviluppi l'*homologhia*, dunque,

> «è necessario il concorso spontaneo del soggetto che recepisce la conoscenza. Il requisito della "natura congenere" che qui Platone indica come necessario ha appunto lo scopo di sottolineare il ruolo essenziale di questa spontaneità. Chi non trova dentro di sé […] la forza sufficiente per [accettare] certe verità filosofiche […], non potrà essere convinto»[94].

In altre parole, per poter cogliere la sapienza filosofica, ha un ruolo decisivo la disponibilità ad essere persuasi e, quindi, a cambiare il proprio modo di pensare all'interno di un continuo processo che abbia come scopo la ricerca del vero[95]. In assenza di tale disposizione è addirittura inutile e dannoso parlare. Si pensi, ad esempio, quando Platone parla dell'atteggiamento che bisogna avere verso la filosofia, ed al tipo di risposta che ha ricevuto dall'atteggiamento di Dionisio: «Non gli spiegai tutto, e lui non me lo chiese; si vantava infatti di conoscere e possedere a sufficienza la maggior parte dei fondamenti filosofici sulla base di quanto aveva sentito dire da altri»[96].

90) Plato, *Symp.*, 175d6-13.
91) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 131.
92) Plato, *Epist. VII*, 343e3-4.
93) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 248.
94) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 132.
95) Cf. *ibid*, pp. 109-110.
96) Plato, *Epist. VII*, 341a9-b3.

Ovviamente, Platone "non spiegò tutto" non per un atteggiamento reticente, bensì per ragioni molto più elevate:

> «quando un uomo è ammalato e segue un regime di vita che non giova alla sua salute, per prima cosa bisogna consigliarlo di cambiare vita; e se dà ascolto, si possono aggiungere altri suggerimenti; altrimenti, io sono del parere che solo una persona debole e inesperta seguirà a elargire consigli, mentre chi è assennato ed esperto in medicina cesserà di farlo. […] Forte di questa convinzione, quando qualcuno mi chiede un consiglio su problemi importanti che riguardano la sua vita, […] se vedo che nella vita quotidiana segue la via giusta e che è disposto a mettere in pratica i suggerimenti richiesti, sono felice di consigliarlo e non mi limito a compiere un dovere. Ma se i consigli non me li chiede oppure, quando glieli do, è chiaro che non li seguirà affatto, non andrò a fornirglieli spontaneamente né cercherò di costringerlo ad accettarli, si trattasse anche di mio figlio. Lo farei con uno schiavo, anzi lo costringerei se non volesse obbedire»[97].

Dato questo passo, emergono in tutta la loro chiarezza le vere motivazioni che portano il filosofo ateniese a non parlare quando si trova innanzi ad un interlocutore non disposto ad apprendere: Platone, infatti, si attiene alle dinamiche del reciproco consenso, della *homologhia*; e, nel momento in cui si accorge che non vi è modo di uscire, in qualche modo, cambiati dalla dinamica del dare e ricevere discorso, allora deve tacere, si deve fermare[98]. Dionisio crede di sapere già abbastanza; e, perciò, non è in grado di giungere ad un sapere più elevato.
Insomma, «il dialogo come Platone lo ha concepito è […] la geniale invenzione di un filosofo convinto che insegnamento e comunicazione sono possibili […] solo nel rapporto personale»[99], dove la persuasione è allora la naturale conseguenza del processo dialettico che, finalmente, porta ad un discorso abbastanza adeguato, sufficiente (ἱκανή), perché venga accettato dall'interlocutore. In realtà, poi, il nucleo fondamentale del concetto che stiamo provando a spiegare è già tutto compreso nella parola ἱκανός. Siccome – dice Platone – dobbiamo rinunciare alla verità data una volta per tutte, chiusa in una definizione, che non tiene conto del tempo e delle singole anime, ma, allo stesso tempo, non possiamo credere di non poter dare risposta alla domanda sulle "cose di maggior valore"[100], allora dobbiamo, per forza di cose, ricorrere alla *persuasione*:

> «con [ἱκανός] Platone qualifica la risposta circostanziata, ugualmente distante sia dall'atteggiamento rinunciatario dello scettico (non esiste risposta che sia "sufficiente") sia dall'atteggiamento pretenzioso

97) *Ibid*., 330c9-331b7.
98) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 110.
99) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 114.
100) Cf. Plato, *Epist. VII*, 341b.

> di chi vorrebbe fissare la verità in una dottrina […] (v'è una teoria più che "sufficiente", che eccede e comprende tutte le domande)»[101].

Si può dire ora di aver approfondito che cosa intende Platone per persuasione. Ma, a ben vedere, lo si è fatto soprattutto da un punto di vista "negativo", guardando cioè che cosa succede quando non si è disposti a partecipare alla reciproca dinamica della persuasione. Se, viceversa, si impara, con molta fatica e molto studio uniti a discussioni portate avanti senza ostilità[102], ad applicarsi all'esercizio dialettico e, quindi, al continuo passaggio attraverso i "quattro", ecco che all'improvviso si arriverà alla conoscenza di quelle verità che, una volta accolte nell'anima, «non si possono dimenticare»[103].
È in questo senso che la persuasione è condizione della conoscenza intellettiva.

2.3. «Discussioni senza invidia»

Un altro importante aspetto che aiuta a comprendere come si possa raggiungere la scoppiettante luce della scintilla, è sicuramente rappresentato dalle «discussioni senza invidia» che si manifestano nella convivenza (*suzen*) avente come punto di riferimento la ricerca della dimensione ideale[104].
Proprio all'inizio della *Lettera VII*, in 324d, Platone definisce Socrate un «amico più anziano». Su questa espressione Edelstein, come ha notato Isnardi Parente, ha riscontrato un Platone che vuole definirsi autodidatta, quasi a voler segnare un distacco, anche considerando la tarda età del filosofo, nei confronti del maestro[105]. Per la verità, Isnardi Parente mostra come tali considerazioni non siano sufficienti a spiegare quella espressione:

> «il concetto di φιλία è infatti primario e quasi costitutivo dell'Accademia platonica. Se Socrate si poneva anzitutto come un "amico" – e non è strano che Platone lo ricordi come un "amico più vecchio", cioè più autorevole – il concetto di amicizia aveva assunto un carattere quasi simbolico: un βωμός φιλίας, "altare dell'amicizia", o "all'amicizia" sembra sia stato innalzato nell'Accademia secondo Aristotele»[106].

101) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 120. Si potrebbe porre, a questo punto, la domanda sul criterio della verità. Basta avere l'*homologhia* per poter sostenere di aver raggiunto una conoscenza vera? In realtà, ovviamente, la risposta è negativa, ma è altrettanto vero che l'*homologhia* è condizione necessaria perché si possa dare, in Platone, la verità. Essa, però, è e resterà sempre opinione di qualcuno: «sarebbe per Platone del tutto assurdo parlare in astratto di proposizioni vere prescindendo dal fatto che esista qualcuno che le ritiene tali, perché per lui la verità accompagna il giudizio dell'anima, non la proposizione in quanto tale» (*ibid*., pp. 249 ss.; cf. anche *ibid*., pp. V ss.).
102) Cf. Plato, *Epist. VII*, 340b-d.
103) *Ibid.*, 344e2.
104) Cf. *ibid.*, 341c-d.
105) Cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 217.
106) *Ibid*.

Questo porta a fare anche un'ulteriore riflessione, più generale, sull'Accademia. Di essa sappiamo che era un istituto di ricerca e di studio che aveva come scopo primario quello dell'educazione mediante il sapere, senza dimenticare gli importanti riflessi che ha avuto in campo politico[107];

> «tuttavia il compito principale dell'Accademia non era quello di promuovere in modo impersonale lo sviluppo delle indagini scientifiche, di trasmettere i vari saperi e di verificarne l'acquisizione […], ma quello della ricerca, della discussione e più in generale della vita in comune. Questo lo si deduce da alcuni importanti passi della *VII Lettera*, dove Platone scrive che il sapere "nasce nell'anima all'improvviso dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune" […]. È logico pensare che la vita nell'Accademia fosse ricalcata su questo modello, e cioè fosse intesa come libera attività di ricerca e di discussione all'interno di un gruppo di uomini che, pur essendo tra loro differenti […], perseguivano lo stesso fine, cioè l'acquisizione di una sapienza teorica e pratica»[108].

Se, oltre al contesto appena sopra delineato, i «dibattiti privi di animosità e ostilità»[109] vengono accostati al passo dove effettivamente sono inseriti, essi potranno essere compresi e approfonditi ancora meglio:

> «quando tutti questi elementi – nomi, discorsi, immagini e sensazioni – vengono, con fatica, messi a contatto gli uni con gli altri e discussi con domande e risposte in dibattiti privi di animosità e ostilità, allora l'intelligenza e la conoscenza brillano all'improvviso intorno a ogni problema»[110].

Il "mettere a contatto" sarebbe l'equivalente dello sfregamento di cui si è parlato nelle pagine precedenti e che qui, spiega Platone, è la discussione benevola fatta di domande e risposte[111]. Sarà passando attraverso queste che si giungerà al brillare improvviso della conoscenza.
A ben guardare, si sta proprio entrando nel problema costituito essenzialmente da presupposti, o da metodi, per giungere al conseguimento della verità. Inoltre, il richiamo alla figura di Socrate rimanda direttamente al motivo per cui, in Platone, sia così fondamentale il dialogo. Tale motivo può essere messo in luce solo ricordando alcuni momenti del pensiero nella Grecia del tempo.
Tornando, quindi, al pensiero presocratico, solo per un attimo, troviamo che il nesso tra realtà, pensiero e parola, è molto forte (si pensi, ad esempio, a Parmenide

107) Cf. F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 20; cf. anche E. Berti, *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. VII ss.
108) F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 21.
109) Plato, *Epist. VII*, 344b8.
110) *Ibid.*, 344b5-10.
111) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 128.

o ad Eraclito)[112]. Per questi filosofi, Parmenide soprattutto, lo scarto delle opinioni soggettive, che comunque esiste, è del tutto inessenziale, perché dipende interamente da difetti del ragionamento. Più tardi, con la riflessione dei sofisti, tale legame tra realtà, pensiero/parola, viene messo fortemente in dubbio e, per certi versi, completamente scardinato; questo soprattutto con Gorgia, per il quale «non esiste nulla che possa essere considerato universalmente vero e valido»[113].
In conseguenza a tale linea di pensiero, con l'avvento di Socrate, in realtà contemporaneo ai sofisti, il problema della conoscenza e della verità (ri)diviene fondamentale e si costituisce nello sforzo di «(ri)stabilire l'armonia dei soggetti e delle opinioni mediante l'accordo (*homologhia*)»[114].
Dalla frequentazione di Socrate, Platone si rende conto

> «che se anche la filosofia vuole sfuggire alla scepsi dissolvente dei sofisti, in ogni caso non può evitare la forma del dialogo, perché questo è l'unico modo in cui può tener conto delle opinioni, delle relazioni tra i soggetti che costituiscono parte essenziale del processo conoscitivo. Per Platone occorre di conseguenza riconquistare l'accesso alla verità mediante il dialogo […]. Ciò che così viene escluso non è né la verità né la sua ricerca (come volevano i sofisti), ma solo la fiducia arcaica […] che la verità possa manifestarsi una volta per tutte in asserzioni universali e definitive»[115].

Insomma, pare assodato che

> «tutta l'attività filosofica di Platone, compatibilmente con i mezzi di volta in volta usati e con i loro limiti, avesse come suo ideale il dialogo di stampo socratico, dove due persone discutono insieme alla ricerca di quella persuasione efficace che si ha solo quando sono stati materialmente sollevati tutti i dubbi e tutte le obiezioni possibili»[116].

Nella *VII Lettera* abbiamo «il sintomo più emblematico» di questo ricorrere all'elemento dialogico: infatti, «l'oralità è preferita perché un vero dialogo si può sviluppare solo mediante la viva presenza dell'interlocutore»[117], e la conoscenza intellettiva nasce «dallo "stare insieme" in lunga discussione su determinati argomenti»[118].
Ora pare chiaro come l'elemento del *logos* abbia la forma del dialogo (διαλέγεσθαι) e, cioè, come coincida con l'atto dialogico di domandare e rispondere, di "dare e

112) Per un inquadramento approfondito della filosofia presocratica e la sua differenza con il pensiero dei sofisti, rimando a F. Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo storico-critico*, Carocci, Roma 2002, pp. 15 ss. (in particolare cf. pp. 49-70).
113) *Ibid*, p. 61.
114) F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 38.
115) *Ibid*.
116) *Ibid.*, p. 39.
117) *Ibid*.
118) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 237.

ricevere discorso", anche solo interiormente (vedi *Teeteto* 189e, *Sofista* 263e)[119]. Esso poi, nella *VII Epistola*, si identifica nelle benevoli discussioni rese possibili da una vita vissuta in comune. È così che risulta essere un importante presupposto alla possibilità del manifestarsi della conoscenza intellettiva.
Per concludere, quando Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*[120] (per la prima volta nella letteratura greca antica), parla di *sumphilosophein* (filosofare insieme), sicuramente aveva molto presente i vent'anni da lui passati nell'Accademia platonica[121]. Questo dimostra che non solo la filosofia di Platone aveva come condizione lo "stare insieme", ma che, soprattutto, tale condizione ha molto influito sui suoi discepoli[122], Aristotele *in primis*.

3. Sulla natura dell'intellezione

Finora, a ben vedere, si è approfondito soprattutto il lato soggettivo della conoscenza piuttosto che il suo versante oggettivo. Abbiamo quindi affrontato quel tema che ci eravamo posti di analizzare: i presupposti della conoscenza intellettiva nella *Lettera VII*. Ciò, tuttavia, arrivati a questo punto, potrebbe portare a porre un'ultima questione assai importante e interessante: che cos'è la scintilla? Oppure, articolando meglio: posta la vita vissuta in comune (*suzen*) e lo "sfregamento" dialettico atto a promuovere la persuasione, in cosa consiste l'improvviso sprizzare della scintilla?
A tale domanda sono state tentate diverse soluzioni. Alcuni, come Cherniss, hanno parlato della scintilla come di un momento mistico e, quindi, di una illuminazione non discorsiva di una verità soprasensibile. Ma, nota Isnardi Parente, «[tale interpretazione è] carica di una ineffabilità contrastante con tutto ciò che noi sappiamo di Platone»[123]. La studiosa, piuttosto, suggerisce un altro modello interpretativo: «il carattere di illuminazione e di improvviso […] non appartengono al misticismo conoscitivo, ma si spiegano perfettamente nell'ambito di una teoria della "intuizione intellettuale" quale può essere praticata, per la prima volta, nella filosofia del mondo antico»[124]. Di diverso parere Stanzel e Pasquali che, nella natura della scintilla, riscontrano l'assoluta assenza di caratteri riconducibili all'intuizione noetica o alla mistica: saremmo innanzi, piuttosto, ad una conoscenza di tipo razionale, sempre e comunque[125].
Si differenzia dalle posizioni finora esposte la spiegazione di Trabattoni, per certi aspetti anche più complessa rispetto alle altre.
Il punto di partenza di tale interpretazione è rappresentato dal *Fedone*: in questo dialogo (già incontrato nelle pagine precedenti), così si esprime Socrate rispetto alla conoscibilità della dimensione ideale: «fino a quando noi possediamo il corpo

119) Cf. *ibid.*, p. 127.
120) Cf. Arist., *Et. Nic.*, IX 12, 1172a1-7.
121) Cf. E. Berti, *Sumphilosophein*, cit., p VII.
122) Cf. *ibid.*, p. IX.
123) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 237.
124) *Ibid.*, p. 238. Tale interpretazione ha trovato di recente anche nuovi sostenitori, come Pesce, che ha provato a coniugare misticismo e autenticità della lettera.
125) Cf. *ibid.*, p. 237.

e la nostra anima resta invischiata in male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità»[126].
Un tale punto di vista potrebbe far pensare ad un atteggiamento essenzialmente scettico da parte di Platone verso le facoltà conoscitive dell'uomo. In realtà, ad uno sguardo più attento, questa

> «è una strada che Platone non percorre fino in fondo, perché si accorge che già nella domanda socratica, indipendentemente dai possibili sviluppi verso la conquista e la definizione delle essenze (mai coronati dal successo), è compresa una verità adeguata alle esigenze che spingono l'uomo a filosofare. Questa riduzione si attua mediante un passaggio dal "che cos'è l'idea" al "che è". L'uomo può stabilire con certezza "che" le idee sono, e per fortuna si tratta di un risultato già sufficiente per attingere quel tanto di verità che in quanto uomini ci interessa; per fortuna, perché se fosse indispensabile conoscere anche il "che cosa", potremmo avere un accesso alla verità solo dopo la morte»[127].

Ciò non vuol dire che Platone abbia rinunciato alla ricerca del "che cosa è", ma non è questo il punto: perché il fatto determinante consiste nel raggiungere il "che è"[128]. E in effetti, lo abbiamo visto, verso la conclusione del *Fedone* – 107a-b – sia Simmia sia Socrate si rendono conto che, sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ci sarebbe ancora tanto da discutere e che non sono del tutto convinti di quello che hanno esposto durante tutto il dialogo. Tuttavia, sarà proprio Socrate a dire di tornare sulle verità più importanti, le idee, perché è da esse che bisogna partire: sono loro la verità che conta, sulla quale è sempre possibile dar luogo a ragionamenti sempre nuovi o migliori rispetto a quelli fatti in precedenza[129]: «se li approfondirete dialetticamente quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre»[130].
Immediato, quindi, il richiamo al *Fedro* riguardo al tema dell'uomo che compie tale processo di avvicinamento al vero: «Chiamarlo sapiente […] mi pare troppo, e che tale nome convenga solo a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante della sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato»[131]. Allora, poiché siamo uomini, abbiamo la conoscenza del "che" e non del "che cosa", e per lo stesso motivo possiamo avere la *philo-sophia* e non la *sophia*.
Nel *Fedro* inoltre, in continuità col *Fedone*, assistiamo ad una forte insistenza sul tema della psicagogia, sulla persuasione e sui modi migliori per favorirla, «mentre poco o nulla troviamo sui contenuti di cui quella persuasione si nutre»[132]. Così torna evidente che, in Platone, il massimo sforzo possibile per l'uomo consiste nella persuasione "che" le idee esistono.

126) Plato, *Phaedr.*, 65e-66b.
127) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., pp. 131-132.
128) Cf. *ibid.*, p. 132.
129) Cf. *ibid*.
130) Plato, *Phaedr.*, 107b13-19.
131) Plato, *Phaedr.*, 278d5-11.
132) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.

Si può dunque tornare alla "scintilla" della *VII Lettera*, notando (come si è fatto nel paragrafo 2.1.) che in 342a7 si dice che esistono quattro strumenti per conoscere «ciascuna delle cose che sono»: il nome, il discorso (*logos*), l'immagine e la conoscenza vera e propria. Quest'ultima, si prosegue in 342c5, è formata, a sua volta, da scienza, intelligenza e opinione vera.
Ecco, per Platone nessuno di questi elementi è in grado di arrivare adeguatamente al "quinto", cioè all'essenza della cosa in se stessa, perché è «la natura di ciascuno dei quattro […] che è costituita imperfettamente»[133].
Qualunque sia il tipo di discorso che intende rispondere alla domanda socratica dell'essenza, questo finirà sempre per deviare verso qualche cosa che essenza non è[134]: «questi elementi tendono a spiegare tanto la qualità quanto l'essenza di ogni cosa con discorsi del tutto inadeguati»[135].
In tal senso, quindi, Platone parla di debolezza dei *logoi* e, nonostante tutto, «solo con l'esame di tutti questi elementi, andando e venendo l'uno dall'altro, alla fine, con molta fatica, si riuscirà a far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[136].
Perciò i *logoi* sono fragili ma, nello stesso momento, permettono e, anzi, sono l'unica via di accesso alla dimensione perfetta e ideale della verità[137].
Tale conoscenza della dimensione ideale si presenta come la scintilla e, tenendo sempre presente quanto si ricava da *Fedone* e *Fedro*, si può ancora dire con certezza di trovarsi innanzi ad un sapere con caratteristiche mistiche o ad una intuizione intellettuale? A ben guardare pare impossibile, perché all'uomo è strutturalmente impedito oltrepassare la dimensione dei discorsi – andare al di là dei *logoi* è caratteristica tipica, invece, sia dell'esperienza mistica sia dell'intuizione intellettuale intesa come stadio in cui si ha visione piena delle idee – , ma

> «attraverso i discorsi l'uomo può maturare la persuasione che le idee necessariamente esistono ["che" sono]. Ecco allora in che cosa consiste l'illuminazione prodotta dall'incessante sfregamento dei quattro elementi […]: nella finalmente raggiunta persuasione che l'esistenza di essenze e forme metafisiche è l'unica possibile soluzione ai problemi sollevati dall'esperienza»[138].

Il momento in cui la scintilla scocca rappresenta l'istante in cui si è convinti della necessità del mondo ideale e della insensatezza del sensibile senza tale dimensione: è la raggiunta convinzione "che" il mondo ideale è, esiste[139].

133) Plato, *Epist. VII*, 343d10.
134) Si finirà per "scivolare" verso altri elementi che non sono il quinto. È come se il discorso che si pone l'obiettivo di unificare si portasse con sé anche il molteplice (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135; cf. anche Id., *Scrivere nell'anima*, cit., pp. 210 ss.).
135) Plato, *Epist. VII*, 342e3-343a1.
136) *Ibid.*, 343e1-4.
137) Si pensi anche alla seconda navigazione del *Fedone* (99 ss.).
138) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 136.
139) Cf. *ibid.*, p. 135.

Ma si può fare un ulteriore passo. Prosegue Trabattoni: «La scintilla e l'illuminazione […] rappresentano solo il momento in cui l'anima si convince "che" le idee esistono, oppure aprono anche uno squarcio su "che cosa" esse sono? La mia risposta […] è che in Platone i due momenti non possono essere separati»[140], e questo anche perché, come si diceva all'inizio del paragrafo, non siamo innanzi ad una scienza che si possa insegnare come le altre. In effetti la filosofia non soltanto deve descrivere le caratteristiche degli oggetti di cui si occupa, ma deve dimostrarne persuasivamente anche l'esistenza[141].
Tuttavia, risulta chiarissimo come tali aspetti siano strettamente connessi e rimandino gli uni agli altri vicendevolmente:

> «se sembra necessario che una scienza, prima di descrivere i suoi oggetti, assuma in qualche modo per assodata la loro esistenza, la filosofia costituisce per Platone una clamorosa eccezione, perché essa non può dimostrare l'esistenza dei suoi oggetti se non già iniziando in qualche modo a descriverli»[142].

In altre parole, quanto più sarà forte la persuasione che la dimensione ideale esiste, tanto più si avrà la concreta possibilità di conoscerla.
Questa, dunque, la tesi di Trabattoni che, nel suo legame e nella sua compatibilità con i testi platonici, pare molto ragionevolmente sostenibile.
In conclusione possiamo dire, in certo qual modo, di aver accennato e, forse, di essere entrati, anche se brevemente, nella difficoltà del conoscere, per come lo intende il Platone della *Lettera VII*. La filosofia deve dimostrare l'esistenza del suo oggetto di studio ma, nel farlo, inevitabilmente lo descrive. Allo stesso tempo, però, descrivendolo, lo dimostra anche nella sua esistenza. Ecco, allora, come il "che è" e il "che cosa è" siano due aspetti di una stessa realtà che rimandano l'uno all'altro vicendevolmente. In questo, dialettica, persuasione e comunanza di vita rappresentano i binari, se così si può dire, seppur difficili da percorrere, mediante i quali si può arrivare alla conoscenza, al dischiudersi della verità. Ecco perché

> «la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»[143].

EMANUELE PILI
Laureando in "metodologie filosofiche" presso l'Università degli studi di Genova in cooperazione con l'Istituto Universitario Sophia (a.a. 2010-2011)
emanuele.pili@gmail.com

140) *Ibid*.
141) Cf. *infra*, paragrafo 2.2.
142) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.
143) Plato, *Epist. VII*, 341c5-d2. A differenza di quanto fatto *supra*, utilizziamo qui la trad. it. di R. Radice (in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.) perché, a nostro avviso, esplicita meglio come, nel pensiero di Platone, teoria e prassi siano strettamente connesse.

RECENSIONE



DALLA TRINITÀ
L'avvento di Dio tra storia e profezia

DI PIERO CODA

Città Nuova, Roma 2011, pp. 624

The latest book of Piero Coda, Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia *(From the Trinity. The advent of God between history and prophecy), is the first volume of the series "Per-corsi di Sophia" (Per- courses of Sophia), which seeks to present, in accord with the academic project of the Sophia University Institute, the interdisciplinary research and lessons programmatically achieved in dialogue between professors and students. In its second edition after only a few months, this book is already finding a prominent place in the cultural debate, showing its validity, as intended by the Author, in creating and connecting occasions of dialogue, even within the various fields of study. A sampling is offered here in the reviews of an urbanist, a theologian and three philosophers: Elena Granata, Roberto Repole, Massimo Donà, Adriano Fabris and Vincenzo Vitiello.*

Dio non è Dio senza l'altro

*di ELENA GRANATA**

Oggi ci si attende dai cristiani una nuova maturità, una rinnovata postura morale ed umana che li collochi al bivio tra fede e ragione, tra ricerca di dialogo e di consonanza con la tradizione della Chiesa e ricerca spirituale personale tutta interiore, controversa, mai pacificata, esigente, che renda ragione delle proprie posizioni. Non delegabile ad alcuna istituzione. Tornare ad occuparsi del contenuto e delle ragioni della fede, riportare il discorso su Dio nelle case e nelle piazze, non confinandolo solo nel buio delle sacrestie o nei convegni per addetti ai lavori, è un'urgenza non demandabile. Non mi riferisco ai teologi, ai preti, agli alti prelati, ma ai laici, alle donne e agli uomini comuni, giovani e anziani, persone di cultura e di ingegno, oppure contadini e operai, alle prese con le sfide della vita, con le domande sul senso ultimo dell'esistenza, con gli inciampi e le sofferenze, le gioie e le scoperte di ogni giorno.

Per questo ritengo che la lettura del libro del teologo Piero Coda *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, pubblicato da Città Nuova, costituisca una palestra stimolante per ogni uomo pensante, credente e non credente, che voglia misurarsi con la dimensione spirituale della vita. Un libro che alimenta al contempo la fede e la ragione e che parte dalla certezza, quella espressa con efficacia dallo stesso Piero Coda, che neppure la Trinità – il caso serio della fede cristiana – sia questione elitaria e comprensibile a pochi, se ci accingiamo a coglierla nella sua essenza più intima e profonda. Il caso serio della fede che stimola la nostra capacità di fare domande, di formulare ipotesi, di suscitare questioni, di disegnare prospettive. L'opera di Piero Coda, certamente imponente, appare al tempo stesso accessibile, di agevole lettura. Anzi durante la lettura ci si sente condotti per mano e, lungo il cammino, le altezze appaiono sempre più a misura dei nostri passi.

Cercherò di fare mie alcune delle parole del testo, delle sfumature e delle accezioni proposte dall'autore così da consentire a chi non abbia letto il libro di "abitare il testo", di lasciarsi avvolgere da quelle parole. Le parole di introduzione al testo vogliono restituire il gusto e (anche) l'intrigo del tema e della lettura, la sua capacità di sollecitare in pienezza tutte le dimensioni della vita.

Il viaggio di un uomo in ricerca

Il libro di Piero Coda è il racconto del viaggio di un uomo in ricerca, di un teologo che si affida a chi prima di lui ha riflettuto sulla Trinità e sulla natura di Dio, nel solco della tradizione della Chiesa. Al contempo egli cerca di mettere in luce elementi di profezia ancora nascosti, avvalendosi della parola che è una delle più grandi ricchezze dell'uomo. Parola che indaga, che cerca, che scava, che non si accontenta, che ambisce a dare corpo e volto a Dio. Quella stessa parola che è insieme

* Ricercatrice in Tecnica e pianificazione urbanistica presso il Politecnico di Milano e professoressa incaricata di Urbanistica presso l'Istituto Universitario Sophia.

il più grande limite dell'uomo in ricerca, continuamente posto di fronte all'innominabile, all'indicibile, all'impronunciabile, al senza volto. È il cammino dell'uomo: tentare di trovare le parole e non essere mai sazio e pago di quelle trovate.
Chi avrà la ventura di leggere il libro, sarà colpito da una breve frase di Agostino d'Ippona, tratta dal *De Trinitate*, posta in esergo al prologo, che recita così: "ho desiderato contemplare con l'intelletto ciò che ho creduto". È un programma di vita e di ricerca.
Ho desiderato. Un verbo di straordinaria passionalità e forza. Agostino non dice "ho voluto", "avrei sperato", ma ho desiderato contemplare con l'intelletto, ciò che ho creduto. Spiega Coda come «contemplare con cuore puro e con intelligenza trasparente Dio che è Trinità introduce al cuore della fede cristiana» (p. 9).
È certamente un dono gratuito – che accade al di là di noi stessi, dei nostri sforzi e delle nostre volontà – perché non si dà conoscenza della Trinità senza il dono della rivelazione di Gesù, accolto nella fede viva della Chiesa e illuminato dai doni dello Spirito. Come in tutte le relazioni d'amore, Dio prende l'iniziativa e nel tempo si rivela, scopre le carte, si comunica, secondo un ritmo fatto di attese, di interventi, di soste e di repentine irruzioni.
Si tratta di un processo di reciproco addomesticamento (come nel Piccolo Principe che addomestica la rosa), che esprime l'attuarsi del libero disegno di Dio e il rispetto dei tempi dell'uomo. Ireneo di Lione si spinge a dire che questo processo di avvicinamento e addomesticamento «non ha solo lo scopo di far sì che l'uomo impari a convivere con Dio, ma anche quello di permettere a Dio di "abituarsi" a coabitare con l'uomo» (p. 124).
Una rivelazione che è caratterizzata da continuità nella discontinuità e da innovazione nella tradizione, che ha a che fare con una dimensione personale (Dio ci si rivela, si fa scoprire da me singolarmente) e comunitaria. Con questa prima chiave di accesso possiamo rileggere l'intero lavoro di Coda. L'autore si sofferma sui momenti di cesura, di punteggiatura temporale che scandiscono la storia dell'uomo: l'esodo e alleanza nel Primo Testamento, l'evento pasquale nel Nuovo Testamento, la nascita della Chiesa. Coda sottolinea anche come il progresso nell'intelligenza del mistero di Dio avvenga sempre in stretta interazione con la storia degli uomini e si intersechi con l'evoluzione della cultura e delle culture.
Il Novecento è stato in tal senso il secolo della riscoperta del tema trinitario in profonda sintonia con il movimento che è avvenuto nella storia del pensiero. Nel Novecento la teologia, pur con alterne vicende, è radicalmente segnata da una rimessa a fuoco del volto Trinitario di Dio non come tema accessorio ma centrale per ripensare la fede e il nostro personale vissuto religioso, e, al contempo, per ripensare la qualità delle nostre relazioni con gli altri.

Esperienza e conoscenza

Questo viaggio nei modi della conoscenza della Trinità, dei suoi metodi e delle sue vie, racconta molto dell'oggetto della nostra indagine, ma nello stesso tempo racconta dell'uomo. In un gioco di specchi – ed è per questo che la Trinità è tema popolare, è tema di tutti – questo percorso ci porta a riflettere profondamente sulla nostra natura di uomini.

La conoscenza del divino è, infatti, dono della fede ma è anche compito, tensione, agone, ricerca che parte da noi, dall'uomo. Compito che scomoda e mette all'opera la libertà e l'intelligenza. Un compito esigente, talvolta tragico, che accomuna credenti e non credenti.
Un movimento che richiede disposizione del cuore, forze, talenti, energie e intelligenza. La fede deve prendere carne anche nella nostra intelligenza, nelle modalità del nostro pensare, oltre che nella nostra vita, entro una tensione che coniughi intelligenza ed esperienza.
Un compito arduo anche per il credente. Sempre Agostino utilizza parole incisive per esprimere la tensione di questo compito:

> «c'introdurremo insieme sulla via della carità, tendendo verso colui di cui è detto: "Cercate sempre il suo volto". In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro a tutti coloro che leggono ciò che scrivo nei miei libri, ma soprattutto in questi dove si indaga l'unità nella Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, perché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più difficile, la scoperta più feconda» (p. 10).

Il filosofo è spinto e incalzato – scrive Coda – dal desiderio di conoscere meglio questo Dio che è Trinità, per poterlo amare non solo con il cuore "che crede" ma anche con l'intelligenza che "vede", ma non si ferma qui. Egli desidera ardentemente, poter "toccare" Dio Trinità, farne esperienza viva, entrare in comunione con lui. E questa possibilità gli si rivela con semplicità sconcertante: è nella relazione d'amore con l'altro, che è possibile fare esperienza dell'amore di Dio, sorgente che rende capaci di amore e di amare e che pur abitando dentro l'uomo, lo trascende, lo sovrasta, lo soppianta.
È la via dell'amore. Una via che richiede la disposizione del cuore, che sollecita l'anima in quanto espressione della nostra concreta umanità, che attiva le forze, i talenti, le energie, e, infine, l'intelligenza. Un percorso che implica la necessità di amare Dio con intelligenza, cioè con una conoscenza sempre più pura, sempre più profonda, sempre più esigente.
Lungo questo percorso, intelligenza ed esperienza si fondono, si compenetrano, si alimentano. La conoscenza di Dio – esperienza e intelligenza – è essa stessa evento trinitario, ovvero partecipazione reale alla vita della Trinità, che assorbe tutta la vita del singolo.
La conoscenza della Trinità diviene in questa prospettiva percorso di vita individuale e insieme evento relazionale che chiama in causa una comunità di persone "pensanti e amanti", dove l'amore è amare ed essere amati, diventando uno nell'amore. Un amore reciproco che diviene esperienza condivisa, che alimenta amore e alimenta pensiero, e poi parola, ascolto profondo, comunicazione, comunione. È dono, è compito, è intelligenza, è esperienza.
La Trinità, mentre ci offre l'immagine generativa di un Dio che non è Dio senza l'Altro, di un Dio che «è se stesso essendo l'Altro» (p. 590), ci rivela il tratto più tipico della nostra umanità, che si compie pienamente solo nella relazione con l'altro.

Il tema della Trinità attiva e sollecita tutti gli aspetti della nostra umanità, utilizza l'energia della natura umana a tutto tondo. Parafrasando Edgar Morin, sollecita l'essere umano in tutte le sue dimensioni: in quanto essere ragionevole e irragionevole, capace di misura e di dismisura, razionale e affettivo; che sa conoscere oggettivamente ma è anche capace di immaginazione e di fantasia; che comprende le cose con la ragione, ma anche attraverso la poesia, la letteratura, l'arte, il sogno.

Cominciamo a intuire, almeno ad intuire, quale rilevanza antropologica potrebbe avere ripensare l'esperienza cristiana in un'accezione trinitaria. Ma è una storia ancora tutta da scrivere e da sperimentare.

Dalla Trinità

*di ROBERTO REPOLE**

Come osserva nell'*incipit* lo stesso Piero Coda, il lascito del Novecento non è riducibile ad alcune inquietanti eredità tristemente note. Esso è contrassegnato anche da un risvegliato interesse per il volto di Dio che si è rivelato in Cristo; volto che, pur in tempo di secolarizzazione avanzata, continua a suscitare ricerca e nostalgia. Proprio per questo non sono mancati, specie negli ultimi decenni, trattati, anche pregevoli, di teologia trinitaria. L'intenzione di Coda, Preside dell'Istituto universitario Sophia e già Presidente dell'Associazione Teologica Italiana, non è di aggiungere un nuovo manuale a quelli già esistenti.

> «L'intento del presente saggio – afferma l'Autore – è più modesto essendo forse però, al tempo stesso, più ambizioso: rivisitare il lascito della tradizione cristiana, scavandone il contributo a mio giudizio determinante per il futuro della famiglia umana. Un giudizio che si è sostanziato di luce spirituale e d'intelligenza teologica, sempre più intensa, grazie all'incontro e alla condivisione del carisma dell'unità donato dallo Spirito Santo al nostro tempo attraverso la testimonianza di Chiara Lubich» (p. 6).

Tale intenzione è capace di esprimere, a nostro avviso, l'assoluta originalità dell'opera in questione.

Dare ragione della sua ricchezza, anche sul piano analitico, sarebbe impresa ardua. Basti pensare allo studio offerto nella parte quarta dell'opera (*La via. Dio Trinità nel cammino della storia*), in cui è rivisitata la bimillenaria tradizione cristiana con i suoi pensatori principali e in cui è possibile reperire una interlocuzione dell'Autore con il pensiero dei grandi teologi del Novecento, da Barth a Bonhoeffer, da Moltmann a Jüngel, da Rosmini a Rahner e Balthasar. Un dialogo che si estende ai grandi pensatori ortodossi, come Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov, che hanno avuto una certa eco nel panorama teologico occidentale degli ultimi decenni ma che raramente divengono, come in *Dalla Trinità*, parte attiva di una ricognizione del rinnovamento della teologia trinitaria contemporanea. La teologia ortodossa – annota infatti opportunamente Coda – «non ha concluso il suo ciclo con l'età bizantina (dove l'abbiamo incontrata la prima volta) ma ha continuato la sua vita, pur difficile, ritrovando soprattutto in terra russa un fecondo *humus* spirituale e culturale, come ci hanno testimoniato Sergio di Radonez e Serafino di Sarov» (p. 482).

Altrettanto impegnativo sarebbe esplicitare in modo dettagliato l'architettura dell'opera di Coda. Essa prende l'avvio da quello che è rintracciato quale "luogo della teologia trinitaria", ovvero la fede cristiana vissuta nella Chiesa, sintetizzabile nella professione di fede per la quale «*noi crediamo in un solo Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo*» (p. 25) e nella quale si connettono due asserti fondamentali: quello sulla unità ed unicità di Dio; e quello del monoteismo trinitario che, in forza della

* Professore di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Torino.

singolarità rivelativa di Gesù Cristo e del suo mistero pasquale, ne specifica l'originalità cristiana. Se tale è il luogo, esso non è pensabile se non all'interno della Chiesa. «In altri termini – dice infatti Piero Coda –, come non è pensabile accedere alla conoscenza vera e piena di Dio se non per la mediazione di Gesù Cristo, così non è possibile accedere alla conoscenza vera e piena di Gesù Cristo se non per la mediazione della Chiesa» (p. 46). Una mediazione che significa anche, per la teologia trinitaria, la necessità di rendersi accorta del contesto storico e culturale in cui la comunità dei discepoli di Cristo abitano e vivono la loro fede in Dio. Un contesto che è esaminato dall'Autore in molte delle sue sfaccettature che vanno dall'istanza moderna della libertà alla globalizzazione, dallo sviluppo della tecnica alla problematica ecologica (cf. pp. 57-76). È su questa base che si può sviluppare la questione del metodo che una riflessione teologica deve assumere e che, attraverso l'apporto offerto da Rahner con il suo *Grundaxiom* – ripensato sia per mezzo di un ritorno a Tommaso e sia attraverso le osservazioni offerte dalla Commissione teologica internazionale, oltre che in una costante attenzione alle istanze della filosofia contemporanea – portano Coda ad affermare che

> «il metodo della teologia trinitaria è perciò senz'altro *storico*: poiché Dio si rivela nella storia dell'uomo che, per il suo essere luogo dell'agire di Dio con e per l'umanità, si definisce con pertinenza *storia della salvezza*. Ma è insieme e proprio per questo *ontologico*: in quanto attinge ed esprime proprio nella storia la *verità di Dio che, in Cristo Gesù, si fa evento per noi interpellando e realizzando mediante lo Spirito Santo la nostra libertà*» (p. 112).

Chiarificato il "luogo" in cui deve essere innestata la speculazione trinitaria, come quell'oggi costituito dall'esperienza e dall'intelligenza teologica del mistero di Dio rivelato in Cristo ed attuato nella Chiesa che esiste in un preciso contesto sociale e culturale, l'Autore può avviare un percorso che si snoda in altre quattro tappe. La prima è rappresentata dall'accostamento alla «universale esperienza religiosa dell'umanità nelle sue molteplici espressioni e, in forma determinante, l'immediata preparazione/promessa di essi nel Primo Testamento» (p. 114). Tale tappa rappresenta la parte seconda dell'opera, dedicata, appunto, a *La Promessa. Jhwh – Il Dio d'Israele* (pp. 117-202). Il momento successivo è rappresentato, invece, dall'accostamento all'Evento preparato e promesso nella testimonianza veterotestamentaria, ovvero *L'Abbà del Figlio fatto uomo nello Spirito* (pp. 202-326). Tale tappa così centrale del percorso porta a riconoscere la novità abissale in ordine al volto di Dio che l'evento di Cristo propone, insieme alla estrema ricchezza e profondità del suo messaggio. Infatti

> «in Gesù, l'"Io sono" si dischiude – in modo inatteso e sorprendente, eppure liberante e coinvolgente – come un "Noi siamo": "Io e il Padre siamo Uno" (*Gv* 10,30). E ciò, in pienezza, nel suo evento di morte e risurrezione: «quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io sono» (*Gv* 8,28). Sta qui la straordinaria novità della rivelazione cristologica, *l'originalità del monoteismo cristiano*: l'esser "uno" di Dio che si dispiega nel "noi" del Padre, del Figlio e

> dello Spirito Santo. E che si offre al riconoscimento e alla partecipazione per grazia dell'uomo nella croce/resurrezione di Gesù. […] L'esperienza e la comprensione di quest'evento […], sono, in fondo, la partecipazione per grazia di esso: l'essere cioè introdotti da Gesù di Nazareth, prima, e pienamente dal Cristo pasquale, poi, nel rapporto d'amore del Figlio con il Padre nello Spirito Santo» (pp. 325-326).

A partire da qui si snoda la parte quarta della poderosa opera di Coda, dedicata a *La via. Dio Trinità nel cammino della storia*, cui già si è accennato, e in cui l'Autore ripercorre l'esperienza e l'intelligenza che nella vicenda del cristianesimo, sulla base della normatività neotestamentaria, si sono avute del Dio rivelatosi nell'evento di Cristo. Non solo l'intelligenza, appunto; ma anche l'esperienza, in particolare l'esperienza dei santi e dei mistici cui, come si accennerà in conclusione, Coda dedica uno spazio congruo: indice di una netta presa di posizione metodologica in ordine al "pensare" il volto di Dio rivelatosi in Cristo. Questa lunghissima vicenda di esperienza ed intelligenza del Dio trinitario è accostata, con finezza intellettuale e critica, secondo uno schema che vede un prologo rappresentato dalla fase prenicena, cui fanno seguito due grandi tappe: l'epoca dei Padri e del Medioevo, in cui la Trinità è stata «confessata e contemplata nella sua perfetta e inesauribile trascendenza» (p. 335); e l'epoca moderna, in cui la Trinità è messa anche teoreticamente in relazione alla storia degli uomini. A queste due tappe fa seguito lo sguardo posato sul XX secolo, che rappresenta «una provvidenziale *rinascita* d'interesse per la dottrina trinitaria che progressivamente sta investendo tutti gli ambiti del sapere e dell'agire» (p. 336).
L'ultimo momento del percorso, la parte quinta intitolata *Come in cielo così in terra. Unità e Trinità in Dio*, rappresenta un ritorno all'oggi, «in un tentativo di sintesi prospettica dove, dopo aver riletto la teologia trinitaria a partire dall'economia, si possano dischiudere con pertinenza alcune prospettive d'intelligenza teologica della creazione e della storia della salvezza nella luce di Dio Trinità» (p. 114).

Non si tratta che di qualche cenno volto a suggerire la ricchezza dell'ultimo lavoro di Coda nella consapevolezza, come si è accennato, che una sua esplicitazione, sia a livello dell'analisi svolta e sia del percorso proposto, richiederebbe ben altro spazio.
Ciò su cui, in conclusione, non si può non attirare l'attenzione è proprio l'intento che ha animato questo lavoro: quello di rivisitare – come richiamato all'inizio – il lascito della tradizione cristiana in ordine al volto di Dio, cercandovi il contributo che vi si può rintracciare per il futuro della famiglia umana. È degno di essere rilevato, in questa prospettiva, il titolo stesso dell'opera: non *Della Trinità*, secondo l'uso classico di titolare i libri in base all'argomento trattato, bensì *Dalla Trinità*, a suggerire che la Trinità diviene e vuol essere lo sfondo del pensare, l'angolo prospettico da cui guardare la realtà, il mondo, l'umanità e le sue potenzialità. Quanto, in altri termini, il libro di Coda offre non è semplicemente una ripresentazione, sia pure aggiornata e originale, del volto del Dio cristiano. Quel che, attraverso questo libro, si vuole porgere è la possibilità di ritenere che la novità del volto trinitario di Dio rappresenti un potenziale dirompente per il pensare e per l'intera vicenda umani; ciò su cui l'opera di Coda pare scommettere è, in altri termini, la consa-

pevolezza che il volto trinitario di Dio è tutt'altro che indifferente ed estraneo al pensiero, alle gioie e ai dolori dell'umanità, anche di oggi. Mostrando, in tal modo, che la teologia può essere, anche in contesto di secolarizzazione avanzata, una disciplina che non è destinata a rimanere relegata ai margini del pensiero e della vita degli uomini. Essa può e deve concorrere, invece, in sinergia con altri saperi, a ricercare un "buon sapere" ed un "buon vivere". Cosa che non ha bisogno di essere rimarcata nella sua significatività, quando si pensi (proprio in questi anni di crisi economica, sociale e politica) a quanta "sete" mostri la civiltà occidentale e quella mondiale *tout court* di altre sorgenti da cui attingere per fare sgorgare un "nuovo pensiero" e una "nuova vita". E cosa che spiega bene perché il volume di Coda rappresenti il primo volume di *Per*-corsi di Sophia, un Istituto universitario che, per vocazione, intende offrire un approccio "comunionale" delle stesse discipline scientifiche.

La fecondità di un tale pensare "dalla Trinità" si lascia ben intuire se si considera, velocemente e in conclusione, l'effetto che esso ha all'interno dello stesso libro di Coda. Pare, infatti, di scorgere qualcosa delle potenzialità insite nell'assumere la Trinità quale oggetto formale dello sguardo sulla realtà, nel fatto che nel pensiero che l'Autore presenta c'è una capacità di fare spazio, pur in modo doverosamente critico, ai percorsi multi-culturali e multi-religiosi, del passato come del presente. Allo stesso modo, pare sorgere dalla comunionalità di Dio, la capacità di pensare nell'intreccio delle tre grandi tradizioni cristiane, quella cattolica, quella riformata e quella ortodossa, come Coda fa con avvertenza e disinvoltura, al tempo stesso: nell'apprezzamento per tutto quanto ciascuna tradizione e ciascun pensatore può offrire. Infine – ma non è di poco conto! – la virtualità insita in questo leggere la realtà a partire dalla Trinità, quale mistero centrale di quel modo di vivere singolare che è quello dei cristiani, si rintraccia nella capacità con cui l'Autore sa fare tesoro non solo della ricchezza rappresentata dalla vasta tradizione di "pensiero trinitario", ma anche del portato della esperienza mistica. Solo, infatti, partendo *dalla* Trinità (e non dall'idea di dover parlare *della* Trinità) si diviene avvertiti del fatto che si è obbligati, se si intende parlare realmente di Dio, ad incrociare l'esperienza che i mistici hanno avuto dello stesso Dio. Una mistica che, nel passato, è stata toccata dalla grazia di "esperire" l'Amore di Dio nella interiorità dell'anima e nel "castello interiore"; e che oggi, in modo particolarmente provocante per la cultura contemporanea, è toccata dalla grazia di "fare esperienza" di Dio in quel "castello esteriore" offerto dalle relazioni intersoggettive.

Nell'epoca della globalizzazione e, insieme, dell'individualismo esasperato, guardare la realtà e sognare il futuro della famiglia umana a partire *dalla* Trinità può rappresentare, perciò, il gesto di profezia che la comunità dei credenti in Cristo può e deve offrire al mondo.

L'ineludibilità di una "questione" universale

*di MASSIMO DONÀ**

Da molti anni, ormai, e *giustamente*, Piero Coda "insiste" sulla questione trinitaria; convinto, com'è, che, solo in relazione a tale *crux* teologico-filosofica, possa essere fruttuosamente giocata una partita dal cui risultato sembra dipendere la stessa possibilità di una corretta comprensione del messaggio cristiano.
Sin dai suoi primi lavori, il teologo piemontese s'è mostrato convinto del fatto che, solo confrontandosi con tale impervia *quaestio*, il Cristianesimo sarebbe riuscito a dire la propria "imprescindibilità" in rapporto a qualsivoglia forma di interrogazione filosofica. Ed anche in quest'ultima sua fatica, edita da Città Nuova (e collocata all'interno di una nuova collana promossa in collaborazione con l'Istituto Universitario Sophia) – vero e proprio capolavoro di teologia –, tale convinzione si risolve nella certezza che *"pensare" davvero*, tanto per i credenti quanto per i non-credenti, significhi disporsi ad un radicale confronto con le aporie svolte e custodite da una ormai lunghissima tradizione teologica almeno a partire dalla consapevolezza secondo cui, finanche il semplice *riconoscimento della portata salvifico-escatologica del messaggio evangelico*, chiamerebbe in causa un adeguato confronto con uno dei più controversi e sconvolgenti dogmi della cristianità: quello trinitario. Lo stesso che, più di ogni altro, avrebbe consentito alla teologia di proporsi all'umanità con una propria e "grandiosa risposta" all'eterna questione della filosofia – e dunque del pensiero in quanto tale –: quella relativa al difficilissimo e aporetico rapporto tra *uno e molti*. Che poi significa: tra *principio e principiati.* Ma anche, da ultimo, "tra l'essente e la sua unica vera e propria condizione di im-possibilità".
In questa sua recente fatica, però, Piero Coda non si limita a ribadire con convinzione tale consapevolezza. Egli va ben oltre tutto ciò. Da cui la rilevanza della pro-vocazione editoriale che abbiamo scelto quale nostro specifico oggetto d'indagine.
Questa volta, infatti, il nostro teologo conduce il suo impegno teoretico – volto sempre e comunque al soddisfacimento di un bisogno che, a dire il vero, dovrebbe essere di ogni "buon" cristiano – ad una sfida che presuppone addirittura la raggiunta consapevolezza del fatto che, finanche la costruzione di una prospettiva intrinsecamente "dialogante" (tanto in senso inter-religioso, quanto in rapporto alla tensione che, da sempre, tiene insieme – sia pur tra mille contraddizioni e mille equivoci – *logos* e *pistis,*), troverebbe la propria reale condizione di possibilità solo nell'articolazione di una autentica *ontologia trinitaria*.
Come a dire che solo un pensiero autenticamente trinitario sarebbe in grado di accogliere come centrale «il paradigma della relazionalità» (p. 558). Insomma, potrebbe essere anche solo per la sua reale configurazione, che l'ontologia trinitaria riesca a «dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico» (p. 559).
Dopo una raffinatissima esegesi delle più diverse concezioni trinitarie elaborate nel corso della storia della cristianità, cioè dopo averle analizzate ognuna nella sua

* Prof. ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

specifica caratterizzazione, Piero Coda si propone di fare il punto della situazione del nostro tempo; da un lato mostrando i limiti delle soluzioni proposte dai pur grandi protagonisti della teologia del Novecento, e dall'altro cercando di disegnare, di là da queste ultime, quelle che potrebbero valere come *le linee fondamentali* di un ennesimo e significativo sviluppo della ricerca all'interno di una prospettiva teologica scevra da impropri pregiudizi.

La struttura trinitaria del Dio testimoniato da Gesù ci obbligherebbe, insomma, a riconoscere che «la reciprocità è vera *solo* quand'è aperta ed effusiva» (p. 567), e quindi indirizzata «a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità» (p. 568).

Ma cosa, secondo Piero Coda, renderebbe la Trinità *correttamente intesa* un vero e proprio *centro dinamico* impossibilitato a riposare in qualsivoglia "risultato" (qualunque guadagno volessimo far valere come reale compimento di tale dinamica… in ogni caso quieto e appagato di sé)?

La risposta è chiara e netta, nonché inequivocabile: il modo in cui, nella stessa dinamica trinitaria, verrebbe a strutturarsi la forma del *non-essere* – sì, proprio quella che, per l'Occidente tutto intero, ha sempre significato "esclusione" e "mancanza", cioè finitezza e per ciò stesso indigenza. O, che è lo stesso, sopraffazione e ingiusta prepotenza.

E, a questo proposito, il nostro teologo si chiede subito se il *non-essere* che dobbiamo dire del Padre in rapporto al Figlio, così come del Figlio in rapporto allo Spirito Santo, etc. etc., sia lo stesso che, a partire da Aristotele, si sarebbe ritenuto di dover predicare di ogni determinatezza di fatto esistente – *in primis*, in base al *nomos* costituito dal principio primo: quello di *non-contraddizione*, tematizzato dallo Stagirita nel quarto libro della *Metafisica.*

Ai suoi occhi, appare evidente: non può trattarsi dello stesso *non-essere* che diciamo delle cose tutte; perché il *non-essere relativo* chiamato in causa dalla Trinità, oltre ad esprimere in modo *assoluto* la sussistenza distinta di ciascuno dei Tre, sembra muoverci anche «all'intuizione, fondata sull'evento della rivelazione, di un *non-essere relazionale*» (*ibid.*).

Ma qui la questione si complica. E va dunque trattata con prudenza e circospezione.

Il nostro, infatti, si riferisce a un *non-essere relativo* che «starebbe di casa, seppure con una sua peculiare formalità, anche *in divinis*, e non solo, dunque, a livello delle cose finite e create» (*ibid.*).

Sin qui, Coda sembra voler proiettare nella vita intradivina quello stesso *non-essere relativo* che, in questo mondo, di ogni cosa, sembrerebbe destinato a dire il suo semplice "mancare" di quel che la medesima di fatto non-è, e che, in quanto tale, non potrà che essere *altro* da essa; sì che, a venire accolto *in divinis* sembri da ultimo quello stesso *non-essere* che, sempre in questo mondo, si fa perfetta nonché intrascendibile testimonianza dell'irrevocabile "esclusione" operata da ogni cosa nei confronti di tutto il cosiddetto "altro da essa".

Ma poi il nostro rivendica comunque una *sua irriducibile specificità* – evocando per ciò stesso il suo configurarsi, piuttosto, come un vero e proprio *essere-relazionale*. E non come un semplice *relativum*. Stante che, in Dio, quel che *non*-è il proprio altro, non è neppure inferiore alla somma di sé e del proprio altro – come già sapevano bene sia Agostino che Tommaso.

Il fatto è che, però, questa stessa "differenza", ossia la differenza tra il *non-essere relativo* e quello *relazionale*, non appena istituita, sempre nel testo di Coda, sembra tornare immediatamente a sfumare – infatti, poche righe più in là il teologo piemontese fa 'stranamente' riferimento alla *positività* di questo *non-essere* relazionale.
L'equivoco si fa insomma radicale; perché è proprio il *non-essere relativo* tematizzato da Platone nel *Sofista*, a costituirsi *in primis* come eminentemente "positivo".
Infatti, se, per il fondatore dell'Accademia, il *me on* deve lasciarsi trasfigurare nella figura dell'*eteron*, ciò lo avrebbe anche obbligato a riconoscere che lo si sarebbe per ciò stesso dovuto intendere come un "positivamente *altro*".
Ma in che senso, allora, il farsi "relazionale" (*in divinis*) da parte del non-essere "relativo", sarebbe caratterizzato dalla sua *positività*? Stante che, proprio la "positività" dell'esser-altro, avrebbe finito per determinare la forma escludente e "violenta" caratterizzante di fatto ogni *relazione* intra-mondana.
La questione è cruciale.
E Coda lo capisce molto bene. D'altro canto, è proprio in questa prospettiva che l'ambiguità della sua soluzione diventa segno di grandezza, e non di imprecisione; o di debolezza.
Il fatto è che il nostro teologo giunge proprio così alla illuminante esplicitazione della paradossalità cui saremmo tutti sempre invitati a guardare; e che siamo soprattutto invitati ad accogliere e far risuonare in ogni personale e concreta dinamica esistenziale.
Certo, se il Padre non è il Figlio, anch'esso non potrà che essere "positivamente altro" da quest'ultimo. Proprio questo ci dice infatti che si tratta di due Persone, in tutto e per tutto analoghe a quelle di cui è popolato il mondo intero – non a caso, il Dio dei Vangeli si sarebbe fatto "uomo" sino-in-fondo in Gesù. Sperimentando su di sé, o meglio sul proprio corpo, gli effetti più violenti ed ingiusti dell'*alterità*. Anzi, della *positiva alterità*.
L'esser altri, ognuno dal proprio altro, implica infatti, per ognuno di noi, che l'*altro* ci sia originariamente "nemico". Perché la sua positività esclude sempre quella degli altri; vietando a quest'ultima di "essere" là dove la prima si costituisce come tale.
Questo, dice *ogni distinzione nel mondo della finitezza*: che ognuno, già per il suo semplice esistere, toglie all'*altro* innanzitutto la semplice possibilità di essere là dove lui stesso esiste. E per ciò lo esclude dal proprio orizzonte di appartenenza – sì da ritrovarsi costitutivamente condizionato dalla sua positività, che sarà quindi destinata a disegnare un impervio confine superabile o violabile solo per *sostituzione*. Ossia, in virtù di una inaccettabile *hybris.*
Eccola, dunque, la forma caratterizzante il *non-essere relativo* che "ci relazionerebbe" tutti, sia pur *per esclusione*. D'altronde, anche l'*esclusione* è una forma di *relazione*. Fermo restando che l'esclusione può anche farsi *esclusione attiva*, là dove l'altro si proponga di *sostituirsi* a quello che comunque lo esclude. Anzi… essa si fa attiva, comunque; perché nessuna determinatezza si limita a stare là dove sembra destinata ad essere; stante che l'esistere è *originariamente dinamico*; e quindi mette in gioco continui processi di *esclusione attiva*.
Questa, la condizione che tutti ci accomuna; e che ci mette in relazione gli uni con gli altri all'insegna di una vera e propria *guerra originaria di tutti contro tutti.*
Questa, insomma, la condizione che l'*agape* testimoniata da Gesù avrebbe messo radicalmente in scacco; ferendola con l'unica spada capace di infrangere la forma

relazionale da essa medesima, peraltro, resa in qualche modo effettuale (cf. *Mt* 10,34).
Ma, è anche evidente che la spada usata da Gesù per rompere e ferire questa forma relazionale non avrebbe potuto "dividere" così come divide, di fatto, la forma relazionale da essa appunto colpita e messa in scacco.
Da ciò la possibilità di cominciare a disegnare l'inedito senso della *positività* con cui Piero Coda sembra voler comunque qualificare il "non-essere relazionale" *in divinis*.
Un senso che, se per un verso implica sicuramente la messa in scacco della *positività relazionale di tipo escludente*, per un altro verso non può sicuramente *risolversi in una sua semplice e astratta esclusione*. Ossia, non può astrattamente *contrapporsi* alla medesima. E dunque non può "escluderla".
Non a caso, la divinità di Gesù non avrebbe in alcun modo "escluso" e sostituito la sua umanità – perciò effettivamente e radicalmente patita da Cristo sino alla morte in croce.
Ecco, la sfida con cui l'ambiguità della riflessione giustamente sviluppata in *Dalla Trinità* ci costringe a fare i conti.
Coda ci costringe cioè a cercare di capire cosa possa voler dire *trasfigurare*, in conformità all'*agape* testimoniata da Gesù, la "relazione" caratterizzante la finitezza e la creaturalità in quanto tali. Cosa possa voler dire *trasfigurarla*, *senza escluderla*; perché *se la si escludesse*, si finirebbe per confermarne la sua intrascendibilità. Ossia si *negherebbe* il suo stesso costituirsi come "trasfigurazione" della medesima.
Quella su cui dovremmo tutti cominciare a riflettere è peraltro una possibilità che, proprio a partire dalla rivelazione e dalla testimonianza di Gesù, chiama in causa gli esseri umani *anche a prescindere dalla loro fede*.
E li chiama in causa, già per il semplice fatto che, nella forma *escludente* dell'esistere, non si riesce a rendere in alcun modo ragione dell'*identità* che ogni "relazione" sempre anche dice. Stante che, nell'esclusione reciproca, i distinti dicono comunque una *koinonia* che, dalla forma dell'*esclusione*, viene di fatto semplicemente "esclusa".
Un'*identità* la cui presenza i distinti avvertono con forza; pur non riuscendo a darle un volto. Pur non riuscendo, cioè, a riconoscere la sua *specifica determinatezza*. Neppure guardando al suo semplice non-poter-essere una determinatezza.
D'altro canto, anche questo *non-essere una determinatezza*, sempre nell'universo della determinatezza (cioè della forma mondana dell'esistere), dovrebbe presentarsi come *eteron*… cioè come altro dalla determinatezza, e dunque come *esso medesimo determinato*. Dovrebbe… , per l'appunto, là dove l'*eteron* disegnasse davvero la forma trascendentale del *non-essere*.
Ma, evidentemente, così non è – come ci dice appunto l'ontologia trinitaria!
Ecco perché, quello di confrontarsi con l'ontologia trinitaria, si profila come un compito ineludibile per ognuno di noi, credenti o non credenti che si sia. E lo è davvero che lo si sappia o meno.
Ma è possibile diventarne consapevoli solo a condizione che si cominci a capire che il *non darsi mai come "un altro"* da parte dell'*identità* – la stessa che ogni *esclusione* comunque chiama in causa –, dice che, evidentemente, quella dell'*esclusione* non è affatto l'unica forma di "relazione" concretamente possibile.
Dice, cioè, quello che proprio l'esperienza di Gesù sarebbe riuscita a "farci toccare con mano" grazie all'esemplarità di una testimonianza assolutamente inequivoca-

bile. Dice, in sostanza, che l'Uno non può essere risolto in 'qualcosa' che starebbe – e non può esserlo, per nessuna ragione! – al di là dei molti. Perché l'Uno si presenta *ai* e *nei* molti; ce lo ha mostrato la vicenda di Gesù. È accaduto. E tutti possiamo riconoscerlo, credenti e non credenti. Questo, il punto.

Perciò sarebbe ora che la teologia abbandonasse ogni inutile timidezza – come dimostra di saper fare Piero Coda –, e rendesse edotta la filosofia del fatto che "solo" nell'orizzonte di una autentica ontologia trinitaria le sue (della filosofia) questioni possono trovare una possibilità di comprensione che non ci costringa a perpetuare l'impropria oscillazione tra immanenza e trascendenza. Come dire: o l'Uno origine dei molti, oppure l'originarietà dei molti (o Schelling-Hegel o Derrida, potremmo anche dire, per farla breve).

No… l'ontologia trinitaria elaborata da Piero Coda ci fa comprendere che, se, per un verso, entrambe soluzioni appena ricordate sono aporetiche, e dunque non risolvono affatto i problemi di cui vorrebbero costituire la soluzione, per un altro verso, è proprio nella corretta strutturazione di un'aporia originaria come quella di cui si sarebbe fatta "divina" espressione il *mysterium trinitatis* (la stessa che, sola, può costringere entrambe le soluzioni appena indicate a rivelarsi "aporetiche" – in quanto tratte nel vortice di un dinamismo infinito come quello caratterizzante la sua stessa invincibile ma insieme *agapica* potenza), che le cose tutte possono riconoscere la propria "amorevole" e cioè *libera* condizione di possibilità. Che tutte le fa essere, quindi, nonostante l'*impossibilità* di cui le medesime si costituiscono appunto come originaria e perfetta manifestazione.

Un'impossibilità costituita innanzitutto dal fatto che quel-che-è, in ogni caso, sempre anche "non-è". Non essendo affatto, "ciò-che-è" (ovvero, la *realitas*), quella realtà escludente e violenta che nella medesima viene comunque a determinarsi, e, per ciò stesso, ad "essere".

Insomma, "impossibile" è l'*essere* di cui ogni cosa si fa originaria e de-terminata manifestazione; un "essere" che, di ogni cosa, non può che dire il suo (sempre della realtà di cui esso dice l'essere) potersi costituire solo nella forma determinata e limitata che implica necessariamente l'*esclusione* dell'*altro*-da-sé. Ma che, proprio in questo modo, sancisce nello stesso tempo l'impossibilità di una *identità* come quella che, sempre per tale relazione, viene comunque a costituirsi… pur non riuscendo a determinarsi come dovrebbe (in virtù della forma necessariamente *escludente* propria di tutto quel che "è"… che "è" sempre e comunque nella forma determinata propria di ogni "esistente").

Ecco perché l'essere finito con cui abbiamo sempre a che fare è quello che, in quanto *impossibile* (*impossibile* essendo lo stesso costituirsi dell'*identità* che ogni relazione chiama comunque in causa), "non-è". E che "non-sia", d'altro canto, lo dice *in primis* lo stesso messaggio evangelico; lo dice innanzitutto invitandoci a rompere tutti i legami fondati su quel "negarsi reciproco" che continua ad escludere tutto quel che si costituisce come *altro* (*eteron*) dal proprio altro (ossia, come "positivamente" altro da quest'ultimo). E dunque implica una violenza che sta a fondamento di ognuna delle determinate forme di pre-potenza che chiunque potrebbe estrinsecare anche per un semplice atto volontario e libero.

Il Vangelo ci invita a rompere tutti questi legami (in virtù dei quali, a costituirsi, è appunto l'*impossibile*), perché quel che viene da essi fatto esistere, in verità, non-esiste. O perlomeno, non dovrebbe esistere. Essendo la sua (di quel da essi viene

comunque fatto esistere) stessa verità – ciò che chiamiamo Dio – a dirci che esso "non-è". Senza peraltro escluderlo; così come dovrebbe fare, invece, qualsiasi positività in virtù del *non-essere relativo* che di fatto realizza la sua originaria determinatezza.

Perciò quello testimoniato da Gesù è un *Dio che dice amore*[1].

Perché *non-esclude* quello di cui pur sancisce il "non-essere". Di cui dice cioè il *non-essere*, pur consentendone di fatto – e del tutto gratuitamente, cioè *amorevolmente* – l'esistenza.

Anzi, consentendo finanche il realizzarsi e il compiersi, per mano di quello stesso esistente da lui amorevolmente fatto essere, della suprema ingiustizia; nella forma dell'esclusione operata dall'uomo nei suoi confronti. Non a caso, «solo di fronte a Lui sarebbe diventata praticabile una chiusura all'amore di Dio tale da far sperimentare il non senso del proprio esserci» (p. 569).

Solo per questo, nella logica istituita dalla dinamica trinitaria, Piero Coda può vedere il costituirsi di qualcosa che, agli occhi di un "logos" *umano, troppo umano* (come quello in virtù del quale, solamente, ci è dato comprendere le cose), sembra non poter rappresentare che l'*absurdum* più radicale – sì che, dal punto di vista del principio sul quale questo stesso *logos* appare di fatto fondato, esso non possa che essere *semplicemente* "creduto" (ossia, assunto come *vero* solo "per fede").

Per questo Piero Coda può riconoscere che i Tre – quelli che dicono, *distintamente*, lo stesso Dio – sono se stessi, pienamente se stessi, solo nel donarsi, *in toto*, ognuno al proprio altro, secondo una "reciprocità" come quella che, sola, rende sperimentabile «il vertiginoso annullamento di sé come amore, attraverso cui, *solamente*, si è pienamente inseriti nella vita trinitaria» (p. 571).

D'altro canto, stando alla logica che è a tutti familiare, si dovrebbe piuttosto dire che, il darsi totale all'altro, comporta necessariamente una radicale rinuncia ad essere se medesimi – in perfetta conformità, peraltro, con quella logica dei vasi comunicanti che caratterizza, di fatto, ogni *relazionalità* intra-mondana.

Solo alla luce della Trinità, dunque – ecco la sfida di cui dovremmo farci tutti finalmente carico –, possiamo sforzarci di rendere ogni nostra azione fedele immagine, paradossale ma insieme rigorosa, di una trasfigurazione del *nihil* puramente privativo in *nihil amoris*, analoga a quella che solo Dio avrebbe potuto disegnare quale condizione di possibilità per ognuno dei "doni" che, finanche nella nostra imperfetta esistenza, talvolta riescono a farsi miracolosamente esenti da qualsiasi forma di "alienazione".

A farci carico di questo "impossibile" compito ci invita dunque questo straordinario volume di Piero Coda; e forse proprio a partire dalla semplice consapevolezza che solo l'*impossibile* un Dio avrebbe potuto chiamarci a "fare". Stante che, al "possibile" ci costringe a guardare da sempre (in piena autonomia) già il nostro fragile *logos*.

1) Come recita il titolo di un meno recente, ma ugualmente bellissimo, libro di Piero Coda, edito sempre da Città Nuova nel 2007.

Pensare dalla Trinità

*di ADRIANO FABRIS**

Che cosa può dire a chi fa filosofia la ripresa sempre più forte, su di un piano teologico, della problematica trinitaria? In che modo, cioè, un pensare "sulla" Trinità, "nella" Trinità, "a partire dalla Trinità" può sollecitare anche la ricerca filosofica, fino a trasformarne orizzonte e prospettive? Perché questo è il punto; questa è la realtà delle cose: la riflessione teologica è in grado d'indicare nuove sfide alla stessa filosofia. Lo mostra con chiarezza il libro di Piero Coda significativamente intitolato *Dalla Trinità*.

Non basta infatti, né è possibile in ambito teologico, pensare unicamente "sulla" Trinità, facendo dell'evento un puro e semplice oggetto di ricerca. Si tratta di un approccio riduttivo, se non addirittura destinato al fallimento. Giacché, se si vuol pensare in maniera adeguata una relazione, non è possibile fissarla. Alla relazione si partecipa; una relazione la si vive. E dunque è necessario, per esercitare l'umana capacità di approfondimento razionale, intraprendere un'altra via, adottare un altro *méthodos*.

Coda lo fa coerentemente, fin dal titolo scelto per il suo libro. La dinamica trinitaria, infatti, può essere individuata solo facendo in modo di relazionarsi a questa relazione; solo facendo in modo, cioè, che questa relazione emerga attraverso la relazione stessa che a essa ci lega, e a cui, riflessivamente, riconosciamo di essere legati. Perché, appunto, quella trinitaria è una relazione che, ancora una volta, neppure come relazione può essere definita e fissata. Si tratta infatti di una relazione che, proprio nel suo riconfermarsi come relazione, si apre ad altro. Essa cioè si riconferma nel suo espandersi. È relazione generativa. E, appunto per questo, è generazione buona.

Su tutto ciò Coda riflette in maniera intensa e lucida. Il problema – affrontato sullo sfondo della storia della teologia e attraverso l'approfondimento di alcuni momenti significativi del pensiero occidentale – è anzitutto quello del *méthodos*: dell'accesso corretto e valido alla problematica trinitaria. Si tratta di una questione che mette subito in gioco un'azione di coinvolgimento che interessa l'essere umano: dal momento che ogni "discorso sul metodo" non può che muovere da una dimensione antropologica. Ma l'antropologia, qui, può essere adeguatamente sviluppata solo se chi la sviluppa si riconosce preso nella dinamica stessa che la Trinità realizza ed esprime. L'antropologia, in altre parole, richiede una nuova ontologia. Che il pensiero moderno – come sempre Coda mostra – non è stato in grado fino in fondo di elaborare.

È necessario invece cambiare linguaggio. È necessario elaborare categorie adatte a esprimere quell'essere relazionale che nella Trinità si manifesta, e che emerge dalla sua dinamica buona di generatività e di espansione. Infatti il linguaggio dell'unità della sostanza/natura divina e della distinzione fra le persone era in grado di dar ragione di questi temi solo assumendo una particolare prospettiva dell'essere uno di Dio, da un lato, e della distinzione e comunione, dall'altro, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

* Prof. ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Pisa.

Ecco allora che diviene opportuno, riprendendo e rilanciando la migliore riflessione novecentesca, ripartire dal pensiero dell'unità relazionale, al pari inclusiva ed effusiva. Detto in altre parole: bisogna riprendere le mosse dal duplice tema dell'unità "di" e "in" Dio. Ciò va compiuto a partire da quella dinamica di manifestazione e di esperienza relazionali che, in un linguaggio teologico, può essere chiamata la "logica della rivelazione". Ma lo si deve fare evitando di ricadere, una volta di più, nelle trappole di un linguaggio oggettivante, il quale trasforma la relazione stessa, considerata nella sua propria dinamicità, in ipostasi.
A tal fine, per elaborare questi pensieri, è la tradizione del pensiero cristiano che viene in aiuto: nella misura in cui essa incrocia il linguaggio dell'essere e quello della persona. Ma l'aiuto può venire, nell'ottica di tale tradizione, solo se questo linguaggio, proprio in ragione del suo duplice registro, è restituito alla dinamicità effusiva che ne costituisce la ragion d'essere. Il nome di questa dinamicità effusiva e buona – che è buona proprio perché è effusiva, e che come tale si autoconferma e si annuncia nella sua capacità coinvolgente – è *Agape*. L'Agape è espressione di questo processo, considerato nella sua unità; è il fondamento che rende possibile ripensare l'ontologia; è l'unità di misura a partire da cui giudicare i vari tentativi di sviluppare quest'indagine e di dirla da parte dell'essere umano; è – infine – il modo in cui si può giustificare il tentativo umano di pensarla e di dirla. Appunto nella prospettiva di un coinvolgimento relazionale sempre più profondo.
Coda sintetizza questa reciprocità agapica, attraversata e resa possibile dalla libertà, enunciando una tesi che corona la grande ricerca contenuta nel suo libro. Essa recita: «il darsi sino in fondo (*eis telos*), al Padre e agli uomini, del Figlio/Logos incarnato sulla croce e nell'abbandono, giungendo a sperimentare la morte, e il riceversi di ritorno dal Padre mediante l'effusione escatologica dello Spirito Santo nella risurrezione, è espressione nella carne dell'uomo dell'Agape che è Dio nel dono reciproco e pericoretico di Sé delle tre divine Persone, che gratuitamente coinvolge, nella corrispondenza libera della fede a questo dono, le persone create che, in Cristo, rispondono al dono del Padre mediante lo Spirito Santo nella dedizione reciproca le une verso le altre» (p. 560). Per esprimerci in altro modo: la "centratura cristologica", qui chiaramente all'opera, rappresenta la condizione di quel legame nella distinzione che costituisce la prospettiva metodologica e ontologica di qualsiasi discorso trinitario.
A partire da un tale esito dell'indagine, allora, possiamo riproporre le domande formulate all'inizio. In che modo, chiediamoci di nuovo, lo specifico approccio del libro, e la problematica cui esso dà espressione, è in grado di offrire decisiva ispirazione anche all'indagine filosofica? Ho cercato fin qui, come si sarà notato, di evitare per quanto possibile l'uso di quelle categorie teologiche che, in bocca di chi pratica filosofia, suonano per lo più come una debole imitazione. Infatti sono convinto che il discorso sviluppato sul terreno della teologia, nonché le difficoltà e le sfide che esso è chiamato ad affrontare, possano essere utili anche alla riflessione filosofica soprattutto se vengono mantenuti distinti i rispettivi campi d'indagine e gli interessi diversi che sono propri delle due discipline.
In questo modo può emergere con chiarezza, se si segue l'approccio filosofico, che la questione del ripensamento di una relazione che non sfoci in un esito omologante, il rispetto di una dinamica che non venga tradita in ulteriori forme di oggettivazione, il mantenimento di un legame che non annulli le differenze sono tutti

temi sui quali anche la filosofia del Novecento si è soffermata, cercando soluzioni adeguate e condivisibili. Ecco perché una ricerca come quella elaborata da Coda può essere un'utile verifica e costituire una vera e propria apertura di orizzonti nei confronti di ciò con cui la filosofia stessa intende fare i conti. Questo vale anzitutto su di un piano metodologico: in quanto, come dicevo all'inizio, un pensiero della relazione non può essere svolto che a partire dalla relazione stessa e mostrando come solo nell'ambito di un'esperienza della relazione esso ricavi la propria legittimità. In sintesi: non si può più, solamente, "pensare su", ma bisogna "pensare in". E si può "pensare in" solo se si pensa "a partire da".

Ciò che ne consegue è qualcosa, di nuovo, che risulta oggi indispensabile sia su di un piano filosofico che su di un terreno teologico. Lo mostra lo stesso Coda nelle pagine finali del suo libro. Si tratta del fatto che, allo stesso modo in cui la riflessione teologica sulla Trinità sfocia anche in una testimonianza di essa, così la ricerca filosofica sulla relazione generativa e coinvolgente, cioè sulla relazione buona, non può che condurre a una messa in opera di quest'esperienza relazionale. Proprio per l'intimo legame di teoria e pratica che è necessario alla filosofia, se essa vuole svolgere adeguatamente il proprio tema. E che richiede che anche quest'indagine si configuri, in ultima istanza, come un atto testimoniale.

***De Trinitate*. In dialogo con Piero Coda**

*di VINCENZO VITIELLO**

Ouk hymeís me exeléxasthe,
all'egò exelexámen hymâs (*Gv* 15,16)

1. *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, il libro in cui Piero Coda presenta l'esito ultimo della sua meditazione teologico-filosofica, è una "enciclopedia". E non perché raccoglie un materiale imponente: dalla storia sacra, Antico e Nuovo Testamento, alla storia dei Concili e delle Chiese cristiane; dalla discussione su politeismo e monoteismo, che coinvolge il problema della distinzione tra unità e unicità di Dio, all'analisi della differenza del monoteismo trinitario cristiano dal monoteismo ebraico e da quello islamico; dalla riflessione sul rapporto tra la Trinità "in sé" e la Trinità in rapporto all'uomo e alla storia, all'esame, condotto sul doppio registro della teologia e della filosofia, dei concetti di "sostanza", "accidente", "relazione", "qualità", "essere", "nulla", "divenire"…; il tutto ripartito in sezioni, capitoli, paragrafi, quadri sinottici, secondo un rigoroso *esprit de système*: questo riguarda l'aspetto esteriore dell'opera, che non si può, né si vuole certo sminuire, considerato il lavoro richiesto da tale sistemazione, ma che resta pur sempre secondario rispetto al "contenuto" del libro. È un'enciclopedia nel senso più originario dell'espressione: è una *en kýklo paideía*. *Paideía*, perché nata, lo si avverte anzitutto nella scrittura, nelle aule dell'Università – quelle, in particolare, dell'Istituto Universitario Sophia, da Coda diretto, del quale Istituto questo volume è il primo di una nuova Collana significativamente intitolata "*Per*-corsi di Sophia" –; *en kýklo*, perché nell'esperienza dell'autentico insegnare la parola, pronunciata per *educere* istruendo, flette il pensiero dell'insegnante su di sé, torna ad essere domanda, che interroga anzitutto chi la proferisce. Ma è una *en kýklo paideía* soprattutto perché muove dalla Trinità ed alla Trinità ritorna, "passando" per l'uomo. E qui l'"enciclopedia" si congiunge con la "biografia". Il pensiero teologico-filosofico di Piero Coda, infatti, ha avuto ed ha come suo motivo iniziale e meta il *Deus Trinitas*. Il circolo di questa *paideía* si è nel corso degli anni sempre più ampliato ed approfondito: da *Evento pasquale Trinità e storia* (1984), a *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel* (1987), a *L'Altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov* (1998), a *Il Logos e il Nulla* (2003), prima sintesi speculativa del sua teologia trinitaria. Ampliandosi, la distanza tra la fine e l'inizio, tra escatologia e protologia, si è fatta sempre più intrinseca alla Cosa, alla *göttliche Sache*, giacché nella Vita Intratrinitaria si è inserita la storia dell'uomo, degli uomini. Ed è questo che il sottotitolo del libro sottolinea: *L'avvento di Dio tra storia e profezia*. La storia, la storia degli uomini, non è solo dell'uomo; insieme, e più profondamente, è di Dio. Dio stesso è "storia". Storia della "salvezza" dell'uomo, che è la storia di Cristo, del Figlio di Dio che s'è fatto uomo. E perciò profezia, in duplice senso: paolino, in quanto Parola proferita per l'uomo, per l'edificazione dell'uomo, della

* Prof. di Filosofia della storia presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

comunità umana, della *ekklesía*; ma non meno nel senso di Parola che pre-dice, di Parola che anticipa il futuro non catturandolo, ma nell'attesa "paziente" del dono della Vita. Coda cita il *Grundsatz* di Rahner: «la Trinità economica [quella che si rivela nella storia, nella *oikonomía* della salvazione dell'uomo] è la Trinità immanente [Dio in sé], e viceversa» (p. 89). In questione è il "viceversa" (pp. 88-89). Perché, se nell'unità Dio-uomo la "differenza" s'impone, e questa non può non "toccare" anche la Trinità immanente, Dio "in sé", il *Deus Trinitas*, e invero non solo il rapporto tra Padre e Figlio, ma altresì il Figlio stesso, insieme Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, il pericolo è che la differenza cancelli se stessa nel "ridurre" la Trinità immanente alla economica: Dio alla storia degli uomini – com'è accaduto nell'età moderna, età della secolarizzazione compiuta –. Su questo complesso tema dell'identità-differenza nella Vita intradivina in sé e nel rapporto con la storia umana, si è sviluppata la riflessione teologica di Piero Coda.

2. Mi soffermerò sui quattro punti fissati nell'Introduzione dell'ultima sezione del libro, dedicata a "Unità e Trinità di Dio", ovvero: "Come in Cielo così in Terra", e cioè: 1) il concetto di persona; 2) l'articolazione del linguaggio trinitario e il concetto positivo di non-essere in quanto non-essere relazionale; 3) l'ontologia della libertà nell'orizzonte trinitario; 4) il "luogo" della teo-logia cristiana – senza però rispettarne la successione dettata dall'autore – per seguire liberamente il corso dell'argomentazione.
Comincio dal quarto punto, che tocca la questione a mio avviso preliminare: il «luogo di istituzione, di esperienza esistenziale e di risoluzione intellettuale», ch'è proprio della teo-logia (p. 513). Questa definizione, che lega vita e riflessione, mi ha riportato alla memoria l'etimologia di *ánthropos* ("uomo", in italiano) dettata dalla fertile fantasia di Platone: deriverebbe, questa parola, dalla contrazione di *anathrôn hà ópope*: «colui che riesamina ciò che ha visto»[1]. L'*anathreîn*, il riesaminare, il riflettere, il piegarsi su di sé, sul proprio "passato" naturale prima che storico, è dunque ciò che distingue l'uomo dall'animale; il vedere, invece, ciò che lo assimila all'animale. L'umano è dunque uno scarto, una "differenza"; ma una differenza che si flette su di sé, che torna indietro, su ciò che ha visto e sul vedere, sulla propria natura di vedente. Il vedere è insieme primo e ultimo, ché non si riflette se "prima" non si è visto. Ma questo "prima" è solo per il "dopo" della riflessione. Nel linguaggio di Hegel: il presupposto (*das Vorausgesetzte*) è tale per il posto (*das Gesetzte*)[2], ovvero, il vedere è tale per la riflessione. Il "primo" è l'"ultimo". Questa conclusione non toglie la premessa, ché il posto è solo per il presupposto, la riflessione solo per la visione, per l'aver visto. È palese: il circolo della riflessione non è la soluzione del problema, è il problema. C'è da chiedersi, infatti, cosa muova la ri-flessione, cosa la spinga a tornare indietro sulla visione: la visione stessa, o altro? E la visione, che è comune, come si è osservato, all'animale e all'uomo, è solo "natura", vita inconscia, immediata, animalità pre-umana, o in essa v'è "altro"? Quell'"altro" che attira lo sguardo a volgersi indietro, a flettersi

1) Cf. Platone, *Cratilo*, 399c.
2) Cf. G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M. 1969, in particolare cf. II, pp. 24-35.

su di sé, quell'altro che pro-voca, chiama fuori la riflessione? Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si pone questa domanda – e risponde: «la vita rinvia (*verweist auf*) ad altro da ciò che è, alla coscienza»[3]. Qui, ciò che attrae la riflessione: la vita, la vita "naturale", immediata e inconscia, è nel profondo più che vita naturale – immediata e inconscia – ma questo "più" non è altro che coscienza, riflessione. Nella risposta alla domanda, Hegel perde la profondità della domanda, in quanto riduce quanto è "prima" della riflessione a ciò che la riflessione porta a evidenza. Qui davvero il presupposto è solo un posto. La ricchezza del "passato" (del "prima") appena affermata è perduta. Nella visione hegeliana del mondo il "passato" è schiacciato sul presente, il "prima" sul "dopo". Nella visione cristiana del mondo, per contro, il passato ha in sé una riserva d'essere che il presente e il futuro mai non esauriscono. E ciò perché il mondo, nella visione cristiana, è "creato". E nel creato risplende la *dóxa theoû*, la Gloria del Creatore. Pertanto nel volgersi indietro alla "natura", alla "vita immediata", la riflessione è attratta da quel "più" che è nella natura stessa, e non nella riflessione, e che la riflessione può solo cercare e trovare in ciò che è "prima" e "più" di lei. Ma la riflessione non ha occhi per vedere la *dóxa theoû*; lasciata a se stessa vede "natura" e non "creatura". Il Passato deve, allora, superare se stesso, deve farsi presente. Presente nel tempo. Deve staccarsi da sé, *kenotizzarsi*. Perché gli uomini possano "avvertire" in ciò che si vede, quel che non si vede, *tà aórata* (*Rm* 1,19-21).
Ancor qui il pensiero teologico cristiano si trova accanto Hegel, per il quale il Padre è Padre "per" il Figlio, "in vista" e "in virtù" del Figlio, che è l'atto del Padre, la sua *enérgheia*. Il Padre è pura, astratta potenza "prima" e "fuori" del Figlio. Il filosofo "ripeteva" Agostino, il più grande tra i pensatori trinitari, che nel *De Trinitate* aveva scritto: «*a Patre et Filio missus est idem Filius*»[4]. La Trinità manda il Figlio. Cosa di vero, di profondamente vero v'è in questa affermazione? Il superamento della concezione dell'essere come *ousía*, sostanza, nel pensiero dell'essere come relazione, come movimento, autotrascendenza. E se essere dice *ousía*, allora relazione è non-essere: ma "non-essere positivo".
Rapportare Hegel a Agostino è importante non solo perché mette in luce la radice teologica "cristiana" del concetto del "non-essere positivo", relazionale, e quindi dell'ontologia moderna del divenire e della libertà (Schelling, oltreché Hegel), ma soprattutto perché consente di individuare i limiti della "ripresa moderna" della riflessione trinitaria (da Hegel a Barth, da Schelling a Rahner). Ché in Agostino, se non in primo piano, certamente, nelle pieghe del suo discorso, è presente il pensiero che nella Trinità il Padre è anche oltre la Trinità. Siamo qui davvero davanti ai *báthe toû theoû*, agli abissi del *Deus Trinitas*. È un punto su cui è necessario fermarsi.

3. Nel *De Trinitate*, affrontando il gran tema della differenza del Figlio dal Padre nella loro unità, Agostino precisa, anzitutto, che il Figlio è co-eterno al Padre; "generato" sì, ma nell'eterno. Lo esige il concetto stesso della Monotriade divina: se il Figlio non fosse coeterno al Padre, vi sarebbe un tempo aionico, nel quale il Padre

3) Cf. Id., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1954, p. 138.
4) Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, II 5.9.

non sarebbe stato Padre; nel quale il Padre non sarebbe stato relazione; nel quale il Padre sarebbe stato pura sostanza, irrelata e inerte *ousía*. Ma se non il "tempo" segna la differenza tra il Padre e il Figlio, dove, e in che questa differenza? Non certo nell'assenza nel Padre degli attributi essenziali del Figlio: sapienza, potenza, giustizia, bontà…; fosse così, il Padre non avrebbe essenza, sarebbe nulla. Nulla, e cioè: non il "non-essere positivo" che è proprio dell'essenza relazionale della Vita intratrinitaria, il reciproco "essere-per-l'altro" che è proprio delle Persone della Trinità, bensì un puro Vuoto, laddove il Padre è, per definizione, pienezza, *hyperoché*, sovrabbondante dono di sé, *agápe* infinita. Se dunque il Padre è, in sé, tutto quanto è proprio del Figlio, «*unde ergo maior Pater*?»[5]. Agostino riprende in forma interrogativa l'affermazione di Gesù: *ho patèr meízon moú estin* (*Gv* 14,28), e risponde, richiamandosi ad Ilario, che nella perfezione della Trinità vanno distinte l'infinità del Padre, la forma del Figlio (immagine del Padre), la fruizione dello Spirito (il reciproco donarsi delle Persone della Trinità[6]).

Nel Figlio, dunque, prendono forma, e cioè si es-pongono, si pongono fuori, si distinguono, quelle perfezioni che sono tutte "in uno" nel Padre, che è la *perfectio* del Tutto che è Uno: Infinito, perché non ha le imperfezioni della finitezza, delle finitezze, che anche quando "in sé e per sé" *perfectae*, compiute, sono *imperfectae*, essendo ciascuna, nella "sua" finita perfezione, manchevole delle perfezioni di tutte le altre. Nella Perfezione del Figlio sono tutte le imperfette perfezioni della Totalità che non è *Hén*, ma *Hén-pánta* – per esprimerci nella lingua di Plotino[7] – : non Uno, ma Uno-molti. Ma questa "imperfetta Perfezione" è condizione perché dall'Infinità del Padre si passi alla finitezza finita del mondo, *a Hèn kaì pánta*: è la condizione di possibilità della creazione. Commentando il Prologo giovanneo, Coda ricorda il terzo versetto: *pánta di' autoû eghéneto, kaì chorìs autoû eghéneto oudè hén* – tutte le cose furono fatte attraverso lui (il *Lógos*), e nessuna fu fatta senza di lui – e scrive: «L'affermazione è lapidaria, ma lascia intendere che l'autoespressione di Dio in sé, nel *Lógos*, è la condizione dell'espressione di Dio anche "fuori di sé" (per dir così), nella creazione» (p. 306). Quel "ma" mi sembra tradire la preoccupazione di Coda, che si attribuisca al *di' autoû* un'autonomia eccessiva. Perché – questa la critica che viene naturale muovere all'attribuzione dell'opera della creazione al Figlio –, se è vero che il mondo è opera del Figlio, in quest'opera è il Padre stesso che opera. Quel che s'è detto per la missione del Figlio, e cioè che non il Padre manda, ma la Trinità, vale anche per il Padre, e cioè: non il Figlio crea, ma attraverso il Figlio la Trinità. Vera, questa conclusione – ma parziale. Il *di' autoû* dice dell'altro ancora sul *Deus Trinitas*, che non la semplice compresenza di Padre e Figlio nella Trinità. A pensare quest'"altro" Agostino ci invita, là dove scrive, e l'esempio è felice: «si chiama immagine la tela e ciò che è dipinto sulla tela, ma è a causa della pittura che la ricopre che è chiamata immagine anche la tela»[8]. E cioè: si chiama "creatore" il Padre e il Figlio che crea; ma, come la tela, che sottostà alla pittura, è "altra" dalla pittura, così il Padre, che crea "attraverso" il Figlio, è

5) *Ibid.*, VI, 3.5.
6) *Ibid.*, 10.11.
7) Cf. Plotino, *Enneadi*, V 1,8.
8) Cf. Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XV 23.43.

altro dal Figlio. Nella Trinità, nel positivo non-essere della relazione intratrinitaria, il Padre è anche "oltre" la Trinità, anche "oltre" il reciproco donarsi delle Persone della Trinità. Senza questa oltranza, l'opera del Figlio sarebbe necessaria, sarebbe l'esecuzione di un disegno e non una scelta, non un atto di libertà. Il Figlio, che ha creato il mondo per sua scelta – e cioè nella differenza dal Padre, differenza che è nell'essenza stessa del Padre –, il Figlio, dicevamo, è immagine del Senza-immagine, "forma" dell'In-forme, ed insieme è l'immagine-modello dell'immagine-uomo. Il mondo creato, come l'uomo, è l'immagine terreste dell'immagine celeste del Senza-Immagine. Il titolo della V Sezione, "Come in Cielo così in Terra", sta ad indicare che la mediazione del Figlio è "in opera" già nella vita intratrinitaria. E quindi che l'uomo è in eterno compreso in essa. Ma non necessariamente, bensì – si diceva – per libera scelta del Figlio. Di questa libera scelta il Figlio è responsabile. Perciò solo il Figlio può "salvare" il mondo. Il grido dell'ora nona esprime allora una doppio, divergente sentire: la sofferenza per la lontananza del Padre, e la sofferenza per la fine del mondo. È insieme grido di dolore e *eucharistía*. Dolore per l'abbandono del Padre, gratitudine perché l'abbandono concede un altro "giorno" al mondo, all'immagine dell'Immagine – a *Hén kaì pánta* – per tornare al linguaggio di Plotino.
Ma non stiamo dicendo "troppo"? Non commettiamo un peccato di superbia nel voler penetrare gli abissi di Dio? Non è *hýbris* luciferina pretendere di conoscere "Dio in sé"?

4. Avverto l'obiezione: questa lettura di Agostino risente troppo di Plotino. Il Figlio è interpretato alla luce del *Noûs* che fece dell'Uno molti (*pollà poiese tèn mían*[9]). Siamo nel cuore del cuore del nostro problema. Certo questa interpretazione del *De Trinitate* risente dell'influenza di Plotino. Ma Agostino stesso è prossimo a Plotino, pur dove lo critica. E lo critica in un punto decisivo, quello del rapporto *Hén-Noûs*, che Plotino spiega in modi diversi e divergenti. Talora, infatti, *Noûs* è presentato come generato dall'*améchanos dýnamis eis tò ghennân*, dall'incontenibile potenza generativa di *Hén*[10], se non come questa stessa potenza: l'atto (*enérgheia*) di *Hén* volto all'esterno, di contro all'atto sempre di *Hén* che resta *eíso en báthei*, nella quiete della propria profondità, in tal modo ponendo nel cuore stesso dell'Uno l'opposto principio della Diade[11], talaltra viene attribuito a *Noûs* un potere autotetico (*quoad essentiam,* se non *quoad existentiam*[12]): non è un caso che Plotino definisca *Noûs* dio secondo, *theòs deúteros*, ponendo così accanto all'Uno, un altro potere che lo limita e lo finitizza[13]. L'aporia di Plotino appare insuperabile. E di fatto lo è. Agostino vide chiaramente il nodo della contraddizione, e non s'affannò a scioglierlo; lo recise con un taglio netto: «alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un Dio Padre, di un Dio Figlio e di un Dio Spirito Santo e che tuttavia questa Trinità non è tre dèi,

9) Cf. Plotino, *Enneadi*, cit., VI 7,15.
10) *Ibid.*, V 3,16.
11) *Ibid.*, V 1,6.
12) *Ibid.*, V 2,1.
13) *Ibid.*, V 5,3.

ma un unico Dio [*unum Deum*]»[14]. Come dire: non c'è da interrogarsi su come il molteplice sorga da uno, e più in generale sia compatibile con uno, ché uno è solo la relazione dei molti. È la tesi che ritroveremo tal quale in Hegel, e sin nelle prime categorie della Logica, ove il divenire non è terzo dopo essere e nulla, ma primo, quel primo in cui unicamente sono reali, effettuali (*wirklich*) e pensabili, essere e nulla, dacché l'essere non passa nel nulla, né il nulla nell'essere – essi sono già da sempre passati (*übergangen*) l'uno nell'altro e l'altro nell'uno[15] –. È quanto si è già detto sopra parlando del positivo non-essere, dell'essere relazionale, dell'essere che non è sostanza, ma relazione, non per sé, ma per altro, dell'essere trinitario che è reciproca donazione di sé delle tre Persone, non Trinità statica, ma diveniente. Eterno divenire, e mai quiete. Ma Agostino, ribadisco, è anche "oltre" tutto ciò. La tela, riprendo il suo esempio, non è la pittura, pur essendo dipinta, l'infinito non è l'immagine, che pure lo rap-presenta. Neppure è dono nel donarsi. Se non vi fosse nella Trinità un'eccedenza del Padre rispetto alla Trinità stessa, una differenza del Padre dal Figlio, l'operare del Figlio – si diceva sopra – sarebbe necessario e non libero. La differenza del Padre custodisce la libertà del Figlio. Si ri-presenta il problema di Plotino, ma in forma diversa, con nomi diversi: non "come *Noûs da Hén*?", ma "come il Figlio *dal* Padre?". Così formulato il problema resta problema, la domanda resta domanda – non esige soluzione, risposta, né dà luogo ad aporia –. Perché la libertà del Figlio non risponde alla domanda "come la differenza del Figlio dal Padre?", "Come la libertà del Figlio?". Il Figlio è tale in quanto accetta l'oltranza del Padre, non soltanto senza avvertire il bisogno di spiegarla, di darne ragione, ma respingendo questo bisogno come una pretesa in contrasto con la *hyperoché* del Padre. Che va custodita e rispettata come mistero. Il Figlio non è *Noûs*, perché non riduce a sé il Padre, non fa dell'uno molti, ma, presentandosi come *immagine* del Padre, ne rispetta e tutela l'alterità, la sua più profonda essenza, l'aniconicità. La rivelazione del mistero è ben tutt'altra cosa che la riduzione del mistero alla rivelazione. La Verità è tale se custodisce il mistero in quanto mistero. Perciò il *Lógos* è Figlio, per la sua libera subordinazione al Mistero. Ed è questa subordinazione il dono di sé che il Figlio rende al Padre.
In questa libera accoglienza del Figlio, che non chiede e non dà "perché", in questa libera subordinazione del Figlio al Padre, la Verità, nonché pretendere di penetrare i *báthe toû theoû*, accetta di farsi essa penetrare dal Mistero, ma non per rivendicare a sé il privilegio di un legame, il diritto di un'appartenenza innegabile. Tutt'altro: farsi inondare dal Mistero significa anzitutto, soprattutto, dubitare di sé, dover chiedere agli altri "chi (o che) si è". «E voi chi dite che io sia?» (*Mt* 16,15). Non è una domanda retorica, una domanda che ha già a priori la sua risposta; è la domanda che nell'ultima ora si esprime in un grido: «*Eloì, Eloì, lamà Sabactani*?» (*Mc* 15,34). Non è follia parlare di *hýbris* davanti a tal grido?

5. Mi sono allontanato da Piero. Accade in un dialogo sincero e senza pregiudizi. Ma perché sia davvero tale – sincero e senza pregiudizi – il dialogo non deve omettere, o trascurare la tesi fondamentale dell'interlocutore. E la tesi fondamentale di

14) Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, cit., I 5.8.
15) Cf. G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., I, pp. 82-83.

Coda è che a "Dio in sé" si giunge attraverso l'"evento pasquale" del Cristo. Ora, chiedo all'amico teologo, tale evento è l'attimo, l'*exaíphnes*, quel battito d'occhio, *he ripè toû ophtalmoû*, che segna il ritorno al Padre, o non piuttosto quel "momento" che, misurato col tempo mondano, dura tre giorni, dal Venerdì della passione alla domenica della resurrezione, alla Pasqua, ultimo "passaggio"? È l'attimo della profezia realizzata, ove la storia del Figlio dell'uomo e dei suoi "fratelli" non è più che memoria, neppure dolente, perché già tutta redenta? O non serba, quell'attimo, intero il "movimento" della Passione? Grünewald dipinse la "pasqua" del ritorno alla Gloria del Padre con i colori più tenui, come a rappresentare il venir meno della Forma e dell'Immagine nell'Informe e nel Senza-immagine. Ma, svanisce soltanto la "figura umana" del Cristo, o non anche la forma-Cristo, la Forma-Figlio, l'Immagine della Trinità? Cosa segna l'evento pasquale? Cosa dicono quelle parole, di amore troppo grande per non essere tremende: *egò en autoîs kaì sù en emoí, íva ôsin teteleioménoi eis hén* («io in loro e tu in me, affinché siano perfetti in uno»: *Gv* 17,23)?

Non mi riesce – e qui il discorso del filosofo assume lo stesso carattere del discorso teologico: è «luogo di esperienza esistenziale e di risoluzione intellettuale» (p. 513) –, non mi riesce, dicevo, di pensare la Pasqua senza avere insieme nello sguardo la Pala di Grünewald e il "Cristo morto" di Mantegna.

Se vogliamo restare fedeli alla finitezza umana, quella finitezza che il Figlio divino volle abitare, e non da estraneo, allora non possiamo pretendere di dire cosa significhi l'evento pasquale per "Dio in sé". Possiamo ben dire cosa significa per noi. Significa anzitutto, sovrattutto questo: *ho kairòs synestalménos estín*, «il tempo si è contratto» (*1 Cor* 7,29). Ma la contrazione del tempo, non è la fine del tempo. Per noi, che abitiamo il tempo, l'evento pasquale resta "futuro": futuro prossimo, futuro che abbiamo davanti a noi, di faccia, futuro che segna nell'intimo il nostro presente, e tuttavia futuro. E futuro "possibile", non necessario. Per noi la Pasqua è ancora da venire. Pasqua è la domenica, e noi, noi che viviamo nel tempo, siamo – pur quando capaci di superare lo smarrimento dell'abbandono, gridato il Venerdì della Passione, nell'*eucharistía* per la donazione al mondo di un nuovo giorno – fermi ancora al sabato, il giorno innanzi a quello della resurrezione. Perciò abbiamo tutti gli affanni del mondo, della storia. La nostra redenzione, se redenzione può dirsi quella che accade nel tempo del mondo, non è redenzione "dal" peccato, ma "nel" peccato. L'unica che conosciamo, ed anche questa per adombramenti, tra timore e speranza.

È segno della finitezza del conoscere umano, ma non solo umano, il fatto che il linguaggio della teologia si sia espresso in seconda persona per dire che del "Dio in sé" è dato sapere soltanto ch'è Mistero oltre la Verità, anche quando si dà nella Verità e come Verità, e non perché il Mistero sia inesauribile fonte di Verità, bensì perché la Verità è vaso troppo piccolo per ricevere il Mistero (non la totalità del Mistero, semplicemente il Mistero, che non è né totalità, né parte): «*Ergo, domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*»[16]. È altresì segno della nostra finitezza il fatto che la preghiera si avvicina a Dio col "tu" della richiesta: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano…", e il "pri-

16) Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, XV.

mo pane" è essere da Lui amati come Giacobbe, non odiati come Esaù (e l'esser Giacobbe o Esaù non dipende da noi). Ed è la stessa finitezza che si manifesta nel linguaggio umano, umanissimo, ma non solo umano, della morale, che, pur essa, parla in seconda persona: *lo tir'zach*, tu non ucciderai. Il comando viene dall'alto, perché, per autonomia che la volontà rivendichi a se medesima, non dipende dalla volontà *essere o non-essere morale*. «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (*Gv* 15,16).

INDICI SOPHIA 2011



INDICE GENERALE

SAGGI

Arnould J.	"Come potemmo vuotare il mare?". La natura, lo scienziato e il teologo	pp.	35-45
Bruni L.	Il significato del limite nell'economia dei beni comuni	pp.	212-225
Callebaut B.	Chiara Lubich: un'idea di Università	pp.	22-34
Callebaut B.	Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami	pp.	226-234
Coda P.	Conclusioni/2	pp.	238-239
Coda P.	Il limite come questione. Un'introduzione	pp.	155-156
Crivelli L.	Conclusioni/1	pp.	235-237
Ferrara P.	*Limes*. Il confine nell'era postglobale	pp.	183-194
Lo Presti A.	Libertà e destino nel mondo tragico dei greci	pp.	7-21
Paglione M.L.	Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami	pp.	226-234
Pelligra V.	Il limite permeabile. La costruzione dello spazio intersoggettivo condiviso nelle relazioni strategiche	pp.	195-211
Povilus J.	La verità non si può incapsulare: limiti e frontiere nella e della matematica	pp.	175-182
Rondinara S.	Il concetto di "limite" nella razionalità scientifica moderna	pp.	164-174
Rossé G.	Il limite: Gesù sotto la Legge	pp.	160-163

FORUM

Baggio Alberto M.	Il conflitto colombiano e il ruolo della Società Civile	pp.	69-75
Baggio Antonio M.	Introduzione	pp.	47-48
Barreneche O.	Criterios fraternales para la implementación de políticas públicas en materia de seguridad ciudadana y para la reforma de las instituciones policiales	pp.	76-89
Ferrara P.	Prospettive per una democrazia post-sovranista	pp.	49-59
Giusta P.	Potere, autorità, leadership: per una leadership partecipativa	pp.	90-102
Vale da Silva I.R.	Fraternidade, direito e transnacionalidade	pp.	60-68

LABORATORIO

Bernardoni M.	Ripensare il principio di creazione. Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica	pp. 102-123
Bertolasi T.	Alle radici della cultura dell'unità. Sguardi sul pensiero di Giuseppe Maria Zanghì	pp. 240-256
Pili E.	La *Lettera VII* di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità	pp. 257-278

RECENSIONE

Coda P.	Introduzione	pp. 125-126
Donà M.	L'ineludibilità di una "questione" universale	pp. 288-293
Fabris A.	La dimensione della *TeorEtica*	pp. 138-145
Fabris A.	Pensare dalla Trinità	pp. 294-296
Gamberini P.	Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione*	pp. 127-133
Granata E.	Dio non è Dio senza l'altro	pp. 280-283
Repole R.	Dalla Trinità	pp. 284-287
Vitiello V.	*De Trinitate.* In dialogo con Piero Coda	pp. 297-304
Vitiello V.	L'*io* come relazione di relazioni	pp. 134-137

INDICE DEGLI AUTORI

[A]

Arnould J.	"Come potemmo vuotare il mare?". La natura, lo scienziato e il teologo	pp.	35-45

[B]

Baggio Alberto M.	Il conflitto colombiano e il ruolo della Società Civile	pp.	69-75
Baggio Antonio M.	Introduzione	pp.	47-48
Barreneche O.	Criterios fraternales para la implementación de políticas públicas en materia de seguridad ciudadana y para la reforma de las instituciones policiales	pp.	76-89
Bernardoni M.	Ripensare il principio di creazione. Percorsi teologici in ascolto dell'istanza scientifica	pp.	102-123
Bertolasi T.	Alle radici della cultura dell'unità. Sguardi sul pensiero di Giuseppe Maria Zanghì	pp.	240-256
Bruni L.	Il significato del limite nell'economia dei beni comuni	pp.	212-225

[C]

Callebaut B.	Chiara Lubich: un'idea di Università	pp.	22-34
Callebaut B.	Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami		
Coda P.	Conclusioni/2	pp.	238-239
Coda P.	Il limite come questione. Un'introduzione	pp.	155-156
Crivelli L.	Conclusioni/1	pp.	235-237
Coda P.	Introduzione	pp.	125-126

[D]

Donà M.	L'ineludibilità di una "questione" universale	pp.	288-293

[F]

Fabris A.	La dimensione della *TeorEtica*	pp.	138-145
Fabris A.	Pensare dalla Trinità	pp.	294-296
Ferrara P.	*Limes*. Il confine nell'era postglobale	pp.	183-194

Ferrara P.	Prospettive per una democrazia post-sovranista	pp. 49-59

[G]

Gamberini P.	Relazione, coinvolgimento e intrinseca correlazione tra *teoria* ed *azione*	pp. 127-133
Giusta P.	Potere, autorità, leadership: per una leadership partecipativa	pp. 90-102
Granata E.	Dio non è Dio senza l'altro	pp. 280-283

[L]

Lo Presti A.	Libertà e destino nel mondo tragico dei greci	pp. 7-21

[P]

Paglione M.L.	Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami	pp. 226-234
Pelligra V.	Il limite permeabile. La costruzione dello spazio intersoggettivo condiviso nelle relazioni strategiche	pp. 195-211
Pili E.	La *Lettera VII* di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità	pp. 257-278
Povilus J.	La verità non si può incapsulare: limiti e frontiere nella e della matematica	pp. 175-182

[R]

Repole R.	Dalla Trinità	pp. 284-287
Rondinara S.	Il concetto di "limite" nella razionalità scientifica moderna	pp. 164-174
Rossé G.	Il limite: Gesù sotto la Legge	pp. 160-163

[V]

Vale da Silva I.R.	Fraternidade, direito e transnacionalidade	pp. 60-68
Vitiello V.	*De Trinitate.* In dialogo con Piero Coda	pp. 297-304
Vitiello V.	L'*io* come relazione di relazioni	pp. 134-137

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


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute