# 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 V - N°2 - 2013

**Sophia**
**Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi**

ISSN 2036-5047

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

ANNO V - 2013-2
Luglio-Dicembre 2013

**Direttore scientifico**
Piero Coda - Preside dell'Istituto Universitario Sophia

**Direttore responsabile**
Michele Zanzucchi

**Comitato di redazione**
Antonio Maria Baggio (Filosofia politica), Luigino Bruni (Economia politica),
Bernhard Callebant (Fondamenti di sociologia), Piero Coda (Teologia sistematica),
Judith Povilus (Logica e fondamenti di matematica),
Sergio Rondinara (Epistemologia e cosmologia), Daniela Ropelato (Scienza politica),
Gerard Rossé (Teologia biblica)

**Segreteria di redazione**
Fabio Dipalma
Email: rivista.sophia@iu-sophia.org

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

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

**Listino**
Fascicolo singolo € 14
Costo abbonamento annuo (2 numeri): Italia € 25 - Europa € 30 - Extraeuropa € 32 - Abb. web € 15
(c.c.p. 34452003 intestato a "Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
oppure a mezzo bonifico bancario a:
BANCO DI BRESCIA SPA - Roma Sede - Via Ferdinando di Savoia, 8 - 00196 ROMA
C/C intestato a: "P.A.M.O.M. - Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
Cod. IBAN: IT38K0350003201000000017813 - per l'estero SWIFT: BCABIT21xxx

Autorizzazione del Tribunale di Roma n° 405/2008 del 20/11/2008
Iscrizione Roc N° 5849 del 10/12/2001

# SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
V (2013-2)

***EDITORIALE*** pag. 183

***SAGGI***

*Piero Coda*
**Chiara Lubich: *discorso inaugurale* di Sophia. Analisi e interpretazione** pag. 185

*Pasquale Ferrara*
**La "pace costituente". Per un'interpretazione integrativa delle relazioni internazionali** pag. 203

*Paolo Frizzi*
**Cristianesimo e religioni nel '900: l'intuizione e la vicenda di Chiara Lubich. Storia Teologia Società** pag. 217

*Sonia Vargas Andrade*
**Categorias espacio-temporales en el Abandono de Jesús. Una lectura teologica** pag. 229

***FORUM***

*Antonio M. Baggio*
**Introduzione ai testi del Seminario su: «La fraternità come principio relazionale giuridico e politico»** pag. 238

*Théodore C. Loko*
**Le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internazionale** pag. 241

*Daniela Richter / Josiane R.P. Veronese*
**Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna** pag. 257

*Alexandre Josè Costa Lima*
**O Juìzo polìtico da Hannah Arendt aplicado à fraterninade** pag. 278

*Fabio Rossi*
**Fraternità e riconciliazione nella giurisdizione penale** pag. 305

*Antonio M. Baggio*
**Studies on Fraternity: pointers on the work done during this past decade** pag. 315

***LABORATORIO***

*Claire Hebbelinck*
**La procréation médicalement assistée selon les législateurs italien et belge. Le droit comme vecteur des principes au fondement de nos sociétés** pag. 321

***RECENSIONE***
**John Polkinghorne: *The Trinity and an entangled world. Relationality in Physical Science and Theology*, Book Review 2012** pag. 331

*Judith Povilus*
**Uno sguardo interdisciplinare** pag. 332

*Paul O'Hara*
**L'unità relazionale del reale tra fisica e teologia** pag. 338

*Callan Slipper*
**A review from a theological perspective** pag. 342

***INDICI*** pag. 347

# *EDITORIALE*



Il presente fascicolo di «Sophia», numero 2/2013, si caratterizza per l'impronta fortemente inter e transdisciplinare che dà forma ad ogni singolo contributo. Il numero si compone di studi senz'altro non omogenei per occasione e finalità di composizione, e che tuttavia esibiscono intime e sorprendenti convergenze quanto a metodo e prospettive di ricerca. Ciascuno di essi, infatti, dal proprio peculiare punto di osservazione, si muove al crocevia tra differenti discipline, tentando – quando in nuce e quando invece in maniera più estesa – un raccordo con temi o griglie d'interpretazione proprie di discipline altre rispetto a quella abitualmente coltivata da ogni autore.

La rubrica *Saggi* ospita innanzitutto, a firma di P. Coda, una breve analisi del discorso con il quale, il 15 agosto del 2001, Chiara Lubich diede avvio all'Istituto Superiore di Cultura, prodromo immediato dello IUS. Si tratta di un primo scavo dell'intuizione incandescente e dei contenuti fondamentali di quel discorso, al fine di esplicitarne il valore fondativo, in quella circolarità ininterrotta tra dimensione sapienziale originaria e specificazioni disciplinari che costituisce il *proprium* della missione accademica dello IUS. Segue la prolusione per l'inaugurazione dell'a.a. 2012/2013, tenuta da P. Ferrara il 18 ottobre 2012 presso l'Istituto Universitario Sophia. Alla ricerca di una possibile descrizione del concetto di "pace costituente", da consolidarsi in vista della declinazione dei presupposti pragmatici di nuove forme di cooperazione politica strutturata tra i popoli, è pertinente il riferimento ad una categoria, quella di "fraternità", a cui la teoria delle relazioni internazionali non è solitamente abituata. Viene poi offerta una sintesi panoramica della prima tesi dottorale discussa allo IUS: l'autore, P. Frizzi, espone radici, sviluppi e prospettive del dialogo tra cristianesimo e religioni nel '900, concentrando il proprio sguardo sulla prassi della Lubich e del Movimento dei Focolari in questa direzione. Il metodo, al crocevia tra storia, teologia e sociologia, è intenzionalmente inter e transdisciplinare. S. Vargas Andrade, infine, individua nell'intuizione del significato dell'abbandono di Gesù in croce il "filo rosso" del carisma della Lubich, e si concentra sulle implicazioni teologico-trinitarie del pensiero della Lubich, in particolare in riferimento alla partecipazione umana alla vita immanente del Dio trinitario rivelatosi nella storia.

Declinare il principio di fraternità in ambito giuridico e politico è l'obiettivo manifesto dei contributi ospitati dalla rubrica *Forum*, che riprende alcuni degli interventi tenuti nel corso del Seminario "La fraternità come principio relazionale giuridico e politico", organizzato dal Dipartimento di studi politici dell'Istituto Uni-

versitario Sophia e da altre istituzioni accademiche, in collaborazione con la RUEF (*Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad*) nei giorni 11, 12 e 13 marzo 2013 a Loppiano (Incisa in Val d'Arno, Firenze). Ad introduzione e quale chiave di accesso ai contributi vi è una presentazione, a firma di A.M. Baggio, degli intendimenti del Seminario, nonché dei contenuti fondamentali dei testi qui pubblicati. Ad essa, pertanto, si rimanda.

La rubrica *Laboratorio* presenta una sintesi della tesi con la quale una studentessa dello IUS ha conseguito la Laurea Magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità". L'impegno è stato quello di illustrare comparativamente le posizioni dei legislatori italiano e belga in materia di "procreazione medicalmente assistita". Anche in questo caso si è mostrata ben visibile la necessità di un dialogo tra discipline differenti, al fine di rinvenire pertinenti criteri di orientamento: il Diritto ha dovuto interrogare previamente le discipline bioetiche, per poter successivamente elaborare linee-guida in ambito giuridico.

La rubrica *Recensione*, infine, prende in esame il volume edito da J. Polkingorne, *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, composto di saggi di vari autori che hanno inteso confrontarsi col tema della struttura del reale al crocevia tra fisica e teologia, mettendo a fuoco in particolare la categoria di "relazionalità". La recensione del volume, ad opera di J. Povilus, P. O'Hara e C. Slipper, condivide con esso il medesimo afflato interdisciplinare, assieme ad una certa prevalenza della chiave di lettura offerta dalle discipline teologiche.

A conclusione del fascicolo, gli *Indici* per l'anno 2013.

F. D.

# CHIARA LUBICH: *DISCORSO INAUGURALE* DI SOPHIA. ANALISI E INTERPRETAZIONE



*The object of this study is the speech with which Chiara Lubich inaugurated the Superior Institute of Culture (ISC) on August 15, 2001. This Institute was organized with the help of an international team of teachers and scholars, whose members had been invited by her – over 10 years previously – to participate in the original laboratory of study, dialogue and research, which Chiara herself called the "Abba School", working from the spiritual and cultural heritage of the charism of unity. ISC was the immediate forerunner and the incubation cradle of the Sophia University Institute, which was established by a decree of the Congregation for Catholic Education on 7 December 2007. The objective of this paper is to provide a brief exegesis and an initial interpretation of this inaugural speech, to indicate its inspirational intuition, its central message, its fundamental contents, and its cultural and academic significance.*

*di*
*PIERO CODA*

**1.** L'oggetto del presente studio è il discorso[1] con cui Chiara Lubich, il 15 agosto 2001, ha inaugurato l'Istituto Superiore di Cultura (ISC). L'Istituto era promosso con il concorso di un *team* internazionale di docenti e studiosi, i cui membri erano stati da lei invitati – ormai da oltre 10 anni – a partecipare all'originale laboratorio di approfondimento, di dialogo e di ricerca, a partire dal patrimonio spirituale e culturale del carisma dell'unità, da Chiara stessa denominato "Scuola Abbà". L'ISC ha costituito il prodromo immediato e la culla d'incubazione dell'Istituto Universitario Sophia, eretto con decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 7 dicembre 2007.

L'obiettivo che mi propongo in questo breve saggio è semplicemente quello di una sommaria esegesi e di una prima interpretazione del discorso in oggetto, per sprigionarne l'intuizione ispiratrice, il messaggio centrale, i contenuti fondamentali, la portata a livello culturale e accademico[2]. Temi che, ovviamente, dovranno esser tutti con attenzione ripresi e approfonditi.

A un primo sguardo, sotto il profilo strutturale, il discorso risulta composto di *due parti*, con una breve introduzione e una breve conclusione.

La *prima parte* consiste nella narrazione dell'avvenimento che Chiara Lubich considera fondante nell'esperienza del Movimento dei Focolari: il "patto di unità" con Igino Giordani (Foco) del 16 luglio 1949, da cui è scaturito quel periodo d'intensa luce mistica che, nella storia dei Focolari, porta il nome di "Paradiso '49"[3]. La *seconda parte* si concentra invece sull'"idea" di università che, secondo Chiara, ne scaturisce: e cioè su quella figura di università che ha un rapporto specifico e irrinunciabile – nel pensiero della fondatrice dei Focolari – con questo evento, come uno dei suoi effetti e dei suoi frutti specifici.

Ciascuna delle due parti si può a propria volta agevolmente suddividere in alcuni punti: con una certa approssimazione, ne ho individuati 6 nella prima parte, 5 nella seconda. Anche da ciò risulta che si tratta di discorso accuratamente pensato. La cosa senz'altro più rimarchevole, decisiva anzi per coglierne il significato e la portata, sta nel fatto che – nell'intenzione di Chiara – l'*università* di cui ella parla e che inaugura col suo discorso, è senz'altro una conseguenza dell'evento del '49: in quanto esso ha posto le premesse di un'esperienza di vita e di pensiero, generata dal Vangelo di Gesù e attualizzata dal suo Spirito, che è chiamata a plasmare anche una figura rinnovata di università capace di un respiro che la rende fruibile e praticabile a raggio universale.

**2.** Nell'introduzione vi sono almeno due elementi degni di attenzione. Chiara, innanzi tutto, si riferisce all'inaugurazione di «quell'università che ci è sembrato il Signore volesse». L'università di cui qui si tratta, dunque, nella coscienza del ca-

**1)** Discorso pubblicato nel n. 0 di «Sophia», 1 (2008/0), pp. 12-18: a tale testo sarà utile riferirsi per una pertinente comprensione di quanto verremo a dire nel presente saggio.
**2)** In esso confluiscono alcune conversazioni, volte alla presentazione dell'Istituto Universitario Sophia, tenute nell'autunno del 2012; di esse il saggio conserva in gran parte lo stile parlato.
**3)** Cf. su questo tema la raccolta di saggi a cura della Scuola Abbà, *Il Patto del'49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012.

risma di cui Chiara è portatrice, è voluta da Dio, risponde cioè a un impulso dello Spirito Santo.

La seconda cosa che viene sottolineata è – come naturale – che quest'università è per i giovani. Non solo a motivo della loro «giovane età», che li rende atti allo studio, ma anche perché – spiega Chiara agli studenti cui è rivolto il discorso – «voi, dopo i focolarini, siete stati messi al corrente di quel Paradiso '49 che è la fonte, che è all'origine del nostro modo di vedere e di conoscere – per quanto è possibile – il creato e l'increato»[4].

Chiara definisce qui, con forza, l'evento del '49 "fonte" e "origine" del "nostro modo di vedere e di conoscere". I due termini non hanno un semplice significato sinonomico. Vedere (*visio*) – nella tradizione filosofica, spirituale e teologica – significa intuire, e cioè toccare con mano, sapere per esperienza; conoscere significa piuttosto rendersi conto, capire dal di dentro. L'evento del '49, dunque, è per Chiara *la fonte e il paradigma di un modo specifico di fare esperienza e di approfondire intellettualmente la Verità*.

Questa considerazione è senz'altro importante. Ciò che – secondo Chiara –, attraverso il carisma dell'unità, Dio vuol trasmettere oggi alla Chiesa e all'umanità non è semplicemente un modo di vivere (una *spiritualità*), ma appunto anche un modo integrale di vedere e di conoscere (una *cultura*). Ciò, del resto, è già evidente nel fatto che Chiara abbia voluto fondare e seguire da vicino, per oltre 20 anni, un laboratorio spirituale/culturale come la Scuola Abbà: a quanto mi consta, una scelta piuttosto inusuale nella storia delle grandi spiritualità cristiane.

L'oggetto di tale vedere e conoscere sono *il creato e l'increato*. Nella tradizione cristiana, la realtà – tutto ciò che è, come suggerisce la parola *res*, da cui "realtà" – ha due espressioni: il creato e l'increato. L'increato è Dio, il creato è il mondo. Si ha qui a che fare, dunque, con un modo di vedere e conoscere Dio e il mondo, o meglio, il mondo e Dio – perché prima si conosce il mondo, anche se già da sempre, in qualche modo, nella luce di Dio, e poi Dio stesso, quand'Egli si rivela: così che il mondo è conosciuto nella sua vera realtà solo a partire da e in Dio.

Chiara si rivolge *ai giovani*. E parla di un *privilegio* – e cioè di un dono prezioso di cui non tutti ancora possono godere –, che essi hanno ricevuto nell'esser stati messi a parte dell'evento del '49. Il "privilegio" ha una duplice ragione: perché non è fondato su un qualche loro merito e perché – per le circostanze della storia, cui mai Dio è estraneo – sono stati proprio essi, i giovani, a venir chiamati a partecipare *in questo modo* all'evento del '49[5].

**4)** Chiara si rivolge ai Gen (Generazione nuova), vale a dire ai giovani che aderiscono al Movimento dei Focolari, e si riferisce, in specifico, al fatto che ha già cominciato a raccontar loro (nel Congresso annuale di Castelgandolfo, dicembre 2000) gli esordi del Paradiso '49, introducendoli al suo significato fondamentale per l'esperienza vissuta del carisma dell'unità.

**5)** Come subito appresso vedremo, è intrinseca all'evento narrato da Chiara la comunicazione: perché esso stesso è frutto di un "patto", in Gesù Eucaristia, tra Chiara e Igino Giordani e perché si dispiega, nel suo significato, attraverso la comunicazione di ciò che ha provocato, da parte di Chiara, a Igino Giordani. Si tratta, infatti, di un evento essenzialmente interpersonale con un respiro universale, e come tale destinato alla trasmissione a tutti.

Ma perché questo privilegio? Chiara non lo dice. Per coglierlo – spiega – occorre rinnovare lo *stupore* dell'evento. È come se dicesse: "vi faccio di nuovo ascoltare questo racconto, perché voi stessi alla fine possiate intuire questo perché". Al termine della prima parte, dopo aver ripreso il racconto, ella sottolinea infatti, con particolare energia e convinzione: «oggi [15 agosto 2001 – mentre il racconto si riferisce al 16 luglio 1949 – n.d.r.] in questo drappello dovete entrare ed esservi presenti anche voi». Nell'atto stesso in cui è comunicato e accolto, l'evento viene dunque attualizzato. La realtà da esso propiziata si riproduce, anche se in modo diverso, nel presente di chi oggi lo accoglie. Il "ricordo" – scrive Chiara in un appunto che risale appunto al '49 – è in tutta verità ri-cor-do: *dò al cuore di nuovo*.

Ma perché – possiamo chiederci – Chiara racconta ai giovani questo evento per renderlo attuale? Lo fa perché l'ha vissuto in prima persona e perciò ne è testimone diretta, e perché è consapevole che si tratta di un dono prezioso da parte di Dio *per tutti*: un evento, cioè, che propizia qualcosa di nuovo e importante per la vita della Chiesa e per la storia degli uomini nel *kaíròs* del nostro tempo. In ciò, lungo gli anni, Chiara è stata confortata dalla Chiesa cattolica e anche dalle altre Chiese cristiane, che in diverse forme hanno riconosciuto l'Opera nata dal carisma dell'unità come un'esperienza genuina e provvidenziale del Vangelo nell'oggi.

Chiara, poi, lo comunica ai giovani perché essi sono capaci di stupirsi, e cioè di essere affascinati e di accendersi e decidersi per un grande ideale. E hanno il coraggio di rischiare e agire di conseguenza. Lo "stupore" (*thaûma*, in greco) è per Platone e Aristotele – come noto – l'atteggiamento da cui nasce la filosofia: e cioè ogni conoscenza e decisione che si prenda in carico il rischio di un nuovo inizio di esperienza e interpretazione della Verità e di trasformazione della realtà storica alla luce di essa.

In una parola, il messaggio (contenuto nell'evento del '49 e ora comunicato) è *per i giovani*: perché il mondo nuovo che i tempi nuovi esigono, e che può trovare ispirazione nell'evento del '49, è destinato a loro ed è nelle loro mani. Tale messaggio è infatti loro comunicato (lo si evince dalla seconda parte del discorso) non semplicemente come un grande ideale e un sogno affascinante, ma come un talento da trafficare e un compito da realizzare. Per questo è trasmesso attraverso una scuola, anzi, più precisamente e impegnativamente, attraverso un'università: e cioè attraverso una specifica *istituzione accademica di mediazione culturale e di formazione integrale*.

Si tratta, dunque, di un'università chiamata a diventare "scuola" a tutto tondo, che permetta di prendere coscienza e di attivare la novità che la ispira: e cioè, innanzi tutto, che propizi l'essere immersi nell'evento d'incontro con Dio, in Gesù, da cui è nata, per cominciare, di qui, a cogliere e disegnare le espressioni e le conseguenze culturali e sociali di questo evento. Progettando un impegno di vita e di studio e dei percorsi disciplinari e professionali, nei vari saperi e ambiti di esperienza umana e sociale, che siano illuminati e informati da questa novità e li traducano in storia.

Questa la struttura fondamentale del discorso. Possiamo riassumere il tutto dicendo che, nella visione di Chiara: 1) l'evento del '49 crea un nuovo modo di vedere e conoscere, e cioè un nuovo paradigma di vita e di conoscenza; 2) esso, attraverso i giovani, può diventare il fermento prezioso di una nuova civiltà; 3) a tal fine, occorre che i giovani ne diventino attori attraverso il tirocinio di

un'università, che nel suo modo ha da essere espressione di questo evento ed efficacemente lo comunichi intraprendendone un adeguato approfondimento e una specifica verifica e incarnazione a livello culturale e, di conseguenza, sociale.

**3.** Guardiamo ora, più da vicino, alla *prima parte* del discorso, dove Chiara riproduce il racconto dell'evento del '49, già da lei offerto in altra occasione[6]. Lo fa – possiamo schematizzare per sommi capi – in sei momenti.

a) Il primo è una sorta di *premessa* che recupera sinteticamente la storia da lei vissuta nel suo rapporto con Dio, alla sequela di Gesù, nel periodo che precede il '49: e precisamente a partire dal 7 dicembre 1943, giorno della sua consacrazione a Dio: «erano passati 5 anni dall'inizio del nostro Movimento e vivevamo così così e così…».

b) Di qui un secondo momento: «eravamo immersi in questi pensieri quando si decise di allontanarsi in montagna per riposare». Dalla premessa si passa alla descrizione della *cornice prossima* dell'evento: il salire in montagna, a Tonadico, in Val di Primiero (Trentino), d'estate, per un periodo di riposo.

c) Segue il terzo momento: «vivevamo quest'esperienza quando venne in montagna Foco». Si tratta di *Igino Giordani,* che l'anno precedente[7] aveva conosciuto a Roma Chiara e la sua esperienza. Giordani era padre di famiglia, deputato, scrittore ben noto nel mondo cattolico e oltre.

I tre aspetti che qualificano la sua figura sono significativi: uno sposato con figli (mentre Chiara è consacrata a Dio nella verginità e ha intorno a sé alcune compagne e compagni che condividono il suo stesso stato di vita), che è anche un politico e un uomo di cultura. Non è, questa, una cosa secondaria. È infatti lui che provoca con la sua domanda l'accendersi dell'esperienza di grazia, da Dio, di cui Chiara sarà testimone e protagonista. Si tratta, dunque, dell'incontro di due persone con vocazioni diverse che mettono la loro vita nelle mani di Dio: la prima (Chiara) è inabissata in Dio volendo stare nel mondo; l'altro (Foco) vive dentro il mondo desiderando restare sempre radicalmente in comunione con Dio.

Dalla richiesta di Foco scaturisce, per ispirazione di Dio suggerita a Chiara e da lei accolta, il *patto*. Quale ne è il significato fondamentale? Lasciare del tutto nelle mani di Dio il realizzare il rapporto tra lei e Foco e, in prospettiva, con tutti, secondo la forma e la misura di quell'unità fra le creature umane che Dio ha già realizzato, in Gesù, una volta per tutte e che, nel corso della storia, vuole efficace-

**6)** Cf., ad esempio, il racconto da lei offerto in proposito nel 1961: C. Lubich, *"Paradiso '49"*, in «Nuova Umanità», XXX (2008/3), pp. 285-296; cf. pure la versione raccontata ai Gen nel dicembre del 2003, riprodotta in «Unità e Carismi», XX (2010/4).

**7)** A Montecitorio, sede della Camera dei Deputati del Parlamento italiano, in Roma, il 17 settembre 1948. Di Giordani, come noto, è in corso, a seguito della fase diocesana, la causa di beatificazione presso la Santa Sede.

mente comunicare *a tutti* («Padre, che tutti siano uno come Io e te», *Gv* 17, 21) sino al suo perfetto compimento («Dio tutto in tutti», *1 Cor* 15, 28).

d) Chiara passa quindi a descrivere *l'effetto* del patto: l'unità è, in una parola, diventare/essere Gesù per grazia (= vivere in/di Lui) e per Lui ritrovarsi e dimorare col fratello nel seno del Padre (l'*Abbà*) – sperimentare, cioè, l'amore del Padre che fa "uno" in Gesù e vivere nello Spirito di *questo* amore. Si tratta di una vera e propria esperienza di tenore mistico, come si evince dalla cornice e dal prosieguo del racconto, ma del tutto originale: perché nata da un patto di unità col fratello, in Gesù Eucaristia, e in tutto e sempre – come subito vedremo – condivisa[8].

e) Il quinto momento è segnato dalla *domanda* che Chiara rivolge a Foco a seguito dell'evento: «sai dove siamo?». È ella stessa a rispondere comunicando l'esperienza nuova che le è dato di vivere a seguito del patto. Si tratta, innanzi tutto, di un ingresso nel Padre (questo è il «*dove*») e di un'esperienza che è al plurale («siamo»). Ma occorre aprire gli occhi dell'anima di Foco su ciò che il patto ha realizzato: egli vi è già dentro, ma deve diventarne consapevole. Foco, in certo modo, vede attraverso gli occhi di Chiara ciò che Dio ha realizzato col/nel patto tra loro, in Gesù Eucaristia. La comunicazione è una manifestazione della realtà messa in atto da Dio, in Gesù, col patto.

f) Subito dopo Chiara torna a casa e racconta ciò che è avvenuto alle sue prime compagne, invitandole ad andare in chiesa, il giorno dopo, per fare anch'esse il patto. E così vede nel Padre un «*drappello*», un gruppo ordinato di persone che camminano nel seno del Padre, che cioè – come lei stessa dirà – *viaggiano il Paradiso* con lei. Dal canto loro, le focolarine, ascoltando il racconto di Chiara con piena apertura, hanno anch'esse – sottolinea Chiara – l'impressione di "vedere" ciò che loro viene raccontato.

La *comunicazione* è perfetta: Dio ha comunicato Se stesso a Chiara in Gesù a partire dal patto, e Chiara comunica ciò che riceve (ciò che diventa, in Gesù) a Foco e alle sue prime compagne. Si tratta di una comunicazione, dunque, che non è solo verbale, ma reale e sostanziale.

Come ciò si è reso possibile? Attraverso il "nulla d'amore" di Chiara e di Foco prima, e poi delle sue prime compagne, *in Gesù Eucaristia*, che li fa entrare e dimorare nel seno del Padre. È un nulla "reciproco", il loro, che per Gesù si riempie di Dio. Così che si può realizzare la preghiera di Gesù: «come in Cielo così in terra» (*Mt* 6, 10), «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (*Gv* 17, 21). Il paradigma di una nuova mistica diventa paradigma di una nuova socialità. Il diventare pienamente, per grazia, uno in Gesù, "trinitizza" – come spiega Chiara con un eloquente neologismo – chi è fatto partecipe di quest'Uno che è Cristo: e cioè, rivestendo ciascuno di Gesù, mette ciascuno in rapporto trinitario con l'altro/gli altri, così che si è uno e distinti "come" lo sono il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, a immagine, dunque, e nell'interiorità, per Cristo nello Spirito

**8)** Sull'originalità di questa esperienza cf. il mio *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, (Per-corsi di Sophia, 1) Città Nuova, Roma 2011, pp. 493-509.

Santo, della Vita trinitaria dell'Amore (ecco appunto la preghiera di Gesù al Padre di cui in *Gv* 17, 21)[9].

**4.** Ed ecco l'immediato passaggio alla *seconda parte* del discorso: «e veniamo alla scuola». Anche in essa, schematizzando, si possono rilevare almeno 5 punti:

– *il fine e l'oggetto* della scuola: insegnare la Sapienza;

– *il luogo* (l'aula), dove la scuola deve svolgersi: il seno del Padre;

– *la dinamica*: e cioè, in modo fondante, la relazione trinitaria che deve stabilirsi tra professori e studenti;

– *le condizioni* per prendervi parte con verità e frutto;

– *il patto* in Gesù Eucaristia come sigillo di tutto.

Cominciamo col soffermarci, un po' più ampiamente, sul fine della scuola, perché in esso, in certo modo, è riassunto il suo significato centrale e qualificante, dal quale dipendono tutte le altre cose. Il *fine* di questa scuola, infatti, il suo oggetto risolutivo, è la *Sapienza.* Non per nulla Sapienza, in greco *Sophia*, è il nome che Chiara, in seguito (nel 2002), ha voluto dare all'Istituto Universitario da lei fondato.

Per illustrare che cos'è la Sapienza, Chiara cita per intero un brano che la descrive. Si tratta di uno scritto di un insigne teologo domenicano, P. Raimondo Spiezzi[10] – da lei conosciuto molti anni prima –, che illustra il significato della Sapienza rifacendosi a San Tommaso d'Aquino, il quale a sua volta si richiamava a Sant'Agostino e, in genere, alla preziosa eredità della tradizione classica[11].

È interessante notare che indicando con determinazione la Sapienza come fine e oggetto principe della scuola, di fatto, Chiara mette in atto *una sorta di pacifica rivoluzione che riporta l'università alla sua originaria ispirazione*. Quando pensiamo all'università, oggi, pensiamo infatti, in linea per dir così orizzontale, a una serie di discipline che concernono la nostra esperienza nei diversi ambiti dell'esistenza: filosofia, politica, diritto, economia, arte, ecc.

Chiara, mettendo al primo posto la Sapienza, opera un *rovesciamento di prospettiva*: la quale diventa, in prima istanza e originariamente, *da orizzontale*, *verticale*[12]. Si tratta di un cambiamento di asse e d'intenzione, che interpella alla

**9)** Per un approfondimento mi permetto rinviare al mio intervento *Un carisma nella storia come sguardo dal centro*, al Convegno Internazionale "Chiara Lubich. Carisma storia cultura", Sapienza Università di Roma, Roma, 14 marzo 2013, e al percorso sviluppato e documentato in *Dalla Trinità*, cit.

**10)** R. Spiazzi, *Lo Spirito Santo e la vita cristiana*, Roma 1964, p. 229.

**11)** Cf., p. es., R. Brague, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, tr. it. Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it., Einaudi, Torino 2005[2].

**12)** Cf., su questo, il nostro *Learning outcomes e unità dei saperi*, in «Seminarium», LI (2011/1), pp. 85-97. M. Krienke ha parlato, in proposito, dell'importanza e urgenza di «una riflessione epistemologica sul concetto di sapienza per uscire dalla crisi» (*Indicazioni epistemologiche del concetto di sapienza. Problematiche odierne e una rilettura della tradizione teologica*, in *Plasmati dalla Sapienza. Un confronto biblico, antropologico e filosofico sull'attualità del libro della Sapienza*, a cura di L. Lucci e N. Valentini, Effatà Editrice, Torino 2012, pp. 153-212, qui p. 156).

radice l'impegno dei professori e quello degli studenti. Prima si deve insegnare e imparare la Sapienza, poi le varie discipline: o, meglio, le due cose debbono andare di pari passo, e mai l'una senza l'altra. Si studiano, sì, le varie discipline, ma l'orizzonte, la sorgente e il fine ultimo di tutto dev'essere la Sapienza[13].

È Sant'Agostino tra i primi a distinguere tra "*Sapientia*" (la coordinata verticale) e "*scientia*" (la coordinata orizzontale)[14]. *Sapientia* e *scientia*, per il grande Dottore, si distinguono per l'oggetto: l'oggetto della prima sono le realtà eterne, quello della seconda le realtà terrene o temporali. Ma anche il mezzo di conoscenza è diverso: le realtà eterne sono conosciute dall'intelletto, le realtà terrene dalla ragione.

L'intelletto è la punta fine (e il centro) dell'anima. Conosce intuitivamente: coglie e afferra la verità in una luce profonda e sintetica. La ragione è invece la capacità di argomentare, e cioè di discorrere, di passare da un punto all'altro. Richiede tempo e sviluppo. Mentre, dunque, l'intelletto afferra, anzi è afferrato dalla luce della Verità, la ragione discorre e cerca guidata dalla stessa luce. Ma all'inizio e alla fine della corsa della ragione c'è l'intelletto, l'intuizione, la "visione".

La Sapienza, dunque, ha per oggetto la realtà eterna e ha come strumento conoscitivo l'intelletto. Ma la Sapienza e la scienza, l'intelletto e la ragione non sono due canali separati o due parallele: sono una stessa cosa, una medaglia a due facce. L'intelletto è il fondamento e la meta della ragione. C'è prima l'intuizione e poi la spiegazione e il ragionamento. Bisogna partire dall'intuizione e approdare all'intuizione. L'uomo, infatti, è fatto per l'intuizione, per la visione, per l'immediatezza: per "vedere". La ragione è il cammino per arrivare a casa – ma a casa lo si è nella visione. Scrive K. Rahner: «la forma suprema e più complessiva

**13)** Questa esigenza di riorientamento radicale è fortemente avvertita, dopo il periodo dei Padri della Chiesa e del Medioevo, nella stagione del compimento della modernità, da grandi testimoni della santità e del pensiero cristiano quali John Henry Newman e Antonio Rosmini. Si ricordi soltanto, di J.H. Newman, il saggio *L'Idea di Università*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1976. Rosmini, dal canto suo, sottolinea che nell'antichità cristiana quattro erano le caratteristiche che facevano la grandezza del pensiero cristiano: l'unicità della scienza, la comunicazione di santità, la consuetudine di vita, la scambievolezza di amore. E così illustra il suo asserto: «il fondamento del metodo che usavasi ne' primi secoli: scienza e santità unite strettissimamente, e l'una nascente dall'altra. Anzi propriamente in un verissimo senso può dirsi che la scienza nasceva dalla santità; perciocché si voleva quella che per solo l'amore che si portava a questa; si voleva quella scienza, perché ella era tale che conteneva la santità nelle sue stesse viscere, né altra se ne voleva; e così tutto era unificato: e in questa unità consiste propriamente la genuina indole della dottrina destinata a salvare il mondo: ella non è pura dottrina ideale, ma è verità pratica e reale; e perciò, rimossa la santità da essa, crederemo noi che si rimanga quella sapienza che ha insegnato Cristo?» (*Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, n. 41; ed. a cura di A. Falle, Istituto di Studi Filosofici – Centro di Studi Rosminiani – Città Nuova [Opere di Antonio Rosmini, 56], Roma 1981, pp. 58-59). Nella modernità, secondo Rosmini, si è instaurata una «separazione funesta della teoria dalla pratica» (*ibid.*), mentre la cristiana religione insegna che «bisogna penetrare la verità con l'animo», non solo con la testa, per «assaporarla con gusto interiore» e, perciò, come nei primi secoli, anche oggi bisogna far dipendere «l'ammaestramento non tanto dai libri quanto dalla viva voce e colla viva presenza» (*ibid.*, n. 39; pp. 53-55.).

**14)** Cf., ad esempio, *De Trinitate*, XII, 15,25.

del pensare è il raccoglimento. La parola più decisiva che un uomo può dire, è la preghiera»[15].

Nella tradizione cristiana, Dio, oggetto della Sapienza, è la radice, il fondamento, la luce del creato. Io conosco bene e ultimamente le cose, in verità, quando le conosco nel loro rapporto alla loro origine e al loro fine. Dio è l'orizzonte di conoscenza di tutta la realtà. Così, la Sapienza che mi fa conoscere Dio attraverso l'intelletto che accoglie la luce del Suo rivelarsi, è la radice della scienza. Se la scienza perde il suo rapporto con la Sapienza, perde la bussola d'orientamento. Ma se la Sapienza non s'incarna nella scienza, non si va da nessuna parte. Dunque, unità nella distinzione tra Sapienza e scienza.

Sant'Agostino ne conclude che *Gesù è la nostra Sapienza ed è la nostra scienza*[16]. La Sapienza, perché è il Figlio di Dio, il Verbo del Padre. Ma anche la scienza, perché è vero uomo. Lo dice, a suo modo, già il Nuovo Testamento – con un altro significato rispetto a quello di Agostino, perché il contesto culturale è diverso –: in Cristo sono raccolti tutti i tesori della Sapienza e della scienza (cf. *Col* 2, 2-3). Chiara, dal canto suo, ha sempre sottolineato che noi siamo chiamati a partecipare alla *mente di Cristo* (cf. *1 Cor* 2, 16): il quale è il Verbo di Dio, e dunque la Sapienza, ed è vero uomo, e dunque riassume in sé tutte le scienze dell'uomo[17]. Unità, dunque, nella distinzione, senza separazione e senza confusione. Unità trinitaria.

Si può capire, di qui, la descrizione della Sapienza che Chiara propone. Ella, muovendo dall'esperienza del '49, vuol offrire ai giovani la possibilità concreta e praticabile che la Sapienza torni a dare luce alle scienze dell'uomo. Oggi non parleremmo più, infatti, della scienza al singolare (come Agostino): perché nella modernità c'è stata l'esplosione "delle" scienze al plurale. In ogni caso, il fatto è che, nell'epoca della modernità, la Sapienza è stata come smarrita. L'uomo si è innamorato delle realtà temporali, rischiando di dimenticare la direttrice verticale della sua esperienza e della sua vocazione. "Che cosa c'importa più della 'salute' dell'anima!" – esclama Nietzsche nella *Geneologia della morale*. Tutto, poi, con l'affermarsi della razionalità scientifica, nel senso moderno del termine, e della tecnica, è andato nella direzione del primato indiscusso della "razionalità calcolante".

**15)** K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1988, p. 146.

**16)** Cf. *De Trinitate*, XIII, 19.24.

**17)** Guardando al logo dell'Istituto Superiore di Cultura (ISC), poi riplasmato, ma con la stessa intenzionalità, nel logo dell'Istituto Universitario Sophia, Chiara così si esprimeva: «la scienza umana [...] si innalza a quella divina [...] e formano un'unica scienza [...] quella della mente di Gesù» (appunto di Eli Folonari, 23 aprile 2005) - in questo caso, si parla di "scienza divina", intendendo ciò che in altro luogo Chiara stessa definisce Sapienza -. Cf., per un approfondimento, i contributi offerti nei due volumi editi dal gruppo di teologi sistematici della Scuola Abbà: P. Coda – V. Di Pilato (a cura di), *Teologia "in" Gesù*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2012; e P. Coda – J. Tremblay – A. Clemenzia (a cura di), *Il Nulla-tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2013.

«La perdità della dimensione sapienziale – ha perciò potuto scrivere W. Kasper – [è diventata] la vera crisi della contemporaneità»[18]. In questo contesto, J. Ratzinger, commentando il messaggio del Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, ha sottolineato che «ogni tipo di fede nella scienza umana e la speranza nella potenza salvifica del progresso tecnico viene messo radicalmente in dubbio dal principio di "sapienza" come il vero umano»[19]. Chiara ci sfida a rimettere insieme, secondo il giusto ordine, Sapienza e scienza/e. Un'università come quella da lei voluta e fondata, per principio e per vocazione, è chiamata ad articolare con pertinenza e a esercitare con perseveranza il rapporto tra di esse.

Ma vediamo, più in dettaglio, come Chiara descrive la Sapienza. Inizia con queste parole: «per il dono della Sapienza». Ecco una prima e fondamentale cosa. La Sapienza è *un dono che scende dall'alto*, da Dio.

In realtà, nella nostra vita è difficile trovare qualcosa che non sia dono. Tutto, per noi, è dono. Ma qui che cosa vuol sottolineare con particolare forza Chiara? che la Sapienza non è conquista nostra. La scienza la puoi e la devi conquistare. La Sapienza viene da un'altra dimensione. Non è frutto di conquista. Nella tradizione cristiana si parla, in proposito, dei *doni dello Spirito Santo*. La Sapienza è uno di questi. Ti puoi preparare a riceverla, ma essa non viene mai da te. La Sapienza, infatti, è proprietà di Dio. Per questo è suo dono: solo Dio è la Sapienza piena e inesauribile (cf. *Ef* 3, 10, dove si parla della «Sapienza di Dio multiforme», variopinta come un arcobaleno).

Ora, per il dono della Sapienza, «l'anima è messa in contatto con le realtà eterne. Essa scruta le profondità di Dio». C'è un vedere che è di superficie: quante volte guardiamo le cose senza vederle! Ecco, ad esempio, un fiore che si guarda *en passant*..., ma quando si posa lo sguardo su di esso con attenzione e amore lo si vede nuovo, tanto che dentro vi si coglie il mistero dell'universo intero.

Grazie alla Sapienza, dunque, l'anima «scruta le profondità di Dio». Dio è profondità infinita. L'espressione viene da San Paolo: «*tà báthe toû Theoû*» (*1 Cor* 2, 10), le profondità, l'abisso di Dio. Spontaneo è il richiamo alla descrizione del momento in cui Chiara entra nel seno del Padre: «*agli occhi dell'anima* [...] *Dio appariva come una voragine immensa, cosmica*». Voragine è un abisso senza fondo. «Era tutto oro e fiamma»: sono gli archetipi umani che dicono la bellezza, la luce – il Divino. «Era infinito, ma mi trovavo a casa». Trovarsi a casa nell'infinito: che straordinaria esperienza[20]!

**18)** W. Kasper, *Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie*, in W. Baier et al. (edd.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, vol. 1, EOS-Verlag, St. Ottilien 1987, pp. 311-328, qui p. 320.

**19)** J. Ratzinger, *Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* (Erstes Kapitel des Ersten Teils), in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 14, Herder, Freiburg 1968², pp. 313-354, qui p. 328.

**20)** Si potrebbe mettere questo brano in rapporto con la descrizione di altri autori, soprattutto moderni e contemporanei: vado nell'infinito e che cosa vedo? il vuoto, così provo l'angoscia, perché vedo solo buio, il niente. Ecco Leopardi ed ecco l'uomo folle di Nietzsche nella *Gaia scienza*: "È come se avessimo staccato la terra dal sole". La terra staccata dal sole vaga in un buio infinito. "Ed è buio sopra, sotto, a destra, a sinistra, a fianco". Chiara dice invece: «Era tutto oro e fiamme sopra, sotto, a destra, a sinistra», cioè

Ora, la qualità della Verità, quando si dà a conoscere nella Sapienza, è la *bellezza*. Si esclama infatti: "questa cosa è bella". Quando dici: "questa cosa è vera", metti in moto la dimensione intellettuale. Quando dici: "questa cosa è buona, è giusta", metti in moto la dimensione etica. Quando dici "questa cosa è bella", metti in moto il tutto di te. Non è la bellezza estetica semplicemente, ma la bellezza – direbbero gli Scolastici – come trascendentale, come qualità sintetica che esprime l'essere in quanto essere, in quanto cioè splendore dell'amore di Dio.

L'anima, allora, «*vede ciò che non sa ridire e beve a quella sorgente inesauribile, senza mai essere sazia*». È come dissetarsi avendo sempre ancora sete. Non una sete angosciata, ma una sete in cui si esprime il desiderio sempre più vivo e ardente. Il desiderio di Dio cresce, infatti, mano mano che viene appagato: quanto più è appagato tanto più cresce. «Come di cerva giunta alla sorgente» – è un'immagine biblica, del Salmo 42[21].

«Ma, scoperto e quasi assaporato Dio»: Dio si gusta, come si gustano le cose belle! «Con quella luce negli occhi può ora guardare il mondo, e vederci bene». Ecco il passaggio dalla Sapienza alla scienza. Hai negli occhi la luce di Dio e con quella luce guardi al mondo. E puoi vederci bene. Se guardi Dio, Dio riverbera nei tuoi occhi quella luce nella quale puoi guardare al mondo e a tutte le realtà che lo compongono così come le vede Lui. Vedo bene, infatti, nella luce di Dio, perché vedo le cose nella loro realtà e vocazione più profonda, di creature di Dio, espressione del Suo amore chiamate a diventare lo splendore creato del Suo amore, in Gesù.

Se Dio è amore, allora la politica che cosa è? l'arte di edificare la città secondo un disegno di giustizia e fraternità. E che cosa diventa l'economia, se la vedo con gli occhi della Sapienza? un'economia di comunione. Questa non è che l'intuizione, occorre poi l'argomentazione. Studiare e impegnarsi notte e giorno, nella volontà di Dio, per costruire un tipo di economia o di politica che sia così, tenendo conto delle contraddizioni della storia, delle difficoltà, dei fallimenti, degli ostacoli, ma sempre con la luce di Dio negli occhi.

Guardare con la luce di Dio, in realtà, non è beatificante. È crocifiggente. C'è, infatti, uno solo che ha guardato il mondo con gli occhi di Dio sino alla fine: Gesù. E com'è finito? in croce, giungendo a patire l'abbandono. Anche noi, se guardiamo al mondo con gli occhi di Dio, prima o poi – in un modo o nell'altro – finiremo in croce. Ma qui è la gioia vera: dare la vita fino in fondo per i propri amici.

«Ci vede bene», dunque. Come? «Tutto giudicando secondo ragioni divine». Ecco la ragione, la scienza: giudizio, discernimento, critica. Occorre assolutamente ragionare umanamente, ma secondo la logica di Dio. «Quasi proiettando – ecco il compito della scuola – su tutto la luce dell'infinito sguardo di Dio». Proiettare significa gettare luce sopra un oggetto per illuminarlo. Quindi, il compito di questa

lo stesso linguaggio di Nietzsche, ma al positivo. Che cosa sono questa fiamma e questo oro? l'amore, sperimentare l'amore di Dio che tutto avvolge e illumina. Chiara, essendo in Dio, vede amore, solo amore. Nietzsche, testimonianza dell'uomo di oggi quando non trova l'amore, è invece nel vuoto e nell'angoscia.

**21)** Cf. *Sal* 42,2-3: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio».

scuola – dice Chiara – è proiettare su tutto, politica, economia, scienze umane, ecc., la luce di Dio.

«Nella mente del sapiente cristiano viene quasi ricostruito l'ordine ideale che è nella mente di Dio». Qui Chiara, citando Spiazzi, si riferisce al sapiente "cristiano", perché sta parlando a cristiani: ma la cosa vale per tutti. Nella mente di Dio c'è un ordine ideale, tutto si articola e si svolge secondo una logica divina. Questo ordine viene ricostruito, in altro modo, quello umano, nella mente di colui che studia politica, economia, ecc.

E che cosa viene ricostruito? «Lo svolgersi delle ere e delle età, il succedersi e concatenarsi degli eventi, il fluire della storia». In una parola, si ritrova il filo d'oro dell'evoluzione del mondo creato e della storia dell'uomo. Si capisce, cioè, perché c'è stato questo e quell'altro: l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento, ma anche Buddha, Marx, ecc. Lo si capisce un po'. S'intuisce, cioè, il senso delle cose, il concatenarsi degli eventi, lo svilupparsi della storia.

Così «tutto è visto nel suo rapporto di dipendenza e di convergenza a un divino disegno». Ogni cosa che capita, che si sviluppa, che ci è chiesta, è vista nel suo rapporto di dipendenza da e di convergenza verso un unico disegno di amore. Si tratta di un rapporto di dipendenza e di convergenza: perché tutto nasce dall'amore (di Dio) ed è indirizzato all'amore (che è Dio), anche quando umanamente sembra il contrario. La morte in croce di Gesù, ad esempio, sembra il contrario dell'amore: invece è il centro dell'amore di Dio, il suo culmine.

E ciò accade «con la stessa sintesi mentale di Dio». La Sapienza fa sì che si accenda e maturi, nell'uomo, la sintesi mentale di Dio stesso, nel senso appunto che essa fa capire le cose nella luce di Dio. Egli, infatti, vede ogni cosa nel Verbo e l'ama nello Spirito.

Amore e conoscenza diventano, in definitiva, una stessa cosa: tu ami conoscendo, e conosci amando. Ecco la sintesi di Sophia: vita e studio, il che vuol dire, appunto, che tu *conosci amando, e ami conoscendo*. È *la circolarità* tra studio e vita. Conoscere amando, amare conoscendo. Ma la radice di tutto è l'amore.

**5.** Più rapidamente, a partire di qui, vediamo le altre caratteristiche specifiche di questa "scuola" così come Chiara le tratteggia.

a) In primo luogo, il *metodo:* come si acquista la Sapienza? Chiara enuclea quattro modi: «*La Sapienza la si può ottenere* (1) *domandandola a Dio*; (2) *amando Dio e il prossimo*; (3) *amando Gesù Abbandonato*; (4) *ponendo Gesù in mezzo a noi*». Una parola su ciascuno di questi modi.

La preghiera è il primo modo, perché la Sapienza è dono di Dio, quindi la cosa fondamentale è mettersi in rapporto con Dio per chiederLa a Lui. Lo dice anche il Salmo: «Tu desideri che la verità risieda nell'intimo: insegnami, dunque, la Sapienza nel segreto del cuore» (cf. Sal 51,8). La Sapienza bisogna desiderarLa, e quindi chiederLa a Colui che soltanto la può donare: così si esprime il libro della *Sapienza* (9,1-6):

Dio dei padri e Signore della misericordia, che tutto hai creato con la tua Parola, e con la tua Sapienza hai formato l'uomo perché dominasse sulle creature che tu hai fatto, e governasse il mondo con santità e giustizia ed esercitasse il giu-

dizio con animo retto […]. Se qualcuno fra gli uomini fosse perfetto, primo della sapienza che viene da te, sarebbe stimato un nulla.

Chiara, in sintonia con la spiritualità dell'unità, sottolinea che questa preghiera è pienamente efficace quando è comunitaria e cioè è affidata al Padre da Gesù vivo in mezzo ai suoi: «se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà» (*Mt* 18,19).

Il secondo modo è: amare Dio e il prossimo. Amare Dio vuol dire amarLo con tutto il cuore, con tutta l'anima, *con tutta la mente* e con tutte le forze (cf. *Mc* 12,30). Dio, dunque, lo si ama anche con tutta la mente! Se non esercitiamo anche la mente, non amiamo Dio sino in fondo. E poi amare l'altro come se stessi, perché – spiega Chiara – «*l'amare gli altri porta luce*»[22].

Il terzo modo è amare Gesù Abbandonato. Chiara lo spiega citando l'articolo 58 degli Statuti dell'Opera di Maria e dice che quando si abbraccia la croce e l'abbandono di Gesù «splende nel cuore il Risorto, che irradia i doni dello Spirito», tra cui la Sapienza. Il testo è molto sintetico e allusivo, presuppone tutta la visione di Gesù Abbandonato che scaturisce dal carisma dell'unità. In questo caso, ciò che Chiara intende sottolineare è che la via attraverso cui – sul fondamento della fede e del battesimo – splende in noi il Risorto è, appunto, l'abbracciare Gesù Abbandonato, e cioè farsi uno con Lui in tutte le situazioni impegnative e difficili dell'esistenza: in modo da attraversare con e in Lui ogni ostacolo e sperimentare la presenza del Risorto e del suo Spirito coi doni di vita, di pace e di luce (Sapienza) che egli effonde.

Infine, il quarto modo «porre Gesù in mezzo a noi». È questa un'esperienza tipica che scaturisce dal carisma dell'unità. Citando sempre l'art. 58 degli Statuti, Chiara ricorda che «le persone "cercheranno inoltre di essere unite fra loro affinché Cristo, presente nell'amore reciproco, possa elargire anche in mezzo a loro i doni dello Spirito", fra cui la Sapienza». Porre Gesù in mezzo a noi, infatti, secondo l'arte evangelica insegnata dal carisma dell'unità, significa rivivere l'esperienza dei discepoli di Emmaus (cf. *Lc* 23, 13-35), quando Gesù Risorto si rende presente in mezzo ai suoi, come ha promesso (cf. *Mt* 18,20), e li illumina, mediante lo Spirito Santo, dei suoi doni. Gesù vivo e risorto, dunque, è quel fuoco di luce e di amore che brucia tra coloro che, adunati nel suo Nome, cercano la Verità, che è Lui stesso. Come stupendamente, in un testo d'intensa profezia, fa intendere la Lettera VII di Platone[23]. Chiara precisa: «in questa scuola sarà soprattutto questo il modo di ottenere la Sapienza, con Gesù in mezzo a voi».

Descritti i quattro modi con cui si può ottenere il dono della Sapienza, Chiara conclude: «e se imparerete altre materie, come la filosofia, la teologia, l'economia, la scienza, la medicina, la politica, ecc., esse non potranno non essere intrise di Sapienza».

**22)** Da notare che nella tradizione cristiana – penso a San Tommaso d'Aquino per tutti – la Sapienza è quel dono dello Spirito «*quod respondet caritati*» (*S.Th.*, IIa-IIae, q. 45 pr.), e cioè che corrisponde alla virtù teologale della carità.

**23)** Cf. E. Pili, *La Lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 257-278.

b) Ma dove si svolge questa scuola? Quale ne è l'*aula*? Chiara punta in alto: quale può essere l'aula vera, l'aula ideale per una scuola di questo genere? «Io non ho dubbi – risponde – l'aula garante la Sapienza che vogliamo è solo il seno del Padre celeste nel quale dobbiamo essere degni d'entrare e stabilirvici. Il carisma che ci è dato lo permette».

Si tratta dunque – questa la precisa indicazione di Chiara – di "entrare" e "stabilirsi" nel "seno del Padre". È più che evidente il riferimento all'esperienza descritta nel racconto di quanto avvenuto col patto del '49. Il fatto è che – come attesta il Nuovo Testamento – il "luogo" in cui Gesù Crocifisso e Risorto introduce i discepoli che sono fatti per grazia una cosa sola con Lui è proprio il seno del Padre[24]. «Io in loro – prega Gesù – e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (*Gv* 17,23). I discepoli, dunque, se sono uniti tra loro essendo uno in Gesù, vivono nel Padre, sono cioè avvolti e penetrati dal suo amore, si trovano "a casa" in Lui e di lì, dalla casa del Padre, già nel tempo anche se non ancora in pienezza, vivono, pensano e agiscono.

Per l'esperienza che ha fatto e per il dono di luce e di vita che ha ricevuto, Chiara è certa che il carisma dell'unità "permette" (cioè insegna, offrendone le vie e gli strumenti) di "entrare" nel seno del Padre e prendervi dimora, e cioè di fare di questa tipica situazione d'esistenza, in cui Gesù ci ha introdotti, il luogo della propria vita. Proprio questo luogo è l'"aula" di quella scuola che – secondo l'ispirazione del carisma – è chiamata a insegnare la Sapienza, propiziandone l'effettiva e comunitaria accoglienza nel cuore e nella mente[25].

**24)** Sul significato onto-logico di questo "luogo" specificamente cristologico e, perciò, trinitario, mi permetto rinviare a *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia», IV (2012/2), pp. 159-170.

**25)** È sintomatico che Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa, nella prospettiva mistica che gli è propria, descriva in questi termini l'accesso alla Sapienza da parte dell'anima che si è lasciata purificare da Dio nelle sue facoltà attraversando il "vuoto" della "notte oscura": «l'anima è ormai nello stato di contemplazione; è uscita dalla fase discorsiva […]. Ormai è Dio che agisce in lei e imbriglia le sue potenze interiori, togliendo ogni appoggio all'intelletto, ogni gusto alla volontà e ogni ragionamento alla memoria. […] Ora Dio comincia a comunicarsi all'anima non per mezzo dei sensi, come in precedenza; non per mezzo dell'attività discorsiva che compone e ordina le cognizioni; ma per mezzo dello spirito puro, nel quale non si sviluppa il ragionamento. Le si comunica in un atto di semplice contemplazione» (*La notte oscura*, cap. 9, nn. 7-8). Risulta molto chiaro, in questo testo, il passaggio che deve avvenire, per accedere alla Sapienza, dal livello della razionalità discorsiva a quello della contemplazione intellettuale. Ciò avviene, spiega il Dottore mistico, attraverso la purificazione e la spogliazione delle facoltà (memoria, intelletto e volontà) nel loro esercizio discorsivo: così che Dio stesso, attraverso il Verbo incarnato e nel suo Spirito, può comunicarsi al centro dell'anima. Nella via spirituale propiziata dal carisma dell'unità ciò avviene – spiega Chiara – attraverso quel reciproco dono di sé, nell'amore, che si è chiamati a vivere per accedere, insieme, alla contemplazione della Verità. La purificazione e la spogliazione che così avviene, infatti, non sono meno profonde e radicali e inoltre, poiché avvengono nella relazione interpersonale vissuta in Cristo, aprono lo spazio alla sua presenza viva tra coloro che sono adunati nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). In un appunto del '49 Chiara illustra questo concetto con grande pregnanza: «Gesù Abbandonato, perché non è, è. / Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo. / Dobbiamo essere "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale. / Così

c) E ancora: qual è la *dinamica*, la *pedagogia* fondamentale – se vogliamo – di questa scuola? Il *Maestro* di questa scuola non sono i professori: è *Gesù in mezzo ai suoi*. I professori, infatti, sono a servizio del Maestro che, per l'amore reciproco e verso tutti, vive tra i professori e tra i professori e gli studenti. Ognuno deve fare la propria parte, ma il Maestro è Gesù in mezzo. Lo si sperimenta davvero. Io, ad esempio, che sono professore, faccio l'esperienza che le lezioni non le svolgo solo io. Facendo lezione imparo spesso qualcosa di nuovo. E ciò, innanzi tutto, grazie all'ascolto degli studenti. È in virtù di quest'ascolto che Gesù Maestro si fa presente e anch'io imparo da Lui. L'ascolto reciproco diventa luogo dell'ascolto della Sapienza che – come dono – è riversata nei cuori e nelle menti da Gesù risorto. Il professore insegna, parla, sì, ma il suo parlare e insegnare è frutto dell'ascolto della Sapienza che, come sorgente d'acqua viva, zampilla da Gesù risorto vivo in mezzo a coloro che si fanno, insieme, luogo della sua presenza.

«Ma se l'unico Maestro è Gesù fra tutti – spiega Chiara –, le lezioni non saranno fatte unicamente dai professori. Anche voi avrete la vostra parte». Gli studenti non sono a scuola semplicemente *per ascoltare* le lezioni, ma *per costruire* le lezioni insieme ai professori. «La vostra parte consiste in domande che la presenza di Gesù in mezzo a voi vi susciterà, e consisterà anche in specifici vostri contributi». La lezione, così, vien fatta non solo attraverso l'ascolto, ma anche attraverso le domande degli studenti. Occorre perciò non aver timore di farle, queste domande, ma proporle quando si avverte che esse sono suscitate dallo Spirito Santo e, quindi, possono essere un aiuto e un contributo per tutti. Anche questo è scuola di Sapienza: imparare a far le domande giuste al momento giusto.

Chiara aggiunge: «anche vostri contributi, non solo domande. Poiché voi siete in genere universitari, dediti ad approfondire diverse materie, potrebbe essere che la parola del professore, per la presenza di Gesù fra tutti, illumini in voi qualche particolare che viene della scienza cui siete dediti». È proprio così – l'ho toccato con mano molte volte – che lo studente di una data disciplina, ascoltando le lezioni di un'altra disciplina (come, ad esempio, nel mio caso, la teologia), ma in un contesto sapienziale, intuisce qualcosa a proposito della sua disciplina, tanto che così essa gli s'illumina in qualche suo aspetto. Comunicando questa sua intuizione, essa può essere valutata e può diventare, col tempo e il dovuto approfondimento, un autentico contributo. Non poche ricerche e persino alcune tesi, a Sophia, nascono così.

dobbiamo esser senza volontà per aver la capacità della volontà di Dio. / E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere "estatici" (fuori di noi). / Senza fantasie per vedere il Paradiso anche con la fantasia, ché il Paradiso è il Sogno dei sogni». E in nota commenta: «È richiesto il distacco dal nostro modo di pensare, dal pensare stesso: è questo il non-essere della mente. È questo che ci fa come Gesù Abbandonato. E ciò vale anche per la volontà, la memoria, la fantasia. Noi raggiungiamo queste morti soprattutto amando, facendo nostra la volontà di Dio e amando gli altri. Ma anche "perdendo", quando abbiamo le tentazioni di tenere la nostra volontà, il nostro pensiero, ecc. È un po' l'altissima povertà di mente di san Francesco, il santo che, con l'altissima povertà, arrivava dove ora arriva l'unità». Questa dinamica, in riferimento all'esperienza vissuta nell'università che nasce dal carisma dell'unità, è illustrata da Chiara stessa più oltre nel discorso stesso che stiamo commentando (cf. d.2).

«Vi troverete perciò ad essere, come Gesù vuole, uguali fra tutti, fratelli». Ecco il *rapporto trinitario* che si stabilisce, mediante l'amore reciproco, fra professori e studenti. Non si tratta di un'uguaglianza uniforme, indifferenziata: appunto perché è un rapporto "trinitario", a mo' di quello che intercorre tra il Padre e il Figlio nella Santissima Trinità. «I professori – spiega Chiara – saranno a mo' del Padre e voi del Figlio. Dovrete dunque lasciarvi "generare" da loro, ma anche rispondere con il vostro amore».

Il professore, dunque, è chiamato a fare un po' la parte del Padre, colui che dona; e lo studente deve lasciarsi "generare": nel senso che il professore, se vive di questa presenza di Dio in Sé, comunica Sapienza, così che lo studente è interiormente rigenerato ed edificato da essa.

d) Per entrare in quest'*aula* e vivere la dinamica di rapporti che è propiziata dalla presenza attiva dell'unico Maestro, occorre conformare la propria scelta e il proprio stile di vita a determinate *condizioni*, che Chiara qualifica come *indispensabili*.

d.1) Innanzi tutto, *vivere la Parola*: perché – dice – è l'unico modo d'avere accesso in Paradiso, al seno del Padre. È questo – sottolinea – il contributo *personale* di ognuno.

Chiara, in verità, ha una concezione pregnante della Parola e del vivere, anzi, del "farsi vivere" dalla Parola. Ognuno di noi, infatti, nella logica della rivelazione cristiana, è da sempre una parola nella Parola, una parola pensata, amata e pronunciata dal Padre nell'unica sua Parola che è il Figlio, il Verbo, in cui tutte le sue parole sono gratuitamente dette e liberamente hanno da essere ricapitolate. Scrive Chiara, in un testo del 1949: «il Padre 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!». Ecco: noi siamo una parola nella Parola nel senso che siamo uno degli "infiniti toni" in cui il Padre dice un'unica cosa – ciò che Egli è e noi siamo chiamati a essere –: "*amore*". La nostra vocazione, dunque, è rivestire della nostra umanità – e cioè della nostra esistenza vissuta, del nostro destino scoperto ed eseguito con responsabilità nel tempo, della nostra missione creativamente espletata – la particolare parola "amore" che siamo in Gesù. Per essere così, in Lui e con Lui, sin d'ora, nel seno del Padre.

Questa visione di Chiara ha un respiro universale, dischiude, cioè, qualcosa di valido per tutti in quanto scaturisce dall'essere che siamo, in Dio. Con linguaggio filosofico, potremmo dire che ciascuno di noi è una prospettiva unica e irripetibile sulla Verità, chiamata a captarla, la Verità, e a darle vita mediante la nostra libertà e responsabilità. Per questo, è necessario nutrirsi della Verità espressa nelle parole di Sapienza dette, in ogni tempo e luogo, dall'umanità. Se non si è sintonizzati, con perseveranza e concretezza, su questa lunghezza d'onda, non si cammina gli uni con gli altri nell'avventura della Verità; né si dimora, realmente, nel "luogo" ove la Verità si offre a noi sempre nuova e sempre più piena.

d.2) C'è poi un altrettanto indispensabile contributo, questa volta – precisa Chiara – *comunitario*: *vivere Gesù Abbandonato*, e cioè il niente di sé come condizione per attuare l'amore reciproco. Infatti, per amarsi reciprocamente tra studenti e professori, occorre, da parte degli studenti, esser "vuoti" per accogliere tutto

quanto i professori dicono e donano; e per poter offrire, a propria volta, le proprie domande e i propri contributi occorre "svuotarsi" di essi e donarli: «Amare Gesù abbandonato – spiega stupendamente Chiara –, facendo il vuoto per accogliere quello che i professori dicono, amare Gesù abbandonato per svuotare quello che abbiamo dentro per donarlo agli altri, è il vostro modo di amare collettivo insieme ai professori». I quali professori, evidentemente, dal loro specifico punto di vista, sono chiamati a fare altrettanto.

È questa, dunque, la logica del dono chiamata ad animare il rapporto tra studenti e professori. Il "vuoto" e lo "svuotarsi" di cui qui Chiara parla vogliono indicare la profondità e radicalità dell'amore con cui gli studenti, ad esempio, sono chiamati ad accogliere la parola dei professori e a offrire il proprio creativo contributo. Il dono *di una cosa*, infatti, è vero e reale di tanto in quanto è *dono di sé*: è cioè far spazio in sé all'altro (ecco il "vuoto"), ed è, con gratuità e libertà, offrire ciò che si ha, ciò che si è, sino a non ritenerlo più esclusivamente solo proprio (ecco lo "svuotarsi"). È solo così che può realizzarsi un'autentica e feconda comunicazione della e nella Verità.

d.3) In questa stessa prospettiva, Chiara definisce condizione «ultranecessaria» il «nutrirsi dell'Eucaristia».

È l'Eucaristia, infatti, che, comunicando sostanzialmente, e cioè sino in fondo e realmente, la vita di Gesù, il suo essere filiale, ci fa uno tra noi in Lui e ci porta con Lui al seno del Padre. Evidentemente, è questa una condizione che vale per coloro che credono in Gesù, per coloro che sono cristiani. Ma ciò non deve far dimenticare un fatto universale: e cioè che il momento più alto e concreto in cui la Sapienza si comunica agli uomini, ed è tra loro condivisa, è il "banchetto" – grande metafora che esprime la chiamata all'amicizia e alla condivisione tra tutti.

È nel "convivio" (basti pensare a Platone) che il dialogo in cui accade la Sapienza tra noi si sostanzia, per così dire, e diventa nutrimento della nostra vita. La parola così diventa pane – come accade per i discepoli, con Gesù, sulla via di Emmaus (cf. *Lc* 24, 13-35) –: e cioè cibo condiviso che ci nutre e ci fa crescere insieme nella Verità.

e) Infine – conclude Chiara – sarà essenziale per tutti, professori e studenti, formulare prima delle lezioni, ogni mattina, il *patto d'unità*.

È grazie a questo patto che si è dischiuso, per Chiara e per Foco e, in unità con loro, per tutti coloro che vivono del dono e della luce del carisma dell'unità, il seno del Padre. Ed è, perciò, grazie a questo "patto", che ogni giorno della scuola si può rinnovare la propria intenzione ad accogliere questo dono e a viaggiare, in unità, lungo i sentieri disegnati dalla Sapienza. Inoltrandosi così, al tempo stesso, nell'impegno oneroso ed esaltante di costruire con tutti, fratelli tra fratelli, il contributo delle diverse scienze alla costruzione della civiltà nuova della verità e dell'amore.

Il "patto", in verità, non è un atto esoterico o elitario: quasi fosse il vincolo segreto che lega tra loro i membri di una setta. Tutt'altro! È l'impegno aperto in cui ciascuno attesta il suo libero e gratuito coinvolgimento in un'avventura che vede la partecipazione, in reciprocità, di ciascun altro, e che, in prospettiva, è aperto a

chiunque in quest'avventura si voglia liberamente ingaggiare. Si tratta, da un lato, ogni giorno, di dare "in pegno" se stesso e ciò che si vive, e cioè di anticipare realmente la messa a disposizione della propria intera esistenza (mente, cuore, tempo, energia e talenti) per aprirsi insieme con tutti gli altri alla ricerca e all'incarnazione della Sapienza; e, dall'altro, di rinnovare sempre di nuovo, come fosse la prima volta, la propria decisione a partecipante responsabilmente e attivamente, con tutto di sé, a quest'avventura.

La quale, proprio per questo, non mira alla costruzione di qualcosa di particolare e definitivo: ma si dilata, con respiro universale ed apertura sincera e inesauribile a ogni novità, ad accogliere tutti i sentieri della vita e della Verità – da chiunque con sincerità siano intrapresi nel cammino verso la pienezza della Verità.

Ci soccorre in questa peculiare esperienza e interpretazione dell'idea di università proposta nella luce del carisma dell'unità, quanto da Chiara vissuto e compreso quasi a coronamento dell'evento del '49. Quando ella, infatti, dovette rientrare a Trento dal periodo trascorso in montagna coi doni particolari d'illuminazione dischiusi dal patto con Igino Giordani, fu quest'ultimo a ricordarle che la sua esistenza era stata consacrata a Gesù Abbandonato. E fu allora appunto (20 settembre 1949) che Chiara scrisse la straordinaria pagina «Ho un solo Sposo sulla terra: Gesù Abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui. In Lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità».

In questa scelta di Gesù Abbandonato e in questo spazio di vita da Lui aperto anche l'università forgiata dal carisma dell'unità ha il suo luogo e il suo criterio di esistenza: in un'apertura e in un dialogo che si dilatano sugli orizzonti del "farsi uno" di Gesù con tutti e con ciascuno, sino alla *kenosi* vissuta in croce. Così che tutti e ciascuno, in Lui, possono e debbono trovare accoglienza e parola in questa scuola di Sapienza che conosce solo i confini dell'umanità e del cosmo visitati dall'amore di Dio.

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

# LA "PACE COSTITUENTE". PER UN'INTERPRETAZIONE INTEGRATIVA DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI



*This text presents the inaugural lecture of the academic year 2012/2013 at the Sophia University Institute (delivered on 18 October 2012). The author seeks a possible description of the concept of "constitutive peace". It emerges as an operative concept, as a description of possibility always subject to failure, as the construction of a context which permits the ongoing activity of international politics amidst the daily struggles of building and conserving relations.*

*di*
*PASQUALE FERRARA*

## Introduzione

È per me un grande onore ed un privilegio indirizzare al corpo docente, agli studenti e a tutta la comunità dell'Istituto Universitario "Sophia" in un momento così solenne e significativo come l'inaugurazione dell'anno accademico 2012/2013. Una circostanza che mi emoziona profondamente, in quanto mi sento io stesso parte integrante di questa originale comunità di studio e di prassi, di pensiero e di vita. Vorrei perciò iniziare con un riferimento alla stessa etimologia dell'inaugurazione, e cioè rivolgendovi proprio, dal profondo del cuore, gli auguri per un anno accademico ricco di frutti di ricerca e di studio e di risultati brillanti.

## 1. L'Unione Europea e il premio Nobel per la pace 2012

Quando ho proposto il tema di questo discorso inaugurale, non avrei potuto immaginare che esso si sarebbe svolto poco dopo un evento inatteso e di straordinario significato politico: il conferimento del premio Nobel per la Pace 2012 all'Unione Europea! Una scelta imprevista e per molti versi sorprendente, ma - a ben guardare - fondata su solide basi storiografiche e politologiche.

Dico questo perché non sono mancate critiche alla scelta del Comitato del Nobel. Taluni osservatori – che possiamo definire "atlantisti" in senso lato[1] – hanno accusato i commissari di Oslo di essere caduti in una logica fallace, del tipo "*post hoc, propter hoc*": l'integrazione europea – secondo tali voci di dissenso - non sarebbe la *causa prima* della stabilizzazione del continente dopo la seconda guerra mondiale, ma solo una conseguenza incidentale della garanzia militare americana di ultima istanza su cui ha potuto contare l'Europa occidentale durante la Guerra Fredda. Da questo punto di vista, si è sostenuto che il Nobel avrebbe dovuto essere assegnato *ex aequo* anche agli Stati Uniti e persino alla NATO, per essersi fatti carico delle sicurezza europea durante la divisione del Continente in due blocchi.

Con tutto il rispetto per le opinioni contrarie, a me sembra, invece, che l'articolata motivazione del premio[2] sia pienamente condivisibile. L'Unione Europea

1) Cf. ad esempio, G. Rachman, *Brussels can share credit with other candidates*, in «Financial Times», 13.10.2012.

2) La motivazione è consultabile all'indirizzo web *http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2012/press.html*. «The Norwegian Nobel Committee has decided that the Nobel Peace Prize for 2012 is to be awarded to the European Union (EU). The Union and its forerunners have for over six decades contributed to the advancement of peace and reconciliation, democracy and human rights in Europe. In the inter-war years, the Norwegian Nobel Committee made several awards to persons who were seeking reconciliation between Germany and France. Since 1945, that reconciliation has become a reality. The dreadful suffering in World War II demonstrated the need for a new Europe. Over a seventy-year period, Germany and France had fought three wars. Today war between Germany and France is unthinkable. This shows how, through well-aimed efforts and by building up mutual confidence, historical enemies can become close partners. In the 1980s, Greece, Spain and Portugal joined the EU. The introduction of democracy was a condition for their membership. The fall of the Berlin Wall made EU membership pos-

– afferma il Comitato del Premio Nobel – ha contributo per oltre sei decenni al progresso della pace e della riconciliazione, oltre che della democrazia e dei diritti umani in Europa. I commissari del Nobel forniscono un'importante e oggi sottovalutata chiave di lettura: la riconciliazione franco-tedesca, conseguita in modo stabile e strutturale proprio dall'Unione Europea, tanto da rendere impensabile la prospettiva di un conflitto tra queste nazioni che – tra l'800 e la metà del '900 – avevano combattuto tra loro tre guerre distruttive nell'arco di soli 70 anni. Questi due "nemici storici" divennero *partners* politici ed economici proprio grazie al processo di integrazione europea.

Questa ricostruzione del ruolo dell'Unione Europea come un'istituzione capace, in sostanza, di rendere la guerra, almeno in Europa, oltre che concettualmente impensabile, un'opzione impraticabile, una pratica desueta e uno strumento inutile, costituisce per il Comitato del Nobel una legittimazione politica fondamentale della vicenda integrativa del continente. È pur vero che la guerra è oggi inimmaginabile, ad esempio, anche tra Stati Uniti, Canada e Messico, tra Australia e Nuova Zelanda, ma ciò è il risultato di opzioni contingenti, benché solide, e di circostanze storiche, politiche, economiche e culturali in senso ampio; l'importante differenza è che, nel caso dell'Europa, la pace duratura è piuttosto il risultato della condivisione di importanti aspetti della sovranità attraverso istituzioni formali dotate sì di poteri limitati, ma direttamente esercitabili nella sfera interna degli Stati membri. Non siamo ancora pienamente entrati in una dimensione "post-westphaliana", di irrilevanza della sovranità, ma certo siamo ben lontani – per fortuna – dalla vecchia idea del concerto o equilibrio delle potenze.

Tuttavia, nel corso degli ultimi anni proprio questa ermeneutica irenologica era stata ritenuta – da parte di molti studiosi, analisti e osservatori – come incapace di suscitare non dico entusiasmo, ma quanto meno una forma di sentimento identitario nelle nuove generazioni europee, per le quali la narrazione del superamento della guerra come "istituzione europea" costituirebbe nulla più che una rievocazione di lontane vicende belliche, senza alcun rapporto con il presente. Essa, in sostanza, non contribuirebbe più (o non abbastanza) a creare quel *demos* europeo ritenuto il necessario presupposto di una autentica *polis* europea.

sible for several Central and Eastern European countries, thereby opening a new era in European history. The division between East and West has to a large extent been brought to an end; democracy has been strengthened; many ethnically-based national conflicts have been settled. The admission of Croatia as a member next year, the opening of membership negotiations with Montenegro, and the granting of candidate status to Serbia all strengthen the process of reconciliation in the Balkans. In the past decade, the possibility of EU membership for Turkey has also advanced democracy and human rights in that country. The EU is currently undergoing grave economic difficulties and considerable social unrest. The Norwegian Nobel Committee wishes to focus on what it sees as the EU's most important result: the successful struggle for peace and reconciliation and for democracy and human rights. The stabilizing part played by the EU has helped to transform most of Europe from a continent of war to a continent of peace. The work of the EU represents "fraternity between nations", and amounts to a form of the "peace congresses" to which Alfred Nobel refers as criteria for the Peace Prize in his 1895 will. Oslo, 12 October 2012».

In effetti la motivazione del Nobel è ampia, e per nulla irrilevante rispetto alla condizione dell'Europa *contemporanea*[3] e *prossima ventura*. Il Comitato del premio Nobel menziona l'accessione della Croazia a partire dal 1° luglio 2013, l'apertura di negoziati di adesione con il Montenegro e la concessione dello *status* di Paese candidato alla Serbia quali altrettanti contributi dell'Unione Europa alla riconciliazione nei Balcani. La stessa prospettiva di una futura adesione all'Unione da parte della Turchia – per quanto complessa e non certamente immediata – ha giocato un ruolo non secondario nel consolidamento delle istituzioni e dei processi democratici in quel Paese.

Ma i commissari del Premio norvegese rendono anche più esplicito il significato politico della loro scelta, non esitando a collegare tale decisione alle presenti difficoltà economiche e al forte disagio sociale che colpiscono molti Paesi membri dell'Unione. È proprio in tale situazione di crisi, in cui sembrano essere rimessi in discussione gli stessi fondamenti integrativi del progetto europeo, ed in cui si manifestano, anzi, segni di disgregazione, che è importante mettere in luce ciò che l'Unione Europea ha rappresentato e tuttora rappresenta in quanto istituzione dai caratteri parzialmente sovranazionali che è stata in grado di trasformare l'Europa da un continente di guerra in un continente di pace.

Il Nobel per la pace all'Unione Europea stride, inoltre, con le rappresentazioni – irresponsabili oltre che infondate – dei contrasti sulle modalità per fronteggiare la crisi del debito nell'Eurozona come una sorta di "surrogato" di una nuova guerra europea, se non nei termini di una vera e propria fase prodromica di un nuovo conflitto di portata potenzialmente mondiale.

Tutto ciò sarebbe più che sufficiente a giustificare la decisione presa ad Oslo. C'è però una conclusione, nella motivazione, che mi sembra tutt'altro che rituale e di circostanza: il Comitato afferma, infatti, senza esitazioni ed in modo esplicito, che l'Unione Europa rappresenta, oggi, un primo esempio di quella "fraternità tra le nazioni" preconizzata da Alfred Nobel. Fa riflettere questo riferimento ad una categoria – quella della fraternità – a cui ad esempio la teoria delle relazioni internazionali non è affatto abituata e che solo di recente è stata riproposta tra i temi di riflessione teorica, benché formulata nei termini più generali di "amicizia politica". Ma su questo punto intendo ritornare più avanti.

## 2. La guerra e l'"ordine" internazionale

In generale, si può affermare che la teoria delle relazioni internazionali è una forma di narrazione dei rapporti tra stati, istituzioni, organizzazioni internazionali, attori non governativi, della loro interazione, delle cause, delle modalità e degli effetti di tale interazione. In questa narrazione, le relazioni internazionali sono spesso presentate come una storia di guerre e conflitti; la condizione di pace

3) In essa si ricorda come il ritorno alla democrazia di Grecia, Spagna e Portogallo abbia rappresentato, negli anni '80, la pre-condizione per la loro ammissione nell'Unione Europea. Il crollo del Muro di Berlino permise successivamente la riunificazione del continente, che trovò proprio nell'Unione Europea una piattaforma politica ed economica appropriata e funzionale.

avrebbe una natura essenzialmente residuale, oppure le condizioni per una pace stabile andrebbero stabilite, in ipotesi, attraverso una particolare tipologia di guerra e a seguito di essa.

Nell'opera dedicata alla guerra del Peloponneso, che vide affrontarsi Sparta e Atene con i rispettivi alleati tra il 431 a.C. ed il 404 a.C., Tucidide attribuiva ai Corinzi, sostenitori di Sparta, il seguente discorso nell'assemblea della coalizione spartana: «votate in favore della guerra senza timore dei possibili danni nell'immediato, ma mirando piuttosto alla più durevole pace che ne seguirà: giacché dalla guerra la pace spesso esce rafforzata, mentre evitare di combattere per non interrompere un periodo di pace non è altrettanto privo di pericoli»[4]. La guerra del Peloponneso sarebbe oggi forse definita come una *war of necessity*, non una *war of choice.* Si tratta di un dibattitto che verte – per usare una terminologia non esente, essa stessa, da intenti polemici – sulla ripulsa del cosiddetto *appeasement*, e cioè sulla necessità di evitare ogni condiscendenza con i nemici di oggi, specie quelli con mire espansionistiche e i dittatori, per scongiurare conseguenze peggiori in futuro. Il riferimento obbligato è all'Accordo di Monaco del 29 settembre 1938 che, in pratica, permise ad Hitler di annettere territori della Cecoslovacchia e che, secondo molte interpretazioni, condusse alla Seconda Guerra Mondiale.

Tuttavia la lettura di Tucidide, considerato il fondatore di un approccio disincantato alle relazioni internazionali, riserva anche delle sorprese. Ad esempio, Tucidide non manca di notare come l'eccitazione per l'avventura bellica fosse anche il risultato di un'incolpevole incoscienza:

> da ambo le parti non si facevano che piani grandiosi, e si era pieni di entusiasmo nell'andare incontro alla guerra. Se ne comprende il motivo: all'inizio ognuno è più fervido nell'impegno, e poi allora c'erano molti giovani nel Peloponneso, che *non conoscevano la guerra*, e quindi la affrontavano nient'affatto a malincuore[5].

Con una certa ricorrenza, in relazione alla guerra, gli approcci *descrittivi* assumono spesso anche una dimensione *prescrittiva*.

In gran parte ciò si deve al lungo dominio degli approcci cosiddetti "realista" e "neo-realista" nelle relazioni internazionali che fanno capo, rispettivamente, a Hans Mongenthau[6] e Kenneth Waltz[7]; ma tale prospettiva ha molto credito anche in altre scuole, come ad esempio quella neo-marxista.

Da questa *ermeneutica fenomenologica* del conflitto internazionale si tende a dedurre, infatti, una sorta di *ontologia dai caratteri polemologici* delle relazioni internazionali.

La guerra viene assunta come una costante, in particolare, in alcune teorie del mutamento internazionale. La teoria della "guerra egemonica", ad esempio, ha eser-

**4)** Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, I, 124.
**5)** *Ibid.*, II, 8
**6)** Cf. H.J. Morgenthau, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna 1997.
**7)** K. Waltz, *Teoria della politica internazionale*, Il Mulino, Bologna 1987.

citato una duratura influenza nello studio delle relazioni internazionali. In qualche misura, è divenuta anch'essa una …teoria egemonica per la spiegazione o l'interpretazione del cambiamento strutturale nella politica mondiale. Si tratta, beninteso, di una teoria cui non fa difetto il rigore scientifico e la profondità analitica. Basandosi sull'approccio classico alla guerra, Robert Gilpin[8] sostiene che la guerra egemonica ha luogo quando viene erosa la supremazia di una o più potenze dominanti a causa dei cambiamenti economici e tecnologici che determinano uno spostamento di equilibri a favore di alcuni stati a danno della potenza o delle potenze egemoni[9].

Semplificando, si può dire che la teoria della guerra egemonica suggerisce che la pace abbia una natura "interstiziale", anche nel caso la "sospensione delle ostilità" duri per un periodo più o meno prolungato. È vero, da un lato, che «la storia internazionale non è esclusivamente una storia di male, dolore, violenza, ma anche di pace, di progresso, di impegno sociale. La nostra è una storia di contrasti, certamente, di guerre, ma anche di fuoriuscita dalle guerre»[10]. Tuttavia tale storia avrebbe luogo nelle "pause" o tregue tra una "guerra costituente" (come la definisce Bonanate[11]) e quella successiva, e la disciplina delle relazioni internazionali avrebbe come scopo quello di indagare «che cosa succeda tra una guerra e l'altra, quale sia la solidità del nuovo ordine imposto, quali sfide subisca e affronti o alle quali soccomba»[12]. Secondo questa prospettiva, non tutte le guerre hanno l'effetto di riconfigurare il sistema internazionale; quelle che provocano tale esito, sono definite *guerre costituenti*, perché costituirebbero, appunto, un nuovo ordine, che assume spesso i caratteri contraddittori della cosiddetta "pace egemonica"[13].

**8)** R. Gilpin, *La teoria della guerra egemonica*, in M. Cesa (a cura di), *Le relazioni internazionali*, Il Mulino, 2004, pp. 247-270.

**9)** Seguiamo la "narrazione" di Gilpin. In epoca moderna, la guerra dei Trent'anni (1618-48), con il fallimento del progetto degli Asburgo di dar vita ad un impero universale moderno e la firma della Pace di Westphalia (1648) avrebbe fatto da incubatrice, secondo la prospettiva della guerra egemonica, del moderno sistema internazionale fondato sugli stati nazione e, in Europa, sul concerto delle potenze. Le guerre napoleoniche (1792-1815) riconfigurarono la struttura del potere in Europa, sotto l'influsso di potenti fattori economici, sociali, ideologici. Ne seguì un processo di competizione aggressiva, che con la Prima Guerra Mondiale – non a caso definita la "grande guerra" e illusoriamente, come "la guerra per porre fine a tutte le guerre" – cambiò di scala, di intensità e di estensione geografica, portando le ostilità ad un livello inimmaginabile rispetto ai pur sanguinosi conflitti, essenzialmente bilaterali o tra alleanze tra un numero limitato di stati, che avevano avuto luogo nei due secoli precedenti. Alla teoria della guerra egemonica si contrappone – osserva Gilpin – quella che configura i conflitti come il risultato di un'*escalation*: secondo il già citato Kenneth Waltz (*L'uomo, lo stato e la guerra. Un'analisi teorica*, Giuffré, Milano 1998) le guerre avvengono perché, in un sistema internazionale sostanzialmente anarchico, non c'è nessuno che possa impedirle. In questo senso, l'anarchia strutturale del sistema internazionale rappresenterebbe la "causa permissiva" della guerra.

**10)** L. Bonanate, *Prima Lezione di Relazioni Internazionali*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 135.

**11)** *Ibid*., p. 136.

**12)** *Ibid*., p. 137.

**13)** Secondo Raymond Aron, la "pace egemonica" o "pace dell'egemonia" designa una situazione in cui «l'assenza di guerre non dipende dall'approssimativa parità di forze che regna tra le unità politiche e impedisce che una di esse o una coalizione impongano la propria volontà, ma dipende al contrario dalla superiorità incontestabile di una di essa» (R. Aron, *Pace e Guerra tra le nazioni*, Comunità, Milano 1970, p. 189).

Sorge qui un primo interrogativo: se, in ipotesi, la guerra rappresenta l'evento drammatico che consente un "passaggio di stato" del sistema internazionale, che genere di "ordine" è quello che contiene in sé, in modo organico, i presupposti della sua distruzione? Un ordine che consente, nel medio e lungo termine, il massimo di disordine, il massimo di entropia, è davvero un "ordine"?

Se si passa dal livello teoretico a quello empirico, è un paradosso rilevare come la progressiva istituzionalizzazione delle relazioni internazionali non abbia sinora conseguito l'obiettivo fondamentale dell'eliminazione "categoriale" della guerra: se è vero che la guerra come pratica possibile nei rapporti tra le unità politiche non può essere cancellata, essendo un fatto e non un prodotto speculativo, essa può però essere formalmente "disinventata" non solo attraverso la proclamazione della sua *illegalità*, ma anche e soprattutto della sua *inammissibilità*. A questo proposito, Carl Schmitt – un autore non certamente noto per le sue inclinazioni irenologiche – nella sua serrata critica alla Società delle Nazioni fondata nel 1919, pur non condivisibile in toto, rilevava come la nuova Istituzione corresse il rischio di sostituire all'idea – peraltro aberrante – di un'eguaglianza degli stati rispetto alla possibilità di ricorrere allo strumento bellico, con un'altra impostazione, basata – nella definizione di Schmitt – su un "concetto discriminatorio di guerra"[14]. Con l'avvento della Società delle Nazioni si introduce la nozione di guerra *legittima*, definita in termini di azione di polizia internazionale, esecuzione del diritto internazionale, sanzione o atto di giustizia; conseguentemente, nella acuta analisi di Schmitt, il concetto di guerra non viene abbandonato, ma trasformato in modo funzionale, con il risultato che verrebbero in principio a crearsi due categorie di conflitto, a seconda della loro riconducibilità a meno ad una decisione di un'istituzionale federale solo parzialmente universale (alcuni Stati non divennero mai membri della Società delle Nazioni – come gli stessi Stati Uniti che non ratificarono il Trattato istitutivo – o altri che ne uscirono polemicamente, come nel caso della Germania, del Giappone e dell'Italia)[15]. L'attualità delle osservazioni di Schmitt si rinviene oggi anzitutto nel concetto di "intervento umanitario" che ripropone, sotto diverse spoglie, la tensione teoretica ed etica tra istanze federali mondiali (quale aspirerebbe a divenire l'Organizzazione delle Nazioni Unite) e l'effettiva

**14)** «Il concetto di guerra sinora in vigore – afferma Schmitt – grazie al suo carattere non discriminatorio ed alla sua valutazione paritaria di entrambi i contendenti, rende possibile che il confitto armato possa essere considerato un concetto unitario del diritto internazionale» (C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza. Roma-Bari 2008, p. 66). In altri termini, per Schmitt, la guerra costituirebbe una modalità di azione in ambito internazionale standardizzata, accettata e regolata dal diritto internazionale, e le sue norme di applicherebbero invariabilmente a tutti gli stati e a tutte le guerre, indipendentemente sia dalle asimmetrie di potere degli attori che dalla qualificazione delle stesse guerre come giuste o ingiuste. È l'idea di "guerra simmetrica".

**15)** Si tratta di un'aporia che era già presente nel famoso Patto Briand-Kellog del 1928 (testo consultabile in italiano al sito *http://www.studiperlapace.it/view_news_html?news_id=briandkellog*), che si proponeva, attraverso un Trattato internazionale, di escludere la guerra tra i mezzi di risoluzione delle controversie tra i Paesi firmatari e che tuttavia non escludeva in modo esplicito né che la guerra potesse essere mossa contro Stati non contraenti del patto né che ad essa potesse farsi ricorso per ragioni di legittima difesa (che in mancanza di una precisa definizione del concetto lasciava spazio ad ogni sua possibile interpretazione).

universalizzazione – nei termini di reale condivisione planetaria – dei principi che regolano le relazioni internazionali[16].

A questo proposito, continuando a riferirsi allo stato attuale delle relazioni internazionali, un sintomo preoccupante della permanenza della guerra nel discorso politico internazionale è che nelle più complesse situazioni critiche, nelle quali il negoziato non sembra produrre i risultati sperati, proprio i Paesi che si propongono sulla scena internazionale come depositari dei principi democratici, di pacifica convivenza tra i popoli e di rispetto dei diritti umani fondamentali, non esitano ad affermare che, pur essendo essi dediti alla ricerca di soluzioni concordate, «tutte le opzioni restano sul tavolo». La frase, vagamente minacciosa, ripetuta molto spesso in connessione con i negoziati multilaterali informali che riguardano ad esempio questioni di non proliferazione nucleare (come nel caso dell'Iran e della Corea del Nord), sembra suggerire che l'opzione bellica non è stata definitivamente scartata tra le cosiddette "soluzioni" del contenzioso.

**16)** Queste aporie hanno la loro radice, a mio avviso, nell'ambigua rappresentazione dei rapporti internazionali, almeno a partire dall'affermarsi dello stato moderno, prevalentemente in termini di una concezione della sovranità come supremazia interna e resistenza all'interferenza esterna. Le relazioni internazionali assumono come un dato di natura quella che è invece una creazione umana, una vera e propria sovrastruttura politica, un artificio organizzativo, vale a dire proprio lo stato sovrano, che io definirei, oggi come un "cratautoma". Intendo con questa definizione una struttura del potere governativo che tende ad autoriprodursi automaticamente e persino autonomamente rispetto alle società, sia nella sua versione propriamente sovranista che in quella non meno rigida di tecnocrazia. Non bisogna dimenticare che, tutto sommato, lo stato moderno è una struttura di recente invenzione, non più antica di 4 secoli, mentre la storia delle comunità umane è millenaria e il loro principio organizzativo ha variato notevolmente. Detto in termini più operativi, uno dei temi portanti su cui si gioca la credibilità della comunità internazionale è il rapporto tra due principi che sembrano entrare talvolta in conflitto. Da una parte, la sovranità degli stati, con il correlato principio di non ingerenza; dall'altro, i diritti umani fondamentali, che hanno assunto un valore transnazionale, non tenendo conto dei confini degli stati. In qualche modo, sembra determinarsi una contraddizione tra due documenti "fondanti" per l'ordine mondiale: vale a dire, la Carta delle Nazioni Unite e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. C'è da precisare che si tratta spesso di una contraddizione solo apparente, invocata da regimi e governi che hanno tutto l'interesse a presentare come intangibile la sovranità statale. L'assolutezza e l'esclusività della sovranità statale è messa in discussione, ad esempio, da un nuovo principio che si è venuto affermato in campo internazionale, e cioè la "responsabilità di proteggere". È un principio molto semplice ma anche molto incisivo esso implica che la sovranità statale ha una ragion d'essere nel dovere delle autorità di governo di proteggere i loro cittadini e più in generale di lavorare per il bene comune. Quando, invece della protezione, è lo stesso governo a costituire una minaccia per il popolo di uno Stato, allora l'esclusività della sovranità viene meno, ed è la comunità internazionale che deve svolgere una funzione supplente di protezione, di difesa, di salvaguardia. In altri termini, la sovranità ha una natura funzionale, e se non assolve più ai compiti per i quali è costituita essa perde ogni credenziale politica, soprattutto in campo internazionale. Da questo punto di vista, potremmo dire, con Schmitt, che oggi "la politica mondiale è una politica molto intensiva, risultante da una volontà di pan-interventismo» (C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 25). La domanda è se questa tutela debba implicare anche interventi armati, senza cadere nella trappola del "concetto discriminatorio di guerra" evocata da Schmitt.

Tale atteggiamento appare anzitutto in contrasto con la stessa Carta delle Nazioni Unite, che impone ai membri di «Risolvere le loro controversie internazionali con mezzi pacifici, in maniera che la pace e la sicurezza internazionale, e la giustizia, non siano messe in pericolo» (art. 2.3 della Carta delle Nazioni Unite). In ogni caso, al di là delle implicazioni per il diritto internazionale, porre tra i possibili esiti negoziali il ricorso alla forza, più o meno unilaterale o multilaterale, più o meno legittimato da una Risoluzione del Consiglio di Sicurezza (organo peraltro dominato da una oligarchia con diritto di veto, e istituzione oggi non certo democratica né tanto meno rappresentativa) equivale infatti a minare una delle pre-condizioni essenziali di ogni dialogo realmente costruttivo e serio, e cioè la circostanza che *la soluzione diplomatica, una volta intrapresa, è strutturalmente alternativa ad ogni pretesa soluzione conflittuale, e non può contenere in sé i germi di future azioni belliche.* La commistione tra approccio discorsivo-dialogico e interazione strategica con l'inclusione della violenza tra gli esiti negoziali appare intrinsecamente contraddittoria e persino controproducente.

In secondo luogo, la perentoria affermazione «tutte le opzioni restano sul tavolo» rende privo di significato concreto uno degli obiettivi fondamentali di ogni negoziato, e cioè che le parti devono necessariamente collaborare non solo alla ricerca di soluzioni condivise, ma mirare a raggiungere "decisioni congiunte" attraverso la vera e propria "invenzione" di nuove, creative alternative. È infatti una mera finzione ed un inganno il negoziato che presuppone il conseguimento di un risultato previamente determinato; tutt'al più, in questi casi, si può parlare, con un ossimoro che viene spesso evocato, di "diplomazia coercitiva".

## 3. La pace costituente

Riassumendo: centralità della guerra nella teoria delle relazioni internazionali, da un lato, e persistenza della guerra come categoria operativa delle relazionali internazionali, dall'altro. Come sosteneva il giurista inglese Henry Maine (1822-88) verso la metà dell'Ottocento, «la guerra sembra vecchia quanto l'umanità, ma la pace è un'invenzione moderna»[17].

Propongo, a questo punto, un esercizio mentale: cosa accadrebbe se rovesciassimo questa narrazione dominante? Se cioè non lo stato di guerra, ma lo stato di pace venisse assunto come il "modello standard" nella vita internazionale? Si potrebbe allora inferire, in linea con la stessa genesi della disciplina delle relazioni internazionali, che l'attenzione giustamente dedicata alla guerra non scaturisce affatto dal convincimento che la guerra sia la condizione ordinaria nelle relazioni tra gli stati, ma piuttosto dalla percezione che, al contrario, essa rappresenti una grave anomalia, un *vulnus*. La guerra, improvvisamente, non sarebbe più un fenomeno fisiologico, persino creativo, foriero di cambiamenti, ma un evento patologico ed involutivo.

17) H. Maine, *International Law*, London 1888, p. 8; cit. in M. Howard, *L'invenzione della pace. Guerra e relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna 2001.

C'è da precisare, intanto, che proprio in considerazione della centralità categoriale della guerra, la teoria delle relazioni internazionali, nei suoi caratteri fondamentali, assume la natura di un complesso percorso riflessivo ed esplicativo sulle cause della stessa. Essa – come abbiamo visto – si preoccupa in gran parte della guerra come di un evento che produce cambiamenti sistemici innanzitutto per comprenderne i meccanismi ed i presupposti, ma anche per ipotizzare transizioni tra un assetto mondiale ed un altro che non si basino necessariamente su eventi conflittuali "catastrofici" in senso letterale, caratterizzati cioè dall'emergere di punti critici e di cedimenti strutturali del sistema. Si potrebbe sostenere, infatti, che la teoria delle relazioni internazionali punta a individuare le modalità e le condizioni per una morfogenesi non distruttiva dei sistemi internazionali, che non si fondi su una ipotetica "distruzione creativa".

Secondo i sostenitori della teoria della guerra egemonica, a ben guardare, il sistema internazionale procederebbe "di guerra in guerra"; l'inverso, e cioè un suo incedere "di pace in pace" non sembra avere molto credito nella letteratura specializzata.

Ora, trovo sorprendente come il concetto di guerra egemonica o guerra costituente non abbia trovato un referente simmetrico di pari consistenza analitica. L'unico esempio, per quanto improprio e cronologicamente errato, che mi viene in mente è quello del progetto *Per la pace perpetua*, la breve ma fondamentale opera di Kant del 1795[18]. Essa ha tuttavia un carattere etico e speculativo, e, appunto, precede la riflessione contemporanea sulla guerra.

Nella letteratura scientifica delle relazioni internazionali (intese come disciplina accademica) abbondano, come abbiamo visto, i riferimenti alla guerra come momento costitutivo o fondativo; in relazione alla pace, la riflessione si concentra invece sulle diverse tipologie di pace (negativa, positiva), sulla costruzione di tassonomie più o meno dettagliate, oppure, più pragmaticamente, sui processi di *peace enforcing*, *peace keeping* e, da ultimo, di *peace building*, cioè di costruzione della pace nelle situazioni post-conflittuali (l'Organizzazione delle Nazioni Unite ha persino istituito un nuovo organo, la Commissione per la "costruzione della pace" – *United Nations Peacebuilding Commission*). Geoffrey Blaney efferma[19], a ragion veduta, che per ogni mille pagine scritte sulle cause delle guerre ce n'è solo una dedicata alle "cause" della pace. Forse abbiamo acquisito qualche conoscenza sul perché scoppiano le guerre; ma non sappiamo abbastanza su come "scoppia" la pace. Pur in questo contesto lacunoso, quali potrebbero essere i caratteri distintivi della "pace costituente"? Propongo un procedimento per esclusione e per differenza; proverò, in altri termini, anzitutto a chiarire ciò che la pace costituente non è e in che modo si contrappone all'idea di guerra costituente. Aggiungo però che è perfettamente plausibile una definizione *pragmatica*, per così dire, della pace costituente, che non sia ricavata semplicemente in opposizione alla nozione di guerra costituente.

Il concetto di pace costituente dovrebbe essere distinto, in primo luogo, dalle posizioni normative a favore della pace strutturale o, per tornare a scomodare

**18)** I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991 [or. ted. 1795].
**19)** Cf. G. Blaney, *The cause of war*, The Free Press, New York 1988.

Kant, della "pace perpetua". Per Kant, infatti, «deve necessariamente esserci una federazione di tipo particolare, che si può chiamare *federazione di pace* (*foedus pacificum*) che si differenzierebbe dal *trattato di pace* (*foedus pacis*) per il fatto che questo cerca di porre fine semplicemente a una guerra, quella invece a tutte le guerre per sempre».

La pace costituente non va interpretata nel quadro dell'antica e rispettabilissima riflessione sull'utopia universalista, vale a dire la legittima aspirazione verso una condizione di totale armonia e di eliminazione del conflitto, e quindi sul controllo assoluto delle umane passioni. È, se vogliamo, un concetto operativo, una situazione di possibilità che non esclude la fallibilità.

Da questo punto di vista, può essere definita come una "pace agonistica", sia nel senso dell'impegno che essa richiede per essere mantenuta, sia nel senso che rigetta l'antagonismo senza per questo escludere la realtà del pluralismo, a condizione però che, a livello internazionale, le questioni vengano dibattute, anche in un confronto serrato, sul piano delle idee, e nel reciproco riconoscimento delle identità e delle differenze[20].

La pace costituente è anche, certamente, una dimensione storica, poiché implica la capacità di enucleare dal fluire della "storia internazionale" quelle ricorrenze, quelle persistenze, quelle vicende permanenti che si caratterizzano come alternative alle guerre. La pace costituente non è però una filosofia della storia, né la ricerca dei grandi cicli, ma la ricostruzione di uno sfondo, di un vasto scenario che consente lo svolgersi più o meno ordinato o caotico della politica internazionale.

La pace costituente, inoltre, non è riconducibile a uno o più eventi storici, a delle *singolarità*, nelle relazioni internazionali. Non è un fenomeno discontinuo, puntuale, identificabile con la firma di un trattato. Invano si cercherebbe, nel dipanarsi delle relazioni internazionali, un clamoroso momento di svolta definibile come pace costituente.

La pace costituente è, piuttosto, la faticosa quotidianità delle relazioni internazionali, mentre la guerra costituente è il precipitare nello stato di eccezione.

Inoltre, la pace costituente ha caratteri al contempo più profondi ed informali rispetto agli schemi della sicurezza collettiva o della sicurezza cooperativa. Lo studio sulle "comunità di sicurezza"[21], benché la sicurezza venga intesa ormai in senso molto ampio, rimane pur sempre ancorato a schemi protettivi e reattivi, ed in ogni caso non certamente inclusivi rispetto alla realtà interstatale ed internazionale che si colloca *oltre* i confini della comunità di sicurezza. La comunità di sicurezza comprende il concetto di alleanza che, per quanto interpretabile nel senso di una razionalizzazione del sistema internazionale, rappresenta, in definitiva, una reiterazione della logica amico/nemico[22]. Inoltre la comunità di sicurezza prende scarsamente in considerazione la prospettiva della "sicurezza comunitaria", legata

**20)** Cf. R.E. Shinko, *Agonistic Peace: A Postmodern Reading*, in «Millennium - Journal of International Studies», 2008, 36, p. 473.

**21)** Cf. E. Adler e M. Barnett (editors), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

**22)** In una certa misura, l'alleanza, specie nella sua configurazione di intesa per garantire la difesa comune, costituisce una forma di "fraternità negativa", giustificata, cioè, dalla necessità di fronteggiare comuni minacce.

alla nozione e alla pratica della cosiddetta "sicurezza umana", vale a dire la prospettiva della quotidianità, la tutela degli orizzonti esistenziali delle persone, delle loro aspirazioni, dei loro progetti, della loro sfera affettiva e valoriale.

La pace costituente va anche distinta concettualmente ed empiricamente dalla *vexata quaestio* dello stato mondiale, su cui peraltro si è riaccesa la ricerca teorica internazionalistica[23], sia pure su presupposti assai diversi rispetto alla prospettiva che potremmo definire neo-imperiale o eu-imperiale o anche solo di un federalismo istituzionale mondiale.

Alexander Wendt ha cercato di dimostrare, adottando una prospettiva epistemologica mutuata dalle scienze fisiche, come, nel lungo periodo, la prospettiva di uno "stato mondiale" sia inevitabile; uno stato mondiale inteso come compimento della logica aggregativa che implica «il monopolio globale nell'uso legittimo della violenza organizzata»[24]. L'ottica di Wendt è teleologica, nel senso che punta a identificare lo "stato finale" di un processo in corso, includendo sia elementi intenzionali che non-intenzionali. Partendo da precedenti studi sulla storia delle aggregazioni umane, Wendt rileva come nel 1000 a.C. vi fossero circa seicentomila comunità politiche nel mondo (adottando una definizione molto denotativa e poco connotativa di "comunità politica"), mentre oggi esse sono circa duecento. Trasponendo questa tendenza sul piano dell'evoluzione dei sistemi internazionali, Wendt identifica cinque passaggi verso lo stato mondiale: il "sistema degli stati" di tipo hobbesiano, in cui la regola è la mancanza di regole, l'anarchia; la "società degli stati" nella quale vige il riconoscimento della reciproca indipendenza tra gli stati; la "società mondiale" in cui fa la sua apparizione l'idea di una comunità di sicurezza universale e pluralistica, nella quale vige il principio della risoluzione pacifica delle controversie; la "sicurezza collettiva", che prevede un criterio addizionale e pro-attivo, vale a dire la clausola della mutua assistenza tra i membri del sistema in caso di minaccia anche ad uno solo di essi; infine, lo "stato mondiale", con il trasferimento della sovranità ad un livello globale, e nel quale il sistema stesso assume una sua soggettività autonoma rispetto ai suoi membri. Rimane da verificare – riconosce Wendt – se e quanto questo sistema sia stabile nel tempo, quale ruolo abbia la "secessione" (se cioè sia possibile sottrarvisi, a quale prezzo e a quali condizioni) e in che modo esso sia in grado di riconciliare l'universalismo con il particolarismo. In altre parole, resta irrisolto il problema della legittimazione e dei conflitti potenziali in questa struttura unificante e in che modo si possa impedire che essa degeneri in un dispotismo universale[25].

La costruzione di Wendt si fonda su una ermeneutica securitaria delle relazioni internazionali. Per evitare questo inconveniente, risultato di un certo ridu-

**23)** Cf. in particolare il numero di «Cooperation and Conflict» del giugno 2012, dedicato al tema *World State Futures*; in ambito storiografico, cf. M. Mazower, *Governing the World: The History of an Idea,* Penguin Press, New York 2012.

**24)** Cf. A. Wendt, *Why a World State is Inevitable*, in «European Journal of International Relations», 2003, Vol. 9(4), pp. 491–542.

**25)** Cf. H. Patomäki, *The problems of legitimation and potential conflicts in a world political community*, in «Cooperation and Conflict», 2012, 47(2), pp. 239–259; M. Albert – G. Harste – H. Patomäki – Knud Erik Jørgensen, *Introduction: World state futures*, in «Cooperation and Conflict», 2012, 47, p. 145.

zionismo, più che riferirsi ad uno "stato mondiale", si dovrebbe risemantizzare la nozione di "comunità internazionale", espressione oggi abusata ed inflazionata. Nella maggior parte dei casi, essa rappresenta una attraente metafora, la cui funzione è però quello di sancire la prevalenza di alcuni attori-guida nel sistema internazionale, finendo per assumere un significato agli antipodi da quello apparentemente evocato. Ben più coerentemente, le teorie basate su una accezione *fondativa* di comunità internazionale riconoscono la mutua implicazione delle categorie dell'universale e del particolare in un contesto di interazione sociale più ampio. Esse si basano su tre assiomi interrelati: *co-costituzione* e *com-penetrazione* tra le forme di comunità "particolari" e quella "universale"; sostanziale *isomorfismo* tra la comunità universale e le comunità particolari; *incorporazione strutturale* di tutte le relazioni sociali (tra esseri umani e tra comunità umane particolari) nella comunità universale dell'intero genere umano[26].

Sul piano pratico, una concettualizzazione strutturale della pace costituente dipende, tra gli altri fattori, da una reinterpretazione del multilateralismo che approfondisca e sviluppi alcune interessanti piste interpretative contenute nell'istituzionalismo neo-liberale (in particolare nella riflessione di Robert Kehoane)[27] in combinazione con le intuizioni del costruttivismo, di cui proprio Alexander Wendt[28] è uno degli esponenti più rappresentativi. Vincent Pouliot, in particolare, ha indentificato nella pratica del multilateralismo nelle relazioni internazionali una struttura costitutiva. Lungi dall'essere solamente una pratica strumentale mirante ad ottenere obiettivi (dotata, quindi, di una legittimazione fondata sull'*output*, sui concreti risultati conseguiti, intesa come alternativa ad una legittimazione via *input*, cioè sui criteri elettivi/selettivi), il multilateralismo può essere alternativamente concettualizzato come un fine in sé[29].

Non si tratta tanto della concezione delle istituzioni internazionali come luogo di un "negoziato permanente", quanto del fatto che il multilateralismo è una pratica della *governance* globale caratterizzata da una forma di dialogo politico inclusivo, istituzionalizzato, fondato su principi di interazione condivisi[30].

Il carattere aperto, routinizzato e non discriminatorio del multilateralismo tende a generare un certo grado di indivisibilità ed una "reciprocità diffusa" intesa come equivalenza nella distribuzione dei benefici della cooperazione nel tempo ed in termini aggregati. La *governanc*e, infatti, non riguarda solamente l'efficacia

**26)** J. Bartelson, *Visions of world community*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
**27)** R. Kehoane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy, Princeton University Press,* Princeton 2005.
**28)** A. Wendt, *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
**29)** V. Pouliot, *Multilateralism as an End in Itself*, in «International Studies Perspectives» (2011) 12, pp. 18–26.
**30)** Il multilateralismo delle organizzazioni internazionali a carattere universale si oppone ad altre forme di azione e di cooperazione meno inclusive quali : 1) l'unilateralismo, il bilateralismo e il mini-lateralismo (che esclude una serie di attori internazionali in nome di una pretesa efficienza); 2) le "coalizioni dei volenterosi" (*coalitions of the willing*), cioè alleanze occasionali e poco strutturate; 3) organizzazioni modellate sul modello del "concerto delle potenze", che si basano su regole discriminatorie, quali l'auto-inclusione e la cooptazione (Pouliot, cit.).

(cioè il conseguimento di risultati), ma anche e forse soprattutto il *come* detti risultati sono conseguiti. Il consiglio di Pouliot agli studiosi e agli analisti delle relazioni internazionali è di completare ed integrare le ricerche *sul* multilateralismo con una riflessione *a partire dal* multilateralismo.

Un multilateralismo prospettico e non solo funzionale potrebbe rappresentare una pratica caratterizzante di quella "amicizia politica tra i popoli" recentemente sviluppata sul piano teoretico in un saggio di Catherine Lu[31]. Sebbene sia inevitabile che conflitti sorgano tra gli Stati, specie in termini di distribuzione di beni ed oneri, nella condizione dell'amicizia politica tra i popoli – secondo la Lu – essi possono essere risolti all'interno di un contesto globale di norme ed istituzioni basate sul riconoscimento reciproco e sulla condivisione dei poteri decisionali all'interno delle istituzioni della *governance* globale piuttosto che sulla base della supremazia di singoli stati o gruppi di stati[32]. È proprio in questa dimensione pratica e direi quotidiana del multilateralismo (come "conferenza di pace" permanente) che è possibile declinare in un contesto unitario il crescente pluralismo internazionale e stabilire, ben oltre la "fraternità tra le *nazioni*" immaginata da Nobel nel 1895, i presupposti pragmatici di nuove forme di cooperazione politica strutturata tra i *popoli.* Si tratta di *una modalità di interazione organizzata e volontaria ad alta intensità e frequenza tra attori statali e non statali, istituzioni ed organizzazioni internazionali, istanze sociali e pratiche partecipative transnazionali* che rappresenta oggi, sia nei termini – talvolta contrapposti – della *dimensione cosmopolitica* che in quelli della *comunità globale*, un programma sicuramente ambizioso, ma non necessariamente utopico o irrealistico, come dimostrano gli studi sul "multilateralismo 2.0"[33]. Le profonde trasformazioni in atto sulla scena mondiale autorizzano da un lato a pensare già in termini di post-globalità, dall'altro a una rappresentazione delle relazioni internazionali in termini di politica infra-mondiale, nel senso intuito già da Kant, e cioè che «con la comunanza (più o meno stretta) tra i popoli della terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una *parte* del mondo viene sentita in *tutte* le altre parti»[34]. Consolidare la pace costituente, anche sul piano delle categorie analitiche, è un passaggio non ancora *sufficiente*, ma certamente *necessario* in tale percorso di condivisione e compartecipazione.

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*

**31)** Cf. C. Lu, *Political Friendship among Peoples*, in «Journal of International Political Theory», vol. 5, pp. 41-58.
**32)** *Ibid*., pp. 54–55.
**33)** Cf. L. Van Langenhove, *Multilateralism 2.0: the transformation of international relations*, United Nations University, 31.05.2011, consultabile al sito web *http://unu.edu/publications/articles/multilateralism-2-0-the-transformation-of-international-relations.html#info*.
**34)** I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 68.

# CRISTIANESIMO E RELIGIONI NEL '900: L'INTUIZIONE E LA VICENDA DI CHIARA LUBICH. STORIA TEOLOGIA SOCIETÀ

*The author delivered this doctorate lecture on the 7 of November 2012 at the Sophia University Institute. His research aimed at deepening the theoretical roots, historical developments, and social perspectives that inform the dialogue between Christianity and religions in pluralistic societies. The observations are from a Christian perspective, following the theological path pursued by the Catholic Church, with a specific focus on the insight, example and practice of Chiara Lubich and the Focolare Movement in its global development. In light of the distinctive methodological traits that distinguish Sophia University Institute, the study aimed to apply an interdisciplinary and trans-disciplinary method, between history, theology and sociology, in order to probe the relations between religions. This approach seemed especially suited to meet the complex challenge of understanding the religious fact in a pluralistic society, with simultaneous trajectories of secularization and of increasing presence of religions in the public agenda and in the public square.*

*di*
*PAOLO FRIZZI*

Obiettivo di questo contributo è introdursi nelle relazioni tra il cristianesimo e le religioni nel Novecento, delineando le caratteristiche dell'intuizione e della vicenda di Chiara Lubich. Ovvero presentare i fondamenti, lo sviluppo e le prospettive del dialogo tra il cristianesimo e le religioni, come sono affiorate nell'età contemporanea, entro l'orizzonte dischiuso dal Magistero della Chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II e seguendo il caso di Chiara Lubich.

Un obiettivo non semplice da districare: se da un lato l'intenzione iniziale è fondata sulla volontà di sfruttare gli strumenti della ricerca storica, in grado quindi di ricostruire i particolari della vicenda, dall'altro si rende manifesta la necessità di restituire l'ampio spettro di suggestioni che caratterizza l'esperienza dell'incontro tra le religioni. La ricchezza e la varietà della bibliografia che tratta del tema della religione e delle religioni nell'oggi storico complica ulteriormente il proposito. L'oggetto religioso contemporaneo chiede estrema attenzione. Non possono essere accantonate le sue complessità, in particolare a fronte dei tratti distintivi che descrivono la società plurale e delle dinamiche che caratterizzano i contatti tra le religioni. L'argomento chiede di considerare non solo l'esperienza particolare presa in esame, nel nostro caso Chiara Lubich, e non solo il processo storico che la comprende, ma anche le categorie del pensiero che ne fondano lo svolgere e le ricadute nella società.

Può non essere sufficiente avvalersi dei termini procurati dal metodo storico-critico per ricercare l'oggetto interreligioso nel contesto plurale. Si possono tracciare, in tal senso, alcuni rischi: in primo luogo perdere l'appuntamento con le effettive potenzialità dell'argomento, rinunciando a cogliere in maniera organica le sue cause e le sue conseguenze, così urgenti e puntuali, costantemente approfondite da diverse branche di studio. In secondo luogo non poter sciogliere i nodi e i vincoli della questione plurale, che influenzano il fatto religioso odierno. Infine descrivere un'esperienza particolare come nel caso di Chiara Lubich senza inserirla nel contesto di lungo periodo che l'ha influenzata e accolta, perdendone i riferimenti teologici e dottrinali e non maturando gli strumenti adeguati a collocarne la vicenda nella società contemporanea. La materia generale, problematica e vasta, e l'oggetto particolare, che chiede di essere affrontato senza perderne di vista i nodi, hanno reso necessario ripensare l'idea iniziale sul metodo.

## 1. Considerazioni sul metodo

Se l'obiettivo iniziale presenta una triplice intenzione – l'indagine dei fondamenti, dello sviluppo e delle prospettive delle relazioni tra il cristianesimo e le religioni –, e se per soddisfarlo è necessario immergersi in una realtà composita, allora deve essere garantito il supporto di un metodo di ricerca in grado di coglierne gli estremi. Arricchito da un profilo in sé articolato e capace di integrare tre contesti inevitabili: l'ambiente storico, che accoglie i fatti osservati e ne sollecita la lettura e lo sviluppo; il pensiero teologico e filosofico, entro cui si sviluppano le categorie dalle quali scaturiscono le vicende; la società, che coglie le conseguenze del dibattito e apre alle ricadute sul presente.

Lo studio del fatto religioso in epoca plurale chiede di intendere la storia, di approfondire la teologia e di aprirsi alla società: da un lato la complessità che

il pluralismo comporta chiama alla necessità di un approccio interdisciplinare e dinamico, dall'altro la ricchezza e la diversità degli studi che affrontano l'argomento si rende necessaria per afferrare le dinamiche dell'incontro interreligioso. Nel concreto, i tre referenti "Storia Teologia e Società" indicano i tre pilastri, costantemente intrecciati, che informano la struttura dell'indagine e ne disegnano il ritmo, dichiarando la necessità di uno scambio fecondo tra gli strumenti che tali branche di studio mettono a disposizione del ricercatore. Le diverse lingue metodologiche possono essere messe in correlazione, seppur comunicando una realtà plurima da coordinarsi con estrema prudenza.

A favorire lo studio di un metodo fondato su principi interdisciplinari hanno contribuito due situazioni particolari che hanno spinto con decisione a non accantonare tali riflessioni. Da un punto di vista pratico non è stato possibile accedere agli archivi di Chiara Lubich, il che se ha compromesso la raccolta dei documenti richiesti dall'indagine storica, d'altro canto ha concesso ampio spazio di manovra in direzione della vastità bibliografica. Da un punto di vista accademico l'Istituto Universitario Sophia mostra caratteristiche istituzionali che possono raccogliere alle considerazioni sopra espresse, favorendo la revisione dei presupposti metodologici su più livelli.

Primo: gli statuti di Sophia, in quanto emblema della *missio* accademica e dell'idea di università che incarna l'Istituto, manifestano la volontà di elaborare una «correlazione dinamica delle diverse scienze entro un orizzonte sapienziale»[1]. Essi mostrano i contorni della *magna charta* per chi necessita di fondare il metodo su categorie quali la convergenza, l'inter-disciplinarietà e la correlazione. Secondo: il curriculum dottorale, che ha fornito quegli strumenti indispensabili alla correlazione e al districarsi tra i bisogni e le urgenze messe in gioco dai diversi referenti. Terzo: il contesto dell'accademia, che presenta un concerto vivace di stimoli intellettuali e che garantisce lo spazio dove convergono le diverse scienze.

## 2. La struttura della ricerca

In una prima parte, dedicata all'epoca plurale, sono affrontate due questioni: quella *religiosa* e quella *metodologica*, che contribuiscono a rivelare i contorni del problema interreligioso nella storia contemporanea, impostando le considerazioni per una proposta metodologica *convergente* e *co-relazionale* per lo studio della religione e delle religioni. Guardando al Novecento, è presentato il processo storico-culturale che ha manifestato la *categoria dialogica* nel pensiero filosofico e teologico intorno all'altro, entrando in particolare nella produzione della Chiesa volta a svolgere il rapporto con il mondo e, lì dentro, con le religioni. Successivamente entra in scena la *vicenda* di Chiara Lubich, che rileva l'emergere di un'intuizione dialogica che elabora il fondamento relazionale caratterizzante la sua proposta spirituale, e che esamina il rapporto con le religioni che interessa parte della sua

1) P. Coda, *L'Istituto Universitario "Sophia": progetto e programma*, in «Sophia» 1 (2008/0), pp. 4-11, qui p. 9. Per un'introduzione e un principio di elaborazione del progetto e del programma intorno allo IUS, si veda tutto il numero.

vicenda pubblica. Si segue la Lubich lungo buona parte della sua storia, durante la quale viaggia tra i continenti, intesse contatti con personalità di spicco, apre frontiere di dialogo ed evolve in prassi organica la sua intuizione. Infine, la Lubich è decifrata con lo scopo di avanzare considerazioni prospettiche sulle caratteristiche dell'incontro interreligioso da un punto di vista cristiano, mantenendo fermo il proposito di concerto tra la storia, la teologia e la società. Il carisma dell'unità è passato al setaccio, a caccia della sua declinazione dialogica, mostrando come il cuore stesso della proposta spirituale che lo caratterizza sia messo in gioco nel movimento verso l'altro.

## 3. Il Novecento: pluralismo e dialogo

L'epoca del pluralismo è tra i protagonisti della vicenda. Nella riflessione sul presente e sul futuro dell'Occidente, il XX secolo ha mostrato il progressivo affermarsi di due distinte parabole interpretative: la prima vede nella cultura occidentale il culmine del progresso umano, la fine della corsa di civilizzazione dell'uomo, la fine della storia come è stata conosciuta, la premessa all'inevitabile ricapitolazione del mondo sotto il governo globale guidato dalla democrazia occidentale[2]; la seconda mette in luce i germi del tramonto dell'Occidente[3], il fallimento della cultura europea, non più in grado di garantire l'alimento e l'equilibrio della società umana a livello mondiale, lasciando spazio a quei sommovimenti che rendono manifesto lo scontro tra le civiltà[4].

Le due posizioni, per quanto all'apparenza contraddittorie, riflettono in realtà la difficile lettura della contemporaneità a livello globale: da un lato il Novecento riporta in auge i sogni e le profezie di unificazione dell'umanità[5]; dall'altro affiora un interesse nello studio culturale che sposta l'attenzione dalla civiltà alle

**2)** F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, London 1992 [tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano 1996]; G. Lunestad, *Empire by integration: The United States and European Integration, 1945-1997*, Oxford University Press 1998; W.C. Wohlforth, *The stability of a Unipolar World*, in «International Security», vol. 24, 1 (1999), pp. 5-41.

**3)** O. Spengler, *Der Untertag des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Oswald Spengler Publisher, Wien – Liepzig 1918 – 1922 [tr. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Guanda, Parma 1991]; A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York 1997 [*Il Tramonto dell'Occidente*, Atti del Convegno, Librati, Colli del Tronto (Ascoli-Piceno) 2004]; B. Minozzi, *Il declino della civiltà nella coscienza degli antichi e dei moderni*, Longo Angelo, Ravenna 2010.

**4)** S. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», vol. 72, 3 (1993), pp. 22-49; Id, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Id. (ed.), *The Clash of Civilizations?: The Debate*, Foreign Affairs, New York 1996.

**5)** P. Barcellona – R. De Giori – S. Natoli, *Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, Dedalo, Bari 2003; T. Friedman, *The World is Flat. A Brief History of the Twenty-first Century*, Douglas & McIntrye, New York 2006 [tr. it. *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano 2006]; K. Ohmae, *Il prossimo scenario globale. Sfide ed opportunità di un mondo senza confini*, Etas, Milano 2005.

civiltà declinate al plurale[6]. Da un lato la storia mostra l'inevitabile tensione verso un mondo globale, interconnesso e a misura di villaggi[7], dall'altro rimangono presenti, pressanti e urgenti le necessità particolari, locali e identitari[8]. Villaggio globale e particolarismo regionale, vocazione all'universale e attenzione al locale, parlano e caratterizzano la stessa contemporaneità[9].

Ed è in questo aggrovigliato processo di lungo periodo che negli ultimi decenni del Novecento accade il progressivo ritorno della religione nell'interesse del dibattito pubblico[10]. La secolarizzazione è messa in dubbio da un processo storico che vede il religioso tornare a galla, uscire da una nicchia che lo voleva interesse solo della sfera privata, mostrarsi progressivamente quale elemento da tenere in considerazione nel dibattito pubblico[11]. L'11 settembre 2001 è lo spartiacque che rivela al mondo il ritorno della questione religiosa nella sua più drammatica eccezionalità, rendendo ancora più urgente il ri-coinvolgimento delle religioni nelle iniziative di *peace-building* che si moltiplicano a livello locale e sovranazionale[12].

**6)** A.J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 1, *Introduction. The genesis of civilizations*, Oxford University Press, London 1934; Id., *The Rise of the West*, Oxford University Press, London 1953; W.H. McNeill, *Introduction*, in «The Journal of World History», 1 (1990) 1.

**7)** M. McLuhan – R.B. Powers, *The Global Village*, Oxford University Press, Oxford 1989 [tr. it. *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazione nella vita e nei media*, Ed. Sugarco, Milano 1989]; M. McLuhan *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962 [tr. it. *La galassia di Gutenberg*, Armando Editore, Roma 1967].

**8)** R. Robertson, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in G. Ritzer – Z. Atalay (edited by), *Readings in globalization. Key concepts and major debates*, Wiley-Blackwell, West Sussex (UK) – Malden (MA) 2010, pp. 334-343, p. 335; Z. Bauman, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge 2000 [tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma – Bari 2002]; S. Hall, *The local and the Global. Globalization and Ethnicity*, in A.D. King (edited by), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, MacMillan, London 1991

**9)** S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Deadalus», 129 (2000) 1, pp. 1-30; P.L. Berger – S.P. Huntigton, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, Oxford 2002; J.K. Galbraith, *The Age of uncertainty*, Houghton Mifflin, Boston 1977 [tr. it. *L'età dell'incertezza*, Mondadori, Milano 1997].

**10)** J. Habermas, *The Resurgence of Religion. A Challenge for a Secular Self-understanding of Modernity?*, Lecture at Società Italiana di Filosofia Politica, Rome, Semptember 13th 2007 [tr. it. *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41]; J. Habermas – J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2005.

**11)** P.L. Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City, New York 1967; Id., *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics*, cit.; G. Kepel, *Le revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, La Seuil, Paris 1991; R. Robertson, *Global millenialism: postmortem on secularization*, in P. Beyer – L. Beaman (edited by), *Religion, Globalization, Culture*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2007, pp. 9-34; Id., *Globalization. Social Theory and Global* Culture, Sage, London 1992; J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994 [tr. it. *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000].

**12)** S. Baranyi (edited by), *The Paradoxes of Peacebuilding post-9/11*, UBC Press, Vancouver 2008; S. Chiba – T.J. Schoembaum, *Peace Movements and Pacifism after September 11*, Edward Elgar Publishing, Cheitenham – Northampton 2008; F. Zakaria, *The End of the End of History*, in «Newsweek», September 24, 2001.

Eppure la riemersione della religione nell'epoca del pluralismo non significa automaticamente il Rinascimento della pratica religiosa tradizionale: il fiorire di movimenti religiosi vicini all'ortodossia si accompagna a uno sfilacciamento del senso religioso in rivoli non sempre conciliabili, spinosi da definire[13]. Non c'è momento più problematico di quello odierno per definire le caratteristiche della religione e per giungere a una sua definizione soddisfacente. Le difficoltà, per lo studio che voglia cogliere le coordinate del ritorno del sacro nell'epoca plurale, sono oggi critiche[14].

A partire da tutte queste considerazioni è necessario un percorso all'interno degli studi sul religioso, per tracciare le vedute di un metodo in grado di afferrare le religioni nel loro processo convergente contemporaneo. Lo stato dello studio storico, la sinergia tra le acquisizioni della fenomenologia novecentesca, le considerazioni ermeneutiche sulla verità e il coinvolgimento del referente teologico, sono messi in gioco per pensare una proposta metodologica in grado di rispondere in maniera organica[15]. La questione plurale si rivela una medaglia a due facce: affrontare la problematica interreligiosa significa integrare una risposta *convergente*, in modo da fornire un supporto non solo alla descrizione del processo nel suo svolgersi, ma anche alla sua intelligenza più profonda[16].

La vicenda interreligiosa è naturalmente influenzata dalle coordinate della processualità storica, illuminata dalla pregnanza delle istanze teologiche e aperta alle traiettorie sociali. La storia e la sociologia sono gli strumenti utili per disegnare il Novecento, per mettere in luce le coordinate di lungo periodo e per ordinare i modelli di pensiero, per tracciare i contorni della questione religiosa, per coglierne le radici e i frutti. La teologia, su queste basi, è garante dell'orizzonte di senso dell'esperienza cristiana, da cui è mosso il perché della vicenda interreligiosa e

13) C. Taylor, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002 [tr. it. *La modernità della religione,* Meltemi, Roma 2004]; L.R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks (California) 1995 [tr. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000].

14) A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity, Cambridge 2000; W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: a New Appoch to the Religious Traditions of Mankind*, SPCK, London 1962; R. Stark – W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley (California) 1985; Id., *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York 1987; G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Religione e religioni nella ricerca storica*, in G. Lorizio (a cura di), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1988, pp. 39-56.

15) M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, London – Chicago 1969; A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione,* Laterza, Roma-Bari 1996; G. Lorizio, *Pluralità e unità del sapere: l'esperienza religiosa in prospettiva teologico-fondamentale*, in Id. (a cura di), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Edizione Messaggero, Padova 1998, pp. 5-36; P. Coda, *Significato e obiettivo di un percorso di ricerca*, in M. Aliotta (a cura di), *Cristianesimo religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 17-42.

16) C. Tullio-Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002; A. Fabris – M. Gronchi (a cura di), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

da cui scaturisce l'intelligenza del suo motivo dialogico, in grado di evidenziare il modo e la forma del convergere verso l'altro del cristianesimo e delle religioni.

Il Novecento, che campeggia nel titolo, è il costante affresco storico che accompagna gli eventi esaminati, a volte sullo sfondo e a volte in primo piano. Il delinearsi nella contemporaneità di una sensibilità nei confronti delle categorie plurali è provocato fortemente dagli accadimenti della storia e dalle acquisizioni del pensiero, che accelerano il processo di revisione del tipo di relazionalità che caratterizza il rapportarsi tra le religioni. È sullo sfondo di tale affresco che queste convergono e si ripensano in comunicazione reciproca, suscitate dalle categorie che nel frattempo affiorano.

Il pensiero filosofico e quello teologico ritornano a riflettere sulla questione dell'altro. La *filosofia dialogica* di lingua tedesca contribuisce ad aggiornare la nozione classica di dialogo risolvendo il rapporto filosofico tra soggetto e oggetto non all'interno della sfera soggettiva ma entro quella relazionale. È data risposta al problema dell'accadimento di linguaggio *in quanto* avente luogo *tra* due soggetti – l'Io e il Tu –, che sono l'uno *per* l'altro. Sintetizzando al massimo, l'accadimento dialogico è inteso come *accadimento d'esserci* tra persone, assunto a categoria, non l'*Io* e nemmeno il *Tu* ma il *Tra* e l'*E* che accade *tra* l'*Io e* il *Tu*. Il dialogo non è limitato alla sola dialettica verbale, bensì pensato come il carattere dell'accadere relazionale: non è la discussione o l'accordo o lo scambio di opinioni verbali il punto della questione, ma quanto accade Tra[17].

Stringendo il campo al punto di vista cristiano, la teologia ritorna a penetrare il nesso tra la singolarità dell'evento di Gesù Cristo, la questione della salvezza dei non cristiani e il valore salvifico delle religioni, la premessa alla nascita della *teologia delle religioni*[18].

**17)** B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2009; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1921, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988; tr. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005; F. Ebner, *Das Wort und die gestigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Brenner – Verlag, Innsbruck 1921 [tr. it. *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998]; M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi,* San Paolo, Cinisello Balsamo1993.

**18)** E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1912 [tr. it. *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano Editore, Napoli 1968]; K. Barth, *Die kirchliche dogmatik, II2*, Evangelischer Verlag, Zürich 1932; J. Daniélou, *L'oraison, problem politique*, Fayard, Paris 1966 [tr. it. *L'orazione problema politico,* Edizioni Arkeios, Roma 1993]; Id., *Mystères païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris 1966 [tr. it. *Miti pagani, mistero cristiano,* Edizioni Arkeios, Roma 1995]; H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938 [tr. it. *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978]; K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in Id., *Schriften zur Theologie, V,* Benziger, Einsiedeln 1962, pp. 136-158 [tr. it. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, pp. 533-571]; Id., *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in Id., *Schriften zur Theologie, XIII,* Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1962, pp. 341-350 [tr. it. *Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, in Id., *Dio e rivelazione. Nuovi saggi*, VII, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 423-434]; Id., *Die anonymen Christen*, in Id., *Schriften zur Theologie, VI,* pp. 545-554 [tr. it. *I cristiani anonimi*, in Id., *Nuovi saggi*, I, Paoline, Roma 1968, pp. 759-772]; Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, Paoline, Milano 1997.

Accanto al pensiero, gli eventi storici chiedono di ravvivare il comprendersi reciproco tra le religioni, manifestando urgenze e sfide. Per il Novecento la *Shoah* è l'evento cruciale, che provoca un vero e proprio smottamento nella coscienza dell'uomo, che induce non solo gli ebrei a ripensare il loro rapporto con Dio, ma i cristiani a ripensare il loro rapporto con gli ebrei. Nella storia della Chiesa la riflessione sulle cause cristiane all'origine dell'Olocausto avvia il processo storico che si riversa nel Concilio Vaticano II[19]. La Dichiarazione *Nostra aetate*, il documento conciliare sulle religioni, è figlia di un lungo percorso redazionale che trova radice proprio nelle considerazioni che la Chiesa inizia a fare alla luce della *Shoah*[20].

Ma non solo: nel Vaticano II si afferma la categoria *dialogo* quale sintesi della qualità del rapporto che la Chiesa vuole con il mondo. Il termine dialogo, riportato in auge dalla filosofia, è raccolto e tradotto in dottrina, a paradigma della prassi interreligiosa cristiana. In tal senso, è seminale la lettera enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, promulgata nel 1964, in pieno periodo conciliare. Nel documento è presentata una declinazione cristiana del principio dialogico, inclusa nella vocazione universale propria dell'autocoscienza della Chiesa e legata a doppio filo con il contesto storico contemporaneo. *Ecclesiam suam* non solo dice la Chiesa che prende coscienza *di un mondo* e *di una storia* che progressivamente rivela tensioni *di fatto plurali*; non solo fa del dialogo la cifra distintiva e caratterizzante del proposito cattolico nei confronti del mondo, ma apre anche la stagione in cui si rende strutturata la produzione del Magistero rivolta esplicitamente *ad extra*, fuori della Chiesa, verso il mondo[21]. Entro il suo orizzonte trovano posto alcuni dei documenti del Concilio, tra cui *Nostra aetate*, i pronunciamenti di Paolo VI e di Giovanni Paolo II su Chiesa e religioni e Chiesa e mondo, e le vicende interreligiose che caratterizzano l'esperienza cattolica del secondo Novecento, tra cui è ascrivibile quanto vissuto da Chiara Lubich.

**19)** J.T. Pawlikowski, *Historical Memory and Christian-Jewish Relations*, in P. A. Cunningham, J. Sievers, M.C. Boys, H. H. Henrix, J. Svartvik (editors), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – Gregorian and Biblical Press, Cambridgre – Rome 2001, pp. 14-30; M. Giuliani, *Dialogo ebraico-cristiano*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, I, cit., pp. 635-646; N.J. Hofmann – J. Sievers – M. Mottolese, *Chiesa ed ebraismo oggi – Percorsi, fatti, questioni aperte*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005; P.A. Cunningham – N.J. Hofman – J. Sievers (a cura di), *The Catholic Church and the Jewish people: recent reflections from Rome*, Fordham University Press, New York 2007; P.A. Cunningham – J. Sievers – M.C. Boys – H.H. Henrix – J. Svartvik, *Christ Jesus and the Jewish people today. New explorations of theological interrelationships*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – Gregorian and Biblical Press, Cambridge – Rome 2011.

**20)** A. Melloni, *Nostra Aetate, 1965-2005*, in N. Lamdam – A. Melloni, *Nostra Aetate – Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Lit Verlag, Berlin 2007; M.L. Rossi, *La genesi della «Nostra aetate»*, in A. Riccardi, *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e stati*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1994.

**21)** Paolo VI, *Ecclesiam suam*, in *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti ufficiali della Santa Sede (1963-1967)*, pp. 198-299.

## 4. Chiara Lubich e le religioni

Non si può sottovalutare il debito che la Lubich matura nei confronti del Magistero pontificio e dei documenti che precisano il coinvolgimento interreligioso cattolico: i papi che li hanno promossi e promulgati sono i referenti principali nei suoi discorsi pubblici. Chiara Lubich è figlia di tale contesto, in cui trovano respiro e voce la sua intuizione e la sua vicenda. Lo sviluppo di un'attenzione al dialogo nel suo pensiero e nella sua storia, l'apertura del Movimento dei Focolari all'ambito interreligioso, le relazioni con personalità di spicco del mondo non cristiano, la declinazione dialogica dei cardini spirituali del carisma dell'unità, sono intrecciati alle coordinate storiche, illuminati dalle acquisizioni della teologia e proiettati nella società.

Non si può scindere l'esperienza della Lubich dal Novecento, non dalle impressioni che procura il progressivo delinearsi della società globale e plurale, non dall'apertura interreligiosa che informa la Chiesa cattolica post-conciliare. È solo in questo scrigno di spunti e di sollecitazioni che sono osservabili i contorni e il peso della sua proposta. Sia nella continuità con la storia che la precede, sintesi autentica della continuità cattolica; sia negli elementi originali arricchiti dello specifico che il carisma assicura. Se il debito nei confronti del contesto è presente e osservabile, allo stesso tempo questo è costantemente messo alla prova sul campo, nell'esperienza vissuta in prima persona, come prima riprova e verifica. La relazione non è mai con religioni ideali, ma con singole personalità, fondatori di movimenti e di organizzazioni non cristiane che agevolano attraverso l'esperienza, la storia, l'accadere, l'emersione di un principio dialogico organico che è presente in nuce nella spiritualità, ma che non si evidenzia se non nell'esperienza, nella risposta ai processi storici[22].

D'altra parte, l'incontro interreligioso è costantemente influenzato dalla storia. Si è visto come per la Chiesa cattolica il tumulto che segue alla *Shoah* sia stato l'inizio di un discorso che ha portato all'apertura interreligiosa e alla stesura di *Nostra aetate*. Ma anche nella storia della Lubich le sollecitazioni dall'esterno muovono, spingono e accelerano. Due esempi possono esemplificare questa dinamica: il primo è l'originale esperienza che i focolarini instaurano con alcune comunità musulmane in Algeria sin dalla metà degli anni '60, seguita alle aperture del Vaticano II, e che anticipa di circa un decennio il coinvolgimento ufficiale del Movimento dei Focolari sul palcoscenico interreligioso[23]; il secondo è l'amicizia paradigmatica tra Chiara Lubich e il giapponese Nikkyo Niwano, fondatore del movimento buddhista *Rissho Kosei-kai*. Rapporto tra due fondatori, di due religioni diverse, che trovano

**22)** C. Lubich, *Incontri con l'Oriente*, Città Nuova, Roma 1986; P. Coda, *Viaggio in Asia: con Chiara Lubich in Thailandia e Filippine*, Città Nuova 1997; Id., *Nella Moschea di Malcom X: con Chiara Lubich negli Stati Uniti e in Messico*, Città Nuova, Roma 1997; Id., *Le luci della menorah: con Chiara Lubich in Argentina e Brasile*, Città Nuova, Roma 1998; M. Zanzucchi, *Mille lune. In India con Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2002; R. Catalano, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso, l'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2010.

**23)** M. Cocchiaro, *Nel deserto fiorisce la fraternità – Ulisse Caglioni fra i musulmani*, Città Nuova, Roma 2006.

sintonia a livello umano, spirituale ed etico, a evidenziare la sintonia tra due movimenti che collaborano in più ambiti da circa trent'anni[24].

Ma è nel patrimonio spirituale dischiuso dal carisma dell'unità che è espresso il carattere specifico dell'intenzione dialogica della fondatrice dei Focolari. A partire dall'idea di Dio che fonda la sua esperienza. È vero che la storia evidenzia il progressivo prendere corpo della centralità del dialogo all'interno del suo pensiero, come lettura del cuore della spiritualità in relazione con l'alterità, alla luce dei guadagni del pensiero e dell'esperienza cristiani emersi nel Vaticano II, in risposta alle esigenze *ad extra* del Movimento, a fronte delle dinamiche della società plurale. Ma tutto è subordinato alla convinzione che la provvidenza di Dio muove la storia cristiana in direzione dell'incontro con le religioni. Il dialogo assume i contorni essenziali dell'incontrarsi religioso. La qualità dialogica è scovata intimamente nella pratica religiosa, portata sul luogo in cui accade il contatto con l'altro, fondata sulla fede acquisita secondo la sensibilità del carisma[25].

È Dio che è coinvolto nell'accadimento relazionale. La causalità del processo storico perde di centralità, subordinata alla volontà divina: è Dio il motivo del discorso dialogico, origine e fine. Dalla sua irruzione nella relazione trovano spazio le varie caratteristiche che l'intuizione e la vicenda della Lubich presentano:

– l'autoconsapevolezza di sé che viene dal carisma fonda la possibilità della presenza di Dio nella sua vita e nella sua opera. Il carisma è la qualità che definisce tra le altre cose quel *modus vivendi* che rispondendo dinamicamente agli eventi della storia mostra il processo di progressiva emersione della centralità dialogica nella sua storia[26];

– l'antropologia che evidenzia il suo pensiero, fondata sulla tradizione cristiana, la conduce verso l'altro, alla scoperta del patrimonio religioso dell'uomo, verso progetti unitari, promuovendo quella fraternità universale cui guarda la collaborazione interreligiosa[27]. Qui dentro trova posto la collaborazione con la Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace e l'incessante promozione di iniziative di *peace-building*[28];

**24)** C. Busquet, *Incontrarsi nell'amore. Una lettura cristiana di Nikkyo Niwano*, Città Nuova, Roma 2009.
**25)** C. Lubich, *Messaggio per la Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace*, in «Nuova Umanità», VII (1985/1), pp. 3-5; Id., *All'Unesco, nel conferimento del premio per l'educazione alla pace*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), pp. 639-644. Id., *Discorso nella Moschea di Harlem, New York, 18 maggio 1997*, in «Nuova Umanità», XIX (1997/6), pp. 703-711; Id., «*Verso l'unità delle nazioni e dei popoli». Al Simposio nella sede delle Nazioni Unite, New York, 28 maggio 1997*, in «Nuova Umanità», XX (1998/1), pp. 57-65.
**26)** B. Callebaut, *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvementinternational des Focolari. Analyse sociologique*, Nuovelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2010.
**27)** M. Vandeleene, *Io il fratello Dio, nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999.
**28)** Id., *La spiritualità per un vivere insieme. Intervento alla VII Assemblea della Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/2), pp. 147-156; Id., *Possono le religioni essere partner sul cammino della pace?*, in «Nuova Umanità», XXVI (2004/2), pp. 161-174; Id., *Quale futuro per una società multiculturale, multietnica e multireligiosa?*, in «Nuova Umanità», XXVII (2005/5), pp. 653-663.

– l'esercizio di Dio che avviene attraverso la versione in vita della Parola della Scrittura[29], coinvolge e promuove il messaggio cristiano nel rapporto con l'altro;

– il carattere laicale, mariano e femminile che la contraddistingue, è il punto di forza dell'esperienza interreligiosa[30];

– la comunicazione di sé ha senso in quanto è parte del coinvolgimento di Dio nell'accadere relazionale. È essenzialmente comunicazione di fede nello Spirito, storia provvidenziale, racconto ideale della rivelazione di Dio nella vita personale[31].

Si tratta di elementi specifici della spiritualità dell'unità che si manifestano nel dialogo e che non possono non gravitare intorno al coinvolgimento della categoria trinitaria di Gesù abbandonato[32]. Dio è il cuore del conoscersi tra le religioni e la *kenosi* di Cristo – cioè "l'oblio di sé" come via dell'incontro con l'altro –, rappresenta il metodo dialogico che ne esprime la qualità. Non una regola religiosa formale che consenta ai cristiani di parlare di Dio, bensì il mezzo sostanziale tramite il quale l'io e il tu sono informati del senso di Dio nel loro comunicarsi reciproco. Dio che è "tra" gli uomini, nel luogo del dialogo, castello esteriore, fine dell'incontro fuori da sé tra l'io e il tu. La relazione con l'altro non è un'opzione accessoria della prassi spirituale, bensì il suo cardine centrale, che dà alla prassi un respiro ampio in cui è in gioco il rapporto con l'alterità nella sua accezione universale. La sua pratica è la premessa alla presenza universale di Dio tra gli uomini, garante non solo dell'incontro interreligioso ma anche dell'intera relazionalità inter-umana[33].

Concludendo, il dialogo interreligioso è materia fondamentale nella storia di Chiara Lubich, in quanto veicola i fondamenti della spiritualità cristiana declinati dal carisma dell'unità. In primo luogo è affrontato il modo con cui Dio, tramite l'evento di Gesù Cristo, si rivela alla Chiesa ed entra in gioco nell'esperienza relazionale. In secondo luogo sono accolte le provocazioni avanzate dalla storia, e impostate le istanze etiche e di cooperazione che la società mette innanzi ai propositi interreligiosi. In terzo luogo è recepito il contributo di aderenti e collaboratori non cristiani nella struttura dei Focolari, una frontiera che chiede di essere maggiormente intesa e specificata. Infine sono poste le basi per una formazione al dialogo presente nel cuore della formazione religiosa, integrata nella proposta spirituale.

**29)** C. Lubich, *Parola di vita*, in Id., *Scritti spirituali/3. Tutti uno*, Città Nuova, Roma 1979; Id., *La Parola vissuta – via all'unità*, in Id., *Il dialogo è vita*, Città Nuova, Roma 2007.

**30)** Id., *I movimenti ecclesiali e il profilo mariano della Chiesa*, in «Nuova Umanità», XXVIII (2006/2), pp. 141-150; Id., *Il principio mariano*, in Id., *Costruendo «il castello esteriore»*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 33-35.

**31)** L. Abignente, *Memoria e passato, la spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*, Città Nuova, Roma 2010.

**32)** C. Lubich, *Discorso a membri della B'nai B'rith e ad altri membri della comunità ebraica*, *Buenos Aires, 20 aprile 1998*, in «Nuova Umanità», XX (1998/3-4) 117-118, pp. 375-384.

**33)** Id., *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984; P. Coda, *Il Logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2003; S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2003; D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993.

L'incontro tra Chiara Lubich e le religioni è affrontato considerando i tre referenti della ricerca: la storia, la teologia e la società, in quanto il suo svolgersi non è pianificato a monte ma accade seguendo le maglie degli accadimenti della storia, alla luce dell'esperienza cristiana, sulla scia di quanto scolpito dal Concilio Vaticano II, nella complessa realtà della società plurale. E non può non essere portato con sé il bagaglio della spiritualità dell'unità, che contribuisce a rivelarsi nel suo carattere dialogico quando è portata nel luogo del rapporto con l'altro. Chiara Lubich legge il processo storico e le necessità della società, trova il senso della storia nel progetto di Dio sulla sua vita e sulla sua opera, e attiva le risorse proprie della religione, dal pensiero all'esperienza, per discernere il processo e rispondere alle esigenze. Il suo contributo è la correlazione di tre movimenti: trova *motivo* nella storia e si radica a partire dalla storia, acquista *senso* in Dio e nell'intelligenza teologica che esprime il carisma, muove la *prospettiva* nella società verso cui sono orientate le conseguenze della sua intuizione e della sua vicenda.

PAOLO FRIZZI
Dottore in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità" presso l'Istituto Universitario Sophia
*pfrizzi@gmail.com*

# CATEGORÍAS ESPACIO-TEMPORALES EN EL ABANDONO DE JESÚS. UNA LECTURA TEOLOGICA



*This article aims at identifying the theological nucleus of the charism of Chiara Lubich. God does not reveal himself through a concepts in a charism, but communicates his very self. In the charism of Lubich the intuition of the abandonment emerges as original within her context. The abandonment is an event that involves the length, width and breadth of christological soteriology, and therefore regards the manifestation of the Mystery of God. Past, present and future are condensed in the abandonment as the ad-venire of the Love of God in history. This study attempts to provide a platform for the understanding of the economic Trinity in Lubich's thought, so as reach the immanent Trinity by means of an analogical epistemology.*

*di*
*SONIA VARGAS ANDRADE*

Un criterio de comprensión que nos acerca al *Roten Faden*[1] lubichiano, se encuentra en las categorías espacio-temporales en el Abandono, «cuanto acaece sobre la cruz en la hora del abandono, se puede comprender como el temporalizarse histórico-salvífico»[2] del don de la redención, por lo tanto, de la trinitización del hombre y del cosmos.

La simultaneidad dinàmica del Amor tripersonal en la pericoresis trinitaria inmanente es el *no-ser* y el ser del ritmo trinitario, que se expresa en un solo movimiento. Escribe Lubich:

> ¿acaso Dios no es uno, en tres personas distintas, contemporáneamente Uno y Tres, en un tiempo fuera del tiempo, podríamos decir, donde el amor vive, donde el Padre está en perenne generación del Verbo, y el Espíritu Santo perennemente procede como Persona divina también Él, uniendo y distinguiendo contemporáneamente al Padre y al Hijo, de modo que son Uno y son tres?[3]

Ahora bien, el ritmo pericorètico de la Trinidad económica es expresado por Lubich en las categorías de espacio-temporales acaecidas en el abandono. El «*no-ser* del amor se revela en la existencia histórica de Jesús – en su abandono»[4]; así, «aquello que se da como separación y lejanía, aquello que se hace visible como la oposición más profunda entre las Personas divinas, se muestra, en realidad, como el prolongarse, en la dimensión espacio-temporal»[5] de la pericoresis trinitaria. Por lo tanto, es subyacente la consideración del abandono como transposición sobre el plano temporal del eterno donarse intratrinitario[6], intertrinitario.

Las categorías espacio-temporales en el abandono se presentan en los escritos de Chiara Lubich como clave hermenéutica analógica del misterio trinitario. Las utiliza con varias acepciones que se dividirán en dos puntos: 1) categorías espacio-temporales que reagrupará en las expresiones: de vacío, ventana, pupila, llaga o herida, punto cero, distancia; 2) la expresión "distinción" que juega un rol importante en su comprensión pericorética del misterio trinitario a partir el abandono.

**1)** «Hemos oído hablar de una curiosa disposición de la Marina Inglesa: todas las cuerdas de la Flota Real, desde la más recia a la más débil, están trenzadas de tal suerte que un "*Roten Faden*", hilo rojo, atraviesa su totalidad, de modo que no se puede desenrollar sin soltarlo todo; con lo cual se conocen hasta lo más pequeños trozos de cable que pertenecen a la Corona» (J.W. Goethe, *Las afinidades electivas*, cit. por M. Schneider, *Teología como Biografía. Una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, p. 22). M. Schneider a este propósito comenta que encontrar el *Roten Faden* en una espiritualidad es encontrar su núcleo teológico, en cuanto Dios en un carisma "no revela contenidos objetivos, sino a sí mismo".

**2)** A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il Mistero del Dio uno e trino. Un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto de Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma, 1995, p. 180 (traducción de la autora).

**3)** C. Lubich, *El Grito*[2], Ed. Ciudad Nueva, Argentina 2001, p. 26.

**4)** S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido, Gesù Abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, p. 159 (traducción de la autora).

**5)** A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, cit., p. 198 (traducción de la autora).

**6)** *Ibid*., 181.

## 1. Categorías espaciales en el abandono

Comenta Tobler a la luz de su preciso estudio sobre el abandono en los escritos de Chiara Lubich, que «cuando habla de plano inclinado, pasaje, ventana, punto cero, ella usa sustancialmente categorías espaciales»[7], ahora bien, las categorías espaciales son llaves interpretativas que «subrayan y confirman el *novum* en el pensamiento de Chiara Lubich sobre Jesús Abandonado»[8] y su perspectiva trinitaria, en cuanto que el καιρός del abandono, por ende, el evento pascual se presenta como principio y criterio de comprensión de la salvación-trinitizaciòn en la historia, la salvación-trinitizaciòn como «historia de la historia: en cuanto que (el evento pascual) constituye el evento de la revelación/comunicación de la vida trinitaria de Dios a los hombres»[9]. Escribe P. Coda:

> «abandono y Trinidad: dos misterios que, implicándose recíprocamente, se iluminan mutuamente: por lo tanto, una doctrina de la Trinidad puede desarrollarse a partir de una teología de la cruz que se presenta como expresión más concisa, mientras que es la doctrina trinitaria la que constituye lo íntimo, el presupuesto necesario del discurso de la cruz»[10].

Las categorías espacio-temporales, en este sentido, se presentan como las pistas de abordaje más concretas para comprender con mayor eficacia los enunciados "económicos" y los enunciados "inmanentes" sobre la Trinidad. El evento del abandono, como lo especifica «Mühlen es la "temporalización, en el plano histórico-salvífico, del Amor divino": entre el acto del Nosotros Trinitario en la vida de la Trinidad inmanente y el acto del Nosotros trinitario en el tiempo, la relación no puede no ser analógica»[11]. Las categorías espacio-temporales son una suerte de analogía entre las «categorías del ser y aquellas del acaecer»[12]. Tobler, las analiza a luz del enunciado lubichiano: «el Amor es y al mismo tiempo, no es; pero, incluso cuando no es, es, porque es amor»[13]; explica: «el *no-ser* del amor se ha revelado a los hombres en la existencia histórica de Jesús, en su Abandono […] Dios mismo se ha sometido a este *no-ser* volviéndose proceso creatural en Jesús Abandonado»[14]; Dios se ha hecho espacio-tiempo, en el abandono temporalizando el don de la trinitización.

**7)** S. Tobler*, Tutto il Vangelo in quel grido*, cit., p. 161 (traducción de la autora).
**8)** C. Slipper, *Il pensiero di Chiara Lubich su Gesù Abbandonato e la tradizione Anglicana: considerazioni preliminari,* in «Nuova Umanità», XXX (2008/6), p. 722 (traducción de la autora).
**9)** P. Coda, *Il logos e il nulla,* Città Nuova, Roma, 2004*,* p. 333 (traducción de la autora).
**10)** A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, cit., 203 (traducción de la autora).
**11)** P. Coda, *Gesú crocifisso e abbandonato e la Trinità*, III, in «Nuova Umanità», V, (1983/4), p. 74.
**12)** *Ibid*., p. 231 (traducción de la autora).
**13)** C. Lubich, *Scritto*, 25.07.49, (traducción de la autora).
**14)** S. Tobler*, Tutto il Vangelo in quel grido*, cit., p.159 (traducción de la autora).

## 2. Vacío[15]

Blaumeiser en su artículo *Un mediatore che è nulla*[16], pone de relieve en las categorías espacio temporales utilizadas por Lubich, su aspecto soteriológico. Escribe: «más nos acercamos al corazón de la realidad de Jesús mediador, más vendrá en relieve la originalidad de prospectiva que pueden abrir los escritos de Chiara Lubich»[17], que vislumbran que en el vaciamiento-don del Logos encarnado se encuentra su verdadera identidad de mediador universal.

Jesús Abandonado es el mediador que pone de manifiesto la δυναμις trinitaria, llevando a la plenitud su mediación, «aquello que caracteriza a Jesús como mediador es, por lo tanto, el ser todo y hacerse, en cambio, "nada", en Él se encuentran y se alcanzan, sin ningún diafragma, Dios y la humanidad, es más, la creación entera»[18]. Escribe C. Lubich: «porque Jesús en su abandono es ese vacío mediante el cual el hombre se pone en contacto con Dios, y Dios con el hombre. Esa misteriosa herida espiritual del Hombre-Dios es la ventana a través de la cual Dios mira al hombre, y el hombre, por cuanto le es posible, mira a Dios»[19].

Como afirma Balthasar: «de esta manera verdaderamente Jesús es Mediador, una nada que une Cielo y tierra»[20]. Es entonces en el καιρός del abandono que Jesús, haciéndose vacío, es el Mediador por excelencia:

> [Jesús Abandonado] sufrió, quitó de Sí el Amor y lo donó a los hombres haciéndolos hijos de Dios […] Jesús se hizo nada, donó todo y este todo no se perdió, fue al interior del hombre. De esta manera, realmente Jesús es Mediador: una Nada que une el Cielo y la tierra, porque esta unidad la había ya obrado en Sí»[21].

Es importante precisar que, cuando Lubich habla del misterio de abandono, no está haciendo contemporáneamente antropología, ella está totalmente concentrada en el amor abisal del Logos encarnado en el kairo del abandono, su horizonte de comprensión es la trinidad como misterio salvífico, por ende, el hombre ha sido creado para vivir y ser partícipe activamente, por y en Jesús Abandonado, del ritmo trinitario.

## 3. Herida-Llaga

Las primeras expresiones que encontramos en los escritos lubichianos que hacen referencia a "la llaga" del abandono, son de los primeros años del naci-

**15)** Del latìn *vacīvus*, ausencia de contenido.
**16)** U. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XX (1998/3-4).
**17)** *Ibid*., p. 387 (traducción de la autora).
**18)** *Ibid*., p. 405 (traducción de la autora).
**19)** C. Lubich, *Jesús Abandonado y la Obra: las cruces de la Iglesia*, Discurso-inédito, 27.12.71.
**20)** C. Lubich, cit. por Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla,* cit., p. 405 (traducción de la autora).
**21)** *Ibid*. (traducción de la autora).

miento de su carisma (1943-1949). La llaga se presenta no sólo como un lugar físico, sino un *locus* existencial:

> «desde los primeros meses del 44 nos sentíamos atraídos a entrar en lo más profundo de su corazón abandonado, donde está nuestro lugar: en su llaga, que definíamos: nueva porque pensábamos que era poco conocida y todavía no suficientemente explorada. Y entrando – decíamos – "más allá de la llaga" nos parecía contemplar el inmenso amor de Dios derramado en el mundo»[22].

La idea de llaga pone nuevamente de manifiesto su comprensión de Jesús Abandonado como mediador, esa llaga como una "alquimia divina"[23] se transforma en puerta abierta a la vida en Dios, «su herida espiritual se volvió una puerta abierta de par en par»[24]. Es aquí donde se expresa el culmen de su pasión, de su muerte y de la medida sin medida de su Don. Él se hace mediador entre los hombres y Dios. «Aquella divina llaga espiritual que se le abrió en el corazón cuando también el cielo se cerró para Él, ¿no es quizás la puerta abierta de par en par, a través de la cual el hombre puede finalmente unirse a Dios y Dios al hombre?»[25]. La llaga, es entonces, el kairo, el instante en el que «somos tomados en el ritmo del don de Sí que es la vida de la Trinidad»[26].

## 4. Pupila

Comenta Blaumeiser a propósito de la pupila:

> el pensamiento de Chiara Lubich nos ofrece una sugestiva imagen: Vacío infinito – que se ha despojado del "Amor"[27] y por lo tanto de su ser Dios y ha perdido también la apariencia de hombre, Jesús Abandonado, es como la pupila del ojo de Dios, abierta de par en par, por un lado, a la Trinidad y por el otro, a la humanidad[28].

**22)** C. Lubich, *La unidad y Jesús Abandonado*, Ciudad Nueva, Madrid, 1985, p. 84.
**23)** Cf. id., *¿Por qué me has abandonado? El dolor en la espiritualidad de la unidad*[2], Ciudad Nueva, Buenos Aires 1998, pp. 19-21; *L'avventura dell'unità,* Paoline, Roma 1991, p. 67; *In cammino col Risorto*, Cittá Nuova, Roma 1987, p. 75; *Incontri con l'Oriente*, Città Nuova, Roma 1986, p. 61.
**24)** S. Tobler*, Tutto il Vangelo in quel* grido, cit., p. 163 (traducción de la autora).
**25)** Cf. C. Lubich, *La unidad y Jesús Abandonado*, cit., pp. 85-86.
**26)** P. Coda, *Gesú crociffiso e abbandonato e la Trinità*, II, in «Nuova Umanità», V (1982/5), p. 52 (traducción de la autora).
**27)** El despojo del Amor encuentra su fundamento hermenéutico en la clásica expresión lubichiana, que hace referencia a la dinámica trinitaria: "el amor es y no-es al mismo tiempo". Esta dinámica del amor en la Trinidad inmanente es comprendida como simultánea y en la economía salvífica como *kénosis*, por ende, como despojo del amor (no-es) para ser el Amor (es).
**28)** U. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla*, cit., p. 405 (traducción de la autora).

Escribe Lubich: «se decía siempre que Jesús Abandonado, que la llaga, este vacío de llaga, es la pupila del ojo de Dios; este vacío a través del cual Dios finalmente se puede acercar al hombre […], y el hombre puede ver Dios»[29].

En 1991 su comprensión del abandono como la pupila del ojo de Dios, que data de los primeros años, es perfeccionada en su aspecto soteriológico: «también la pupila es un vacío… en la pupila nosotros entramos al revés y somos proyectados derechos. Es así en Dios: nosotros entramos pecadores y somos proyectados por su misericordia, salvados»[30].

Tobler, en su estudio sobre la metáfora de la pupila, fundamenta otro aspecto:

> [Ésta] transparenta la comprensión que Chiara Lubich tiene de Jesús Abandonado. Esta pupila no es solamente la ventana de Dios sobre el mundo y la mirada del hombre sobre Dios, no es únicamente el punto de contacto entre Dios y el hombre sino también entre hombre y hombre. La identificación de Dios, en Jesús Abandonado, con todo el mal del mundo significa que cada hombre se ha convertido en tabernáculo de Dios[31].

Si bien Blaumeiser pone de relieve el aspecto salvífico, Tobler fundamenta el horizonte de comprensión lubichiano; el "punto de contacto" no es solamente vertical, a saber: el hombre y Dios. Se da también un "punto de contacto" horizontal: hombre con hombre, hombre y mundo. De esta manera, se fundamenta la espiritualidad de comunión lubichiana: yo, el hermano y Dios. La metáfora de la pupila se presenta como el *actus essendi* del don, «un donar que dona al destinatario del don no sólo la posibilidad de acoger el don, sino también la posibilidad de donarse»[32].

## 5. Punto cero

Para captar mejor el significado del punto cero, reportamos el artículo escrito por Povilus J. publicado en la revista *Nuova Umanità*: «El "misterio" del *continuum* en la matemática y más allá de sus confines», que toma como fundamento un texto original de Chiara Lubich donde utiliza ejemplos tomados de la geometría[33]. El texto explica que la única dimensión verdadera de lo creado es el Amor.

> «También el espacio es como el tiempo, una forma de ver lo humano, pero en realidad no es. Todo es amor, porque todo es Dios (es decir

**29)** C. Lubich, *El Grito*, cit., p. 149.
**30)** C. Lubich, *Gesù Abbandonato il nulla*, Discurso inedito, Brasil 1991, (traducción de la autora).
**31)** S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido*, cit., p. 216 (traducción de la autora).
**32)** P. Coda, *Gesú crocifisso e abbandonato e la Trinità*, cit., p. 63 (traducción de la autora).
**33)** Cf. J. Povilus, *Il "mistero" del continum nella matematica e al di là dei suoi confini*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/5) 617-629.

> divinizado), y Dios es Espíritu puro más allá del tiempo y del espacio. También la razón humana cae en el misterio cuando considera el espacio. De hecho el espacio es geométricamente una infinidad de planos y éstos, una infinidad de redes y éstas, una infinidad de puntos. El punto no existe porque no tiene dimensión. Por lo tanto el punto es cero»[34].

Comenta Povilus: «por lo tanto el punto es 0, es a-espacial, porque todo es Amor»[35], ahora bien en ese instante del abandono Jesús es todo Amor, el punto cero es comprendido como el espacio sin espacio, que es el Amor. «Un tal vértice de dolor se vislumbra, en el pensamiento de Lubich, como el punto terminal del darse de Jesús, el Hijo de Dios, en su descenso kenótico, del hacerse expresión, en la condición espacio-temporal, del indecible amor del Padre por los hombres»[36], es punto de contacto entre Dios y el mundo: «Jesús Abandonado es el punto cero donde cielo y tierra se tocan»[37], donde el ritmo trinitario se hace espacio-tiempo.

Así el pensamiento de Chiara Lubich se mueve entre dos polos irreductibles a uno: «en Él, en Jesús Abandonado, está todo el Paraíso, porque es también Dios con la Trinidad y toda la tierra con la humanidad. Porque Jesús resume toda la humanidad»[38]. «Jesús abandonado es el punto cero que vincula lo creado y lo increado»[39].

Haciendo referencia al artículo de Coda: *L'impronta trinitaria nel creato*, donde se da fundamento a la expresión de Lubich: «Dios en lo infinitamente pequeño: la "Nada-Todo" del Amor»[40], se puede deducir que en la economía salvífica, el punto "nada-todo" del Amor se da en el abandono, en el tiempo y en el espacio, el Amor infinitamente grande se ha hecho infinitamente pequeño, se ha hecho espacio y tiempo, historia.

## 6. Distancia filial

La idea de distancia en Lubich es una suerte de clave hermenéutica, puesto que en su pensamiento el abandono no es un instante de fragmentación o de quiebre entre el Padre y el Hijo. Por lo contrario, no sólo es comprendido en su aspecto salvífico cristológico, sino también en su perspectiva salvífica trinitaria; el abandono es una experiencia de pericoresis trinitaria que alcanza, en el espacio y en el tiempo, la máxima distancia. «Este ser trinitario, ser sí mismo en el otro,

**34)** *Ibíd*., 621 (traducción de la autora).
**35)** *Ibíd*., 627 (traducción de la autora).
**36)** A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, cit., p. 260.
**37)** S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido*, p. 161 (traducción de la autora).
**38)** C. Lubich, *"Gesù Abbandonato"*, 18.11.61, (traducción de la autora).
**39)** Id., *Jesús Abandonado y la Obra*, cit., 27.12.71. Escribe Tobler: «punto cero donde el cielo y la tierra se tocan y ensambla entre el ser de Dios y la realidad del mundo; un punto cero que – justamente porque no tiene dimensión – es nada» (*Tutto il Vangelo in quel grido*, cit., p. 161). Tobler fundamenta el punto cero en la dinámica del Amor, en el no-ser del Amor.
**40)** C. Lubich, cit. por p. Coda, *Dio e la creazione*, I, in «Nuova Umanità», XX (1998/1), p. 84 (traducción de la autora).

ser en sí-el otro, asumiendo los espacios de un incolmable distanciarse deviene, en la dimensión económica, culmen de la revelación de la vida íntima de Dios»[41].

La distancia involucra la acción del Dios Trino: «como en un gesto extremo de ir al opuesto de sí, Dios toma sobre sí el pecado y la perdición – por lo tanto, el abandono mismo de Dios – del hombre, yendo a su encuentro con el fin de reconducirlo a sí mismo, colmando todo el espacio de la separación»[42]. Pero el protagonista es el Logos encarnado, «Él muere y muere de abandono, recorriendo y midiendo todo el peso de la infinita distancia cavada por el pecado entre los hombres y Dios, a fin de anularse con el infinito don de sí»[43]. Para el Patriarca Ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I:

> Jesús, el Verbo encarnado, recorrió la mayor distancia que la humanidad perdida pueda recorrer. 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'. Distancia infinita, supremo tormento, prodigio del amor. Entre Dios y Dios, entre el Padre y el Hijo encarnado se interpone nuestra desesperación con la cual Jesús es solidario hasta sus máximas consecuencias[44].

En el pensamiento de Lubich, la distancia no se da, en primera instancia, por el pecado del hombre, la distancia se da por la κενοσι agàpica del Logos, por ende, en Él no se da una ruptura filial. Él es Amor que se extiende, que se prolonga, que se expande hasta el extremo, hasta los límites de la existencia. Él se hace camino y ésta es su obra salvífica cumplida: «porque estaba desarraigado de la tierra y del cielo, llevaba a la unidad a los "separados", a los desarraigados de Dios. Él era, realmente, el camino obligatorio para llegar a la unidad»[45].

## 7. Puntos conclusivos

En el carisma y en la espiritualidad de comunión[46], se pueden escrudiñar aportes teológicos que son una novedad y contienen una originalidad; explica Coda: «pienso que se puede afirmar que esta intuición (del abandono) presenta

**41)** A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, cit., p. 198 (traducción de la autora).
**42)** *Ibíd*., p. 179 (traducción de la autora).
**43)** *Ibíd*., p. 262 (traducción de la autora).
**44)** Patriarca Ecuménico Bartolomé de Constantinopla, *Comentario al "Via crucis",* Roma, 01.04.1994*,* citado por C. Lubich, *La unidad y Jesús crucificado y abandonado*, cit., 28.11.02.
**45)** C. Lubich, *La unidad y Jesús Abandonado*, p. 71.
**46)** Espiritualidad de comunión o espiritualidad de la unidad son sinónimos en el pensamiento de Chiara Lubich. Se trata «de una espiritualidad de la unidad vivida juntos, como un reflejo de la vida trinitaria: un carisma nuevo en la Iglesia […] En la espiritualidad de la unidad, Chiara Lubich ve un designio de Dios, es más, se puede decir que ve "el designio de Dios": la vida divina trasmitida para ser vivida por nosotros, no en forma individual sino en comunión, a la manera de la Trinidad» (J. Castellano, *Dal "castello interiore" al "castello esteriore"*, in «Unità e Carismi», 2 (2005), pp. 10-11 (traducción de la autora).

una real novedad en relación a las precedentes tradiciones, no sólo, sino también una originalidad propia en relación al panorama contemporáneo»[47].

La novedad y la originalidad de la perspectiva del abandono, de acuerdo al breve análisis realizado, se encuentran en la clave interpretativa que se intentó presentar en este estudio. El abandono es criterio de comprensión y manifestación, un evento-advenimiento del misterio trinitario y es condición de posibilidad de trinitarizar las relaciones humanas. Especificando las implicancias del pensamiento lubichiano, Coda las resume en dos: antes que nada la comprensión del misterio del abandono como advenimiento trinitario, como puerta de acceso al misterio más profundo de la pericoresis trinitaria; en segundo lugar, la comprensión del abandono como llave interpretativa de la existencia humana, en Cristo, por la unión con Dios y la unidad con los hermanos[48].

1. Jesús Abandonado como advenimiento del misterio trinitario se manifiesta en Lubich como Don que revela a Dios Trino como Amor, en una dinámica pericorética que no sufre ruptura sino que consolida la unidad con el Padre en el Espíritu. Aclara Coda: «antes que nada, el evento del abandono, en cuanto vivido por el Verbo hecho carne, revela algo extremadamente profundo, es más abismal: devela el misterio del Ser de Dios como Amor»[49]. Este Ser Amor en Lubich se vislumbra en la pericoresis trinitaria inmanente que es y *no-es* al mismo tiempo porque es Amor. Esta pericoresis además se presenta como co-originariedad, en la unidad y en la distinción, en una dinámica de circularidad.

2. El abandono como condición de posibilidad de la trinitización de las relaciones, se presenta como llave existencial, que dona al hombre, por la gracia, la posibilidad de vivir a ritmo trinitario, verticalmente en su relación con Dios y horizontalmente en su relación con los hombres y el cosmos; explica Coda: Dios se ha hecho hombre en Cristo, para que el hombre, en Él, fuera partícipe de la vida divina, «pero al mismo tiempo con un acento de novedad debido a la penetración del misterio del abandono, Chiara Lubich ve justamente en este acontecimiento la condición de posibilidad, la causa de la deificación por la gracia de la humanidad»[50], de hecho, escribe: «Él quiere traer a la tierra la vida de la Trinidad»[51], y justamente la novedad está toda acá: «haber descubierto en Jesús Abandonado, la llave para vivir, en la Trinidad, a la Trinidad. Aquello que es al mismo tiempo, el íncipit, el vértice de la *summa* de la mística cristiana»[52].

SONIA VARGAS ANDRADE
Candidato al Dottorato congiunto presso la Faculdad de Teología del Colegio Maximo de Buenos Aires e l'Istituto Universitario Sophia
*sonivargas.andrade@gmail.com*

**47)** P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 505 (traducción de la autora).
**48)** Cf. *Ibíd*.
**49)** *Ibid*., p. 506 (traducción de la autora).
**50)** *Ibíd.,* p. 507 (traducción de la autora).
**51)** C. Lubich, *La orden de María y su Ideal*, Discurso inédito, Rocca di Papa, 1951.
**52)** P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 509 (traducción de la autora).



# INTRODUZIONE AI TESTI DEL SEMINARIO SU: «LA FRATERNITÀ COME PRINCIPIO RELAZIONALE GIURIDICO E POLITICO»

*di*
*ANTONIO MARIA BAGGIO*

*This section presents some interventions from the Seminar on "Fraternity as a relational principle in law and politics", organized by the Department of Political Studies at the Sophia University Institute, in collaboration with RUEF (Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad) from 11-13 March 2013 at Loppiano (Incisa in Val d'Arno, Firenze).*

I testi che presentiamo sono il perfezionamento o la nuova stesura di altrettante relazioni tenute al Seminario «La fraternità come principio relazionale giuridico e politico», organizzato dal Dipartimento di studi politici dell'Istituto Universitario Sophia, in collaborazione con la RUEF (*Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad*) nei giorni 11, 12 e 13 marzo 2013 a Loppiano (Incisa in Val d'Arno, Firenze).

Promotrici del Seminario, oltre all'Istituto Universitario Sophia, altre Istituzioni accademiche, quali l'Università di Málaga (Spagna), l'Università di Trnva (Bratislava, Slovacchia), il *Laboratorio de Investigación de prosocialidad aplicada* della Universitat Autónoma de Barcelona (Spagna), il Dipartimento di Scienze umane e sociali/Sezione Africa della Pontificia Università Lateranense, Il Dipartimento di Diritto per l'economia dell'Università di Milano-Bicocca, il Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, la Libera Università Maria Ss. Assunta di Roma.

Al Seminario sono state ammesse 52 relazioni, sulle 89 proposte, distribuite in 4 aree tematiche: 1) Filosofia e culture della fraternità; 2) Democrazia e partecipazione; 3) Amicizia, fraternità, comunità: concetti e pratiche nelle relazioni internazionali; 4) Fraternità, scienza del diritto, giustizia: una prospettiva relazionale; 5) Fraternità e Costituzioni.

I relatori provenivano da Italia, Slovacchia, Spagna, Ucraina, Ungheria, in Europa; da Benin e Camerun, in Africa; da Argentina, Brasile, Cile, in America Latina. Nel sito *www.principiofraternita.it* è possibile leggere il programma, una sintesi dei lavori ad alcune interviste in audio e video dei relatori.

Il Seminario è stato un avvenimento accademico di rilievo, perché ha riunito una rappresentanza cospicua dei docenti che già hanno pubblicato sul tema della fraternità negli ultimi dieci anni, accanto a ricercatori più giovani che si sono accostati solo recentemente a questo campo di ricerca.

L'interesse accademico per il tema della fraternità infatti, intesa non come relazione parentale o come legame interno ad una comunità particolare, ma come principio di pensiero e di azione nello spazio pubblico, negli ultimi anni è cresciuto molto a livello internazionale.

Non si tratta di una scoperta recente: la fraternità ha una lunga storia ed è una storia plurale, poiché appartiene a molte diverse civiltà. L'idea di fraternità ha dunque inciso in maniera rilevante nello sviluppo delle culture, passando dal terreno religioso nel quale abitualmente sorge, a quelli della riflessione filosofica, civile e politica. Eppure, fino a pochi anni fa mancava una consapevolezza adeguata di questa presenza: non si coglieva appieno il suo ruolo storico, sociale e culturale.

La situazione è andata modificandosi per vari fattori. Anzitutto, la crisi della politica che attraversa, in vari modi, tutti i Paesi democratici, evidenzia l'incapacità di dare piena attuazione (o la fragilità delle realizzazioni finora compiute) ai grandi principi che troviamo in tutte le Costituzioni democratiche: il principio di libertà e il principio di uguaglianza. Ci si è dunque posti la domanda se questa debolezza delle società democratiche non dipenda proprio dal "principio dimenticato", dalla necessità cioè di riconoscere alla fraternità un ruolo paritario nei confronti degli altri due cardini – libertà e uguaglianza –- del progetto politico della modernità.

Questa domanda ha cominciato a produrre risposte importanti sia nelle pratiche sociali e politiche, sia a livello della ricerca teorica. L'interesse che attualmente si manifesta per la fraternità infatti, nei diversi approcci con i quali viene studiata,

approfondita, applicata o discussa nello spazio pubblico, si spiega anche con la pubblicazione di lavori di rilievo e lo svolgimento di congressi accademici internazionali.

Le relazioni che presentiamo sono scelte dalle diverse "Aree tematiche" del Seminario. Sono precedute da un breve testo, *Studies on fraternity*, che dà conto dei principali studi sulla fraternità pubblicati nell'ultimo decennio. Il testo è servito come orientamento per coloro che, nuovi all'argomento, intendevano partecipare al Seminario e può essere utile come bibliografia introduttiva.

*O juízo político da Hannah Arendt aplicado à fraternidade*, di A. A. Costa Lima, tratta del giudizio politico secondo Hanna Arendt. Nello spazio pubblico, la fraternità può agire come principio regolativo che orienta l'evoluzione morale e la capacità di autonomia critica dei soggetti che agiscono nello spazio pubblico.

D. Richter e J. R. Petry Veronese, nel lorosuo *Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna*, analizzano il fenomeno del bullismo nelle scuole nell'ottica di "Diritto fraterno". La fraternità infatti, secondo le 'Autricie, entra come elemento costitutivo nella creazione dei rapporti, sia nel rapporto personale con l'altro, sia con l'*altro* inteso come Istituzione.

In *Le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internationale*, T. C. Loko analizza le possibilità della fraternità intesa come categoria non solo interpretativa, ma anche operazionale delle relazioni internazionali. Ad essa si inspira, prendendo per base il primo articolo della *Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo*, il principio della "sussidiarietà pragmatica internazionale". La fraternità, per quanto possa risultare storicamente irrealizzabile nella sua pienezza, agisce nel senso kantiano di una "utopia dei fini", cioè come principio regolativo anche per i sistemi giuridici, così che l'utopia divine costitutiva delle norme giuridiche.

F. Rossi, in *Fraternità e riconciliazione nella giurisdizione penale*, si interroga sulla possibilità di una giurisdizione penale che, sulla scorta delle molteplici e differenti esperienze a livello internazionale, sappia caratterizzare la propria azione secondo una prospettiva di riconciliazione. In questo contesto, la fraternità mostra di saper agire come elemento di connessione tra la sfera privata e quella pubblica, superando l'interpretazione della pena come punizione vendicativa e favorendo, piuttosto, una piena assunzione di responsabilità da parte delle persone e della comunità.

A conclusione un breve testo, *Studies on fraternity*, che dà conto dei principali studi sulla fraternità pubblicati nell'ultimo decennio. Il testo è servito come orientamento per coloro che, nuovi all'argomento, intendevano partecipare al Seminario, e può essere utilizzato come bibliografia introduttiva.

ANTONIO MARIA BAGGIO Professore di Filosofia politica presso l'Istituto Universitario Sophia
*antoniomaria.baggio@iu-sophia.org*

# LE FONDEMENT JURIDIQUE DE LA SUBSIDIARITE PRAGMATIQUE INTERNATIONALE



*The author examines and illustrates the theme of pragmatic international subsidiarity in relation to certain categories of law and politics, evidencing the implications, limits and potential of these. Constant reference is made to the interpretative horizon offered by the Social Teaching of the Church. Particular attention is paid to the principle of fraternity understood as a regulative principle even of judicial systems.*

*di*
***THÉODORE C. LOKO***

L'expérience humaine du droit nous pousse à nous interroger non seulement sur l'existence et le sens immédiat des liens juridiques qui nous affectent ; mais aussi nous conduit à nous poser des questions qui portent au delà des préoccupations immédiates. Aussi, sommes nous tentés de nous interroger sur la signification profonde du droit, et plus particulièrement sur ses fondements. C'est dans cette démarche légitime que le présent article s'interroge sur le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internationale.

Le principe de subsidiarité a fait fortune. Il s'agit au départ d'une maxime politique et sociale selon laquelle la responsabilité d'une action publique, lorsqu'elle est nécessaire, doit être allouée à la plus petite entité capable de résoudre le problème d'elle-même. Il va de pair avec le principe de suppléance, qui veut que quand les problèmes excèdent les capacités d'une petite entité, l'échelon supérieur a alors le devoir de la soutenir, dans les limites du principe de subsidiarité[1]. C'est donc le souci de veiller à ne pas faire à un niveau plus élevé ce qui peut l'être avec plus d'efficacité à une échelle plus faible, c'est-à-dire la recherche du niveau pertinent d'action publique[2].

Trouvant son origine dans la doctrine sociale de l'Église catholique, la notion de subsidiarité est devenue l'un des mots d'ordre de l'Union européenne. Ce principe de subsidiarité est clairement inscrit tant dans le *droit* que dans le *discours* européen. La *mise en application* et le *contrôle de la mise en œuvre* de ce principe de subsidiarité sont en revanche des questions légitimes, mais ouvertes à ce jour[3]. L'Union européenne répond intrinsèquement au principe de subsidiarité: elle ne met en œuvre que les actions que les États ne pourraient conduire[4].

**1)** La subsidiarité peut être :
- descendante: délégation ou attribution de pouvoirs vers un échelon plus petit, on parle alors de dévolution ou décentralisation. Concrètement, lors d'une subsidiarité descendante, c'est l'échelon supérieur qui décide qui doit connaître quelle question.
- ascendante: attribution de pouvoirs vers une entité plus vaste, on parle alors de fédération ou, entre pays, de supranationalité. Concrètement, lors d'une subsidiarité ascendante, c'est l'échelon inférieur qui décide qui doit connaître quelle question.

**2)** On peut considérer le philosophe Johannes Althusius comme à l'origine du principe de subsidiarité. J.-S. Mongrenier, *Johannes Althusius et l'Europe subsidiaire [archive]*, *institut-thomas-more.org*, le 25 mai 2009. Dans son ouvrage de 1603, *Politica. Methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, cui in fine adjuncta est oratio panecyrica* il souligne la nécessité d'autonomie des collectivités de base, vis-à-vis des pouvoirs centraux. De foi réformée et "maïeur" d'Emden, il puisa le principe dans les délibérations du Synode réformé d'Emden (1571). Certaines expériences de l'époque moderne comme par exemple les Provinces de l'Union dans le sud de la France du temps des guerres de religion peuvent être qualifiées de tentative d'application du principe de subsidiarité.

**3)** M. Luyckx, *Histoire philosophique du principe de subsidiarité*, Commission européenne, Cellule de prospective, ML(92) 64/92, le 20 janvier 1992.

**4)** Le terme de subsidiarité n'apparaît pas dans les premiers traités et il ne fait qu'une apparition marginale en 1986 dans l'Acte unique européen; ce n'est que dans les années 1990 que se développe un réel engouement pour cette notion. Ainsi l'article 5 du traité instituant la Communauté européenne, introduit par le traité de Maastricht, disposait que «la Communauté agit dans les limites des compétences qui lui sont conférées et des objectifs qui lui sont assignés par le présent traité. Dans les domaines qui ne relèvent pas de sa compétence exclusive, la Communauté n'intervient, conformément au principe de subsidiarité, que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas

Dans son article, "Africa, The EU and R2P: Towards Pragmatic International Subsidiarity?", Damien Helly montre bien qu'il peut s'adapter à de nombreuses situations[5]. De manière spécifique, il l'applique ici à la responsabilité de protéger et appelle de tous ses voeux l'adoption au niveau international d'une doctrine claire et un cadre normatif approprié. Avec beaucoup de recul, il semble que le système international actuel ne permet pas que l'on envisage une solution du genre en dehors du dépassement du formalisme juridique dans les relations internationales.

Le concept de la Responsabilité de protéger ("RTP" ou "R2P" en anglais) est apparu en 2002, dans le sillage du rapport Brahimi sur les opérations de paix. La Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des Etats (CIISE), créée à l'initiative du Canada et d'un groupe de grandes fondations, délivre alors un rapport sur le principe et les modalités de la Responsabilité de protéger (rapport Evans-Sahnoun). Les conclusions de cette réflexion majeure seront reprises, en 2005, par le rapport du Groupe de Haut Niveau sur les menaces, les défis et le changement, ainsi que par le Secrétaire général, dans le contexte de la réforme des Nations Unies – avant d'aboutir à la déclaration finale de l'Assemblée générale en octobre de la même année[6].

Le rapport Evans-Sahnoun avait ouvert la voie à une autre manière d'appréhender la notion de souveraineté, en faisant reposer la Responsabilité de protéger sur le postulat suivant: la souveraineté est davantage qu'un principe fonctionnel des relations internationales. Elle implique, pour l'Etat, une responsabilité externe de respect de la souveraineté des autres États, mais aussi, de façon croissante, une responsabilité interne de respect de la dignité et des droits fondamentaux des populations vivant sur son territoire. Si la communauté internationale reconnaît la première, elle ne peut rester totalement étrangère à la seconde. Autrement dit, un État qui faillirait à son devoir de protection envers sa population civile "activerait" une responsabilité subsidiaire de la communauté internationale. Cette responsabilité pourrait donner lieu à une intervention, à savoir, selon le rapport Evans-Sahnoun, des mesures prises contre un État ou contre ses dirigeants, sans leur consentement, à des fins présentées comme étant humanitaires ou protectrices.

être réalisés de manière suffisante par les États membres et peuvent donc, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire. L'action de la Communauté n'excède pas ce qui est nécessaire pour atteindre les objectifs du présent traité». Un article 3 B a été inséré dans le traité de Maastricht pour reprendre le principe de subsidiarité.

**5)** D. Helly, *Africa, The EU and R2P: Towards Pragmatic International Subsidiarity?*, in «Internationale Politik und Gesellschaft», 2009/1, pp. 45-58.

**6)** Lors du 60ème sommet mondial des Nations Unies, à l'automne 2005, l'Assemblée générale a adopté le principe de la Responsabilité de protéger, sous le titre "Devoir de protéger les populations contre le génocide, les crimes de guerre, le nettoyage ethnique et les crimes contre l'humanité". C'est à l'issue d'un questionnement initié fin des années 1990 – interrogeant les notions de droit d'ingérence et d'intervention dite "humanitaire" – que les tabous touchant à la souveraineté ont pu être écartés, grâce à l'action énergique de certains Etats et du secrétaire général Kofi Annan. Mais c'est aussi l'évolution des normes et des missions de l'ONU sur le terrain qui ont contribué à la reconnaissance de ce principe par les Nations Unies. Une dynamique qui se poursuit aujourd'hui, invitant à une réflexion toujours réitérée entre sécurité humaine et intérêts de politique étrangère.

Cette logique de double responsabilité, qui sous-tend le concept, a été limitée par les Nations Unies aux cas de génocides, crimes de guerre, nettoyages ethniques et crimes contre l'humanité. Celles-ci réaffirment que c'est à chaque État qu'incombe ce devoir de protection; mais qu'il

> incombe également à la communauté internationale, dans le cadre de l'Organisation des Nations Unies, de mettre en oeuvre les moyens diplomatiques, humanitaires et autres moyens pacifiques appropriés, conformément aux Chapitres VI et VIII de la Charte des Nations Unies, afin d'aider à protéger les populations du génocide, des crimes de guerre, du nettoyage ethnique et des crimes contre l'humanité[7].

Dans ce contexte, les Nations Unies se sont déclarées prêtes à

> mener en temps voulu une action collective résolue, par l'entremise du Conseil de sécurité, conformément à la Charte, notamment son Chapitre VII, au cas par cas et en coopération, le cas échéant, avec les organisations régionales compétentes, lorsque ces moyens pacifiques se révèlent inadéquats et que les autorités nationales n'assurent manifestement pas la protection de leurs populations contre le génocide, les crimes de guerre, le nettoyage ethnique et les crimes contre l'humanité[8].

La Responsabilité de protéger demeure donc soumise au principe de subsidiarité; la notion d'intervention doit en outre s'entendre au sens large, et être cohérente avec la logique de la Charte, à savoir graduelle. Ayant été reconnu par l'ensemble des États membres de l'ONU, le devoir de protection ne doit pas constituer une remise en cause du principe de non ingérence ou de la souveraineté étatique, fondement des relations internationales ni la justification d'un interventionnisme illimité: le seuil de sa mise en œuvre, dans le cadre des Nations Unies, a été fixé aux cas extrêmes de génocide, de crimes de guerre, de nettoyage ethnique ou de crimes contre l'humanité. Le document final du Sommet de l'automne 2005 ne stipule pas la marche à suivre en cas d'imminence de ces menaces, mais il évoque la mise en place d'un système d'alerte rapide, et force est de constater que le Conseil de sécurité a déjà invoqué le chapitre VII de manière préventive, en qualifiant des massacres de menace contre la paix et la sécurité internationales, sans qu'un génocide ait été avéré.

En ce qui concerne la marche à suivre, sur le plan juridique, il paraît impérieux d'en rechercher le fondement par souci d'efficacité. Damien Helly parle de subsidiarité pragmatique internationale, Ce concept exprime plus les enjeux que la marche à suivre. Or, en ce qui concerne cette dernière, il convient d'analyser les règles qui gouvernent la sécurité collective par rapport au principe de subsidiarité. Comme le montrent les caractéristiques du multilatéralisme, il s'agit seulement d'une subsidiarité descendante. Et cela se comprend, car, la subsidiarité ascendante risquerait de

**7)** A/RES/59/314, par. 138.
**8)** *Ibid*., par. 139.

fragmenter la sécurité collective puisqu'elle amènerait le niveau inférieur à décider de l'opportunité d'action en marge du Conseil de sécurité. Mais ce qui est à déplorer, c'est le comportement des Etats en matière de pratique de la suppléance qui est la possibilité offerte au niveau le plus élevé de venir en aide au niveau le moins élevé. La réalité est qu'il s'agit d'une pratique sélective au gré des intérêts des Etats. Dans un monde globalisé où les risques sont aussi partagés, il semble impérieux de rechercher aussi des solutions dans le dépassement du formalisme juridique. A cet égard, le principe de fraternité comme principe de relation juridique et politique présente une catégorie interprétative et opérationnelle des relations internationales. Le point de repère peut être recherché au niveau de l'article 1er de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme[9]: "tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité". Le principe de subsidiarité pragmatique internationale s'inspire de la notion de fraternité citée dans le premier article de la Déclaration universelle des droits de l'homme. La fraternité peut donc constituer une catégorie interprétative et opérationnelle des relations internationales sans se borner à entretenir exclusivement une perspective normative positiviste. Pour paraphraser Kant, on dirait: la fraternité (au lieu de la paix) est un objectif lointain, sinon irréalisable. Mais en établissant une organisation qui se donne cette fraternité (au lieu de la paix) pour fin, les Etats participants s'engagent à prendre les mesures nécessaires pour en assurer la réalisation. Aussi, l'utopie devient-elle constitutive de normes juridiques. Elle amène les Etats à prendre des engagements en vue de sa réalisation lointaine. Comme le remarquait René-Jean Dupuy, au contraire de l'utopie des moyens (II), «l'utopie des fins (I) projette des images globalisantes, simplificatrices mais mobilisatrices»[10]. Comme le dit si bien Kant, «sont ainsi mobilisées les structures de l'ordre existant, en vue de produire l'ordre à venir»[11] pourvu que les Etats partagent les mêmes valeurs au lieu de n'avoir qu'à défendre leurs intérêts.

## 1. L'utopie des moyens dans une communauté d'intérêt

L'utopie des moyens s'observe aussi bien au niveau des limites actuelles du multilatéralisme (A) et l'organisation de la sécurité collective (B).

**9)** La Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) est adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1948 à Paris au palais de Chaillot par la résolution 217 (III) A3. Elle précise les droits de l'homme fondamentaux. Sans véritable portée juridique en tant que tel, ce texte n'a qu'une valeur d'une proclamation de droits. Le texte, inspiré directement de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, énonce les droits fondamentaux de l'individu, leur reconnaissance, et leur respect par la loi. Il comprend aussi un préambule avec huit considérations reconnaissant la nécessité du respect inaliénable de droits fondamentaux de l'homme par tous les pays, nations et régimes politiques, et qui se conclut par l'annonce de son approbation et sa proclamation par l'Assemblée générale des Nations unies. Dans l'affaire des otages américains en Iran, la Cour Internationale de Justice a déclaré.

**10)** R.-J. Dupuy, *Article 1, paragraphe 4*, in J.-P. Cot, A. Pellet, *La charte des Nations Unies: commentaire article par article*, Economica, Paris 1991, p. 67

**11)** I. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, p. 105.

### 1.1. *Les limites du multilatéralisme*

Les relations internationales sont communément décrites comme un domaine anarchique, dans le sens où il n'existe pas de gouvernement mondial, de pouvoir central, d'instance de contrôle supérieure aux États: il s'agirait d'un état de nature, antérieur à la signature du Pacte Social. Tel que décrit par Thomas Hobbes, l'état de nature est un monde où chacun dispose du droit absolu de recourir à la force pour se faire justice. Mais cet état de nature a plus valeur d'idéal-type que de réalité. En effet, au sein de l'anarchie internationale ont pu apparaître, là où les États se reconnaissaient des intérêts communs, des stratégies coopératives, qui ont permis de réduire les effets pervers de l'anarchie et de limiter le recours à la guerre.

Les limites du multilatéralisme sont mises en évidence par la théorie réaliste: selon cette perspective, les institutions internationales sont soumises aux États, parce qu'elles n'existent que par la volonté de ceux-ci.

Dans cette optique le multilatéralisme n'occulte pas les relations de puissance, qui restent à la base de la politique internationale. Au contraire, il permet de les entériner, légitimant la domination des grandes puissances, qui sont par ailleurs responsables de l'émergence des modes multilatéraux de coopération et assurent leur stabilité (voir la théorie des régimes internationaux[12]. Ainsi le multilatéralisme contribue à justifier l'action des grandes puissances (au sein du Conseil de Sécurité) en donnant aux petites et moyennes puissances l'illusion de la légitimité: le pouvoir de décision reste celui du Conseil, donc d'un directoire des grands qui ne poursuivent pas par nature le bien commun mais agissent d'abord pour poursuivre leurs objectifs nationaux. Si le multilatéralisme montre son efficacité dans le domaine du commerce international (dont il est issu), il semble donc condamné à la subsidiarité en matière de sécurité.

Les différences de puissance expliquent l'attitude variable des États face au multilatéralisme: la superpuissance s'en méfie et ne veut pas être liée par des règles trop contraignantes qui risqueraient d'entrer en contradiction avec ses objectifs nationaux; des moyennes puissances bénéficient du multilatéralisme car il impose un cadre contraignant et permet d'augmenter la stabilité et la prévisibilité des relations internationales, et c'est aussi un moyen de faire entendre leur voix et de pouvoir peser dans les négociations. Cette situation pose d'énormes problèmes. Comme précisé plus haut, la subsidiarité est en principe à la fois descendante et ascendante. Or, selon les dispositions de la Charte des Nations Unies, elle est seulement descendante, ce qui suppose l'efficacité de la suppléance en cas d'incapacité de la part de l'échelon inférieur[13], ce qui n'est pas évident comme le montre l'organisation actuelle de la sécurité collective.

12) La coopération multilatérale favorise la création de « régimes internationaux », qui à leur tour, en modifiant les attentes des États, renforcent la probabilité de la coopération. Ce mécanisme d'auto-renforcement, cependant, fonctionne d'autant mieux qu'une puissance dominante est présente pour assurer le respect des règles par tous les partenaires, comme le soutient la thèse de la stabilité hégémonique. Voir par exemple: Keohane, R. O. (dir.), *International Institutions and State Power*, Boulder, Westview Press, 1989, pp.74–100.

13) Le principe de subsidiarité va de pair avec le principe de suppléance, qui veut que quand les problèmes excèdent les capacités d'une petite entité, l'échelon supérieur a alors le devoir de la soutenir, dans les limites du principe de subsidiarité.

### 1.2. *L'organisation de la sécurité collective*

L'analyse de l'organisation de la sécurité collective embrasse deux volets, l'ingérence humanitaire selon les textes (a) et l'ingérence humanitaire selon la pratique (b).

#### 1.2.1. L'ingérence humanitaire selon les textes

L'articulation entre l'Organisation des Nations Unies et les organisations régionales est organisée par les chapitres VII (1) et VIII (2) de la Charte des Nations Unies.

##### 1.2.1.1. *Le chapitre VII de la charte des nations unies*

Le chapitre VII de la Charte (art.39-51), intitulé "action en cas de menace contre la paix, de rupture de la paix et d'acte d'agression", est celui qui permet notamment l'entrée en guerre, et qui a été utilisé, par exemple, pendant la guerre de Corée.

Les résolutions du Conseil de Sécurité prises sous le chapitre VII sont peut-être ce qui s'approche le plus d'un gouvernement mondial, dans la mesure où elles possèdent une force juridique contraignante. On peut citer, parmi celles-ci, la résolution 1373 adoptée à l'unanimité des membres du Conseil de sécurité le 28 septembre 2001, qui impose à *tous* les États-membres de l'ONU des modifications de législation, en particulier en ce qui concerne la législation sur le terrorisme, sur l'immigration et le contrôle aux frontières.

En septembre 2008, la Cour de justice des Communautés européennes, dans l'arrêt Kadi[14] et Yusuf, a jugé que l'application des résolutions du Conseil de sécurité par l'Union européenne devait respecter les principes fondamentaux du droit communautaire.

En revanche, la Cour européenne des droits de l'homme s'était déclarée incompétente pour juger d'actes attribués par les demandeurs aux États participant à la KFOR après la fin officielle de la guerre au Kosovo (Behrami c. France et Saramati c. France, Allemagne et Norvège, 2006).

Au regard des dispositions de la Charte, cet organe possède des pouvoirs étendus. "Si le Conseil de sécurité estime que les mesures prévues à l'Article 41 seraient inadéquates ou qu'elles se sont révélées telles, il peut entreprendre, au moyen de forces aériennes, navales ou terrestres, toute action qu'il juge nécessaire au maintien ou au rétablissement de la paix et de la sécurité internatio-

**14)** L'affaire concernait Yassin Abdullah Kadi, un citoyen d'Arabie saoudite, sujet à des sanctions économiques en raison de soupçons de certains Etats selon qui il serait lié à des activités terroristes. Le Département du Trésor des États-Unis l'avait classifié en tant que *Specially Designated Global Terrorist*. Il était cité dans les résolutions 1267 et 1333 du Conseil de sécurité de l'ONU. Enfin, l'Union européenne l'avait également inclus dans ses listes noires le 19 octobre 2001 4, ce qui avait eu pour effet de geler ses avoirs4, pour une durée indéfinie et sans que les personnes visées ne puissent exercer de recours contre cette décision. Par ailleurs, Al Barakat Foundation avait été inclus le 9 novembre 2001 sur la liste des organisations et personnes considérées par l'ONU comme proches d'al-Qaida ou des talibans établie par le comité créé par la résolution 1267 (1999), et par conséquent sur les listes noires européennes.

nales. Cette action peut comprendre des démonstrations, des mesures de blocus et d'autres opérations exécutées par des forces aériennes, navales ou terrestres de Membres des Nations Unies". (Article 42) Par ailleurs, "tous les Membres des Nations Unies, afin de contribuer au maintien de la paix et de la sécurité internationales, s'engagent à mettre à la disposition du Conseil de sécurité, sur son invitation et conformément à un accord spécial ou à des accords spéciaux, les forces armées, l'assistance et les facilités, y compris le droit de passage, nécessaires au maintien de la paix et de la sécurité internationales. L'accord ou les accords susvisés fixeront les effectifs et la nature de ces forces, leur degré de préparation et leur emplacement général, ainsi que la nature des facilités et de l'assistance à fournir. L'accord ou les accords seront négociés aussitôt que possible, sur l'initiative du Conseil de sécurité. Ils seront conclus entre le Conseil de sécurité et des Membres de l'Organisation, ou entre le Conseil de sécurité et des groupes de Membres de l'Organisation, et devront être ratifiés par les États signataires selon leurs règles constitutionnelles respectives" (article 43).

#### 1.2.1.2 *Le chapitre VIII de la charte des nationes unies*

Le Chapitre VIII de la Charte des Nations Unies consacré aux Accords régionaux prévoit l'existence d'entités régionales dont les Nations Unies reconnaissent le rôle dans le règlement pacifique des conflits (article 52). La Charte consacre le monopole du Conseil de sécurité dans l'autorisation du recours à la force, hors cas de légitime défense. Cette autorisation peut cependant prévoir que le mandat sera exécuté par une organisation régionale. Toute intervention d'une organisation régionale ou sous-régionale impliquant l'usage de la force requiert donc un mandat explicite du Conseil de sécurité afin de conjurer le risque d'une fragmentation de la sécurité collective dont la vocation est d'être universelle. En effet, aux termes de l'article 53, "le Conseil de sécurité utilise, s'il y a lieu, les accords ou organismes régionaux pour l'application des mesures coercitives prises sous son autorité. Toutefois, aucune action coercitive ne sera entreprise en vertu d'accords régionaux ou par des organismes régionaux sans l'autorisation du Conseil de sécurité; sont exceptées les mesures contre tout État ennemi au sens de la définition donnée au paragraphe 2 du présent Article, prévues en application de l'Article 107 ou dans les accords régionaux dirigés contre la reprise, par un tel État, d'une politique d'agression, jusqu'au moment où l'Organisation pourra, à la demande des gouvernements intéressés, être chargée de la tâche de prévenir toute nouvelle agression de la part d'un tel État".

### 1.2.2. L'ingérenze humanitaire selon la pratique

En politique internationale, l'idée d'ingérence humanitaire[15] est apparue durant la Guerre du Biafra (1967-1970). Le conflit a entraîné une épouvantable famine, largement couverte par les médias occidentaux mais totalement ignorée

15) L'idée d'aller dans un pays étranger pour y "aider" la population est ancienne :
- En (1625), dans son ouvrage *De iure belli ac pacis*, Hugo Grotius avait déjà abordé la possibilité d'intervenir dans le cas où un tyran commettrait des actes abominables.
- Au xix[e] siècle, on évoque "l'intervention d'humanité". Les européens désignent ainsi leurs actions pour aller, officiellement, sauver les chrétiens vivants en Turquie, mais offi-

par les chefs d'États et de gouvernement au nom de la neutralité et de la non-ingérence.

Cette situation a entraîné la création d'ONG comme Médecins sans frontières qui défendent l'idée que certaines situations sanitaires exceptionnelles peuvent justifier à titre extraordinaire la remise en cause de la souveraineté des États. Le concept a été théorisé à la fin des années 1980, notamment par le professeur de droit Mario Bettati et l'homme politique Bernard Kouchner.

En dépit des idées généreuses, qui placent au premier rang des valeurs comme la démocratie ou le respect des droits de la personne humaine, la notion depuis l'origine suscite le questionnement, voire la critique.

Dans les faits, une mission d'ingérence est contraire aux objectifs fondamentaux de l'ONU. Respect de la souveraineté des États et maintien de la paix, l'article 2.7 de la Charte des Nations unies stipule: "aucune disposition de la présente charte n'autorise les Nations unies à intervenir dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un État".

D'autre part, pour de nombreux juristes, la création de ce concept est inutile. En effet, la Charte des Nations unies contient déjà de nombreuses dispositions allant dans ce sens, en particulier, dans les Chapitres VI et VII. La réelle question ne serait donc pas celle de la création d'un nouveau droit, mais celle de la mise en application de droits déjà existants.

Plus fondamental que ce problème de droit, l'ingérence humanitaire souffre d'un certain nombre de contradictions qui sont principalement dues à la confusion volontairement entretenue entre droit et devoir d'ingérence. Il est en effet difficile dans ces conditions de séparer les mobiles humanitaires, des mobiles politiques et de s'assurer du total désintéressement des puissances intervenantes. En tous temps et sur tous les continents, bien avant l'existence des Nations-Unies, des considérations idéologiques de toutes sortes ont servi à justifier des opérations à caractère impérialiste ou hégémonique. Il y a toujours un risque que l'humanitaire ne serve que de prétexte à une volonté impérialiste. Il est d'ailleurs peu vraisemblable qu'un État quel qu'il soit puisse s'engager sans contrepartie économique ni objectif politique dans une intervention coûteuse et éventuellement risquée, même si cette intervention semble justifiée par ailleurs.

Bien qu'elle se veuille universelle, la déclaration des droits de l'homme est fortement influencée par les travaux des philosophes occidentaux du siècle des lumières et plus généralement par la morale judéo-chrétienne. L'ingérence a donc toujours été une action dirigée depuis le nord vers les pays du sud. Il est ainsi peu vraisemblable que des contingents rwandais seront un jour chargé de mission de maintien de la paix en Irlande du Nord, ou que des Libanais interviennent au Pays basque.

cieusement, pour déstabiliser le Sultan de Turquie, Abdülhamid II. Au nom de cette "intervention d'humanité", des "atrocités" sont rapportées.

- En 1864, Henri Dunant fonde l'organisation internationale de la Croix-Rouge.
- Lors du conflit du Biafra, les "French Doctors" suscitent la création d'ONG (organisations non gouvernementales) comme Médecins sans frontières ou Médecins du monde.

En 1988, La France est le premier pays à se doter d'un "Secrétariat d'État à l'action humanitaire" et milite pour faire reconnaitre un principe d'assistance en faveur des victimes de guerres civiles, persécutions, génocides ou catastrophes naturelles.

En réalité les États puissants ont peu de risque d'être la cible d'une action d'ingérence. Par exemple les populations de Tchétchénie sont sans doute autant en danger aujourd'hui que l'ont été les Kosovars il y quelques années, mais la Russie étant infiniment plus puissante sur la scène internationale que la Serbie, il est peu probable qu'une action internationale se mette en place.

Il est donc logique qu'une remise en cause aussi dissymétrique de la souveraineté des États se heurte à des réticences très fortes. Notamment de la part des pays du Tiers-monde qui y voient une résurgences des pratiques coloniales. Ainsi le sommet du G 77, qui réunit les états les plus pauvres, condamne en 1990 le "prétendu droit d'intervention humanitaire" mis en avant par les grandes puissances.

En Occident également, l'ingérence humanitaire a des opposants. Beaucoup trouvent qu'elle ressemble un peu trop au colonialisme du XIX$^{e}$ siècle, propageant les valeurs de la démocratie libérale et considérant les autres cultures comme quantité négligeable. Il lui est également reproché son caractère événementiel: elle a tendance à s'exprimer dans le chaud de l'action, pour donner bonne conscience aux téléspectateurs occidentaux, masquer l'inaction politique de la communauté internationale à résoudre les problèmes de fond. Elle contribuerait également à maintenir dans l'ombre, hors de l'actualité, les conflits oubliés par les médias ou les détresses chroniques. Comme le prouve la crise ouverte autour de l'intervention américaine en Irak, le délicat équilibre entre la répression des "bourreaux" et le respect de l'égalité souveraine des nations reste donc à trouver.

## 2. L'utopie des fins dans une communauté de valeurs

Pour prendre le contre pied d'une communauté faite uniquement à base d'intérêts, il est évident qu'il est nécessaire d'envisager une socialisation politique à l'échelle internationale sur la base du partage des valeurs. Dès lors, le droit naturel et le droit positif doivent se donner la main. Selon Aristote[16],

> dans ce qui est juste entre concitoyens, il y a, d'un côté, ce qui est naturel et de l'autre ce qui est conventionnel. Est naturel, ce qui présente partout la même puissance, et ce qui est juste indépendamment du fait que l'opinion l'approuve ou non. Est, en revanche, conventionnel, ce qu'il est au départ totalement indifférent d'instituer d'une façon ou d'une autre, mais qui, une fois établi, prend son importance.

Et comme le rappelle Léo Strauss[17], «rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions

16) *Ethique à Nicomaque*, IVème s. av. J.-C.
17) *Droit naturel et Histoire* (1953), trad. Nathan et Dampierre, Plon, 1954.

injustes». Dans une communauté de valeurs, ce qui compte c'est d'abord le droit naturel (1) et sa fonction mobilisatrice (2).

### 2.1. *Le droit naturel*

Pour faire la démonstration de la place du droit naturel dans la création d'une communauté de valeurs, il s'avère impérieux de le définir (a) et de montrer son impact sur le droit international au XXIème siècle (b).

#### 2.1.1. Définition

Le droit naturel (en latin *jus naturale*) est l'ensemble des normes prenant en considération la nature de l'homme et sa finalité dans le monde. Le droit naturel s'oppose au droit positif, et diffère du concept de loi naturelle. En outre, le droit naturel se distingue des droits naturels: ces derniers se réfèrent à des droits subjectifs, tels que, par exemple, les droits de l'homme. On parle de droits naturels pour ceux-ci parce qu'on présume que ces droits seraient issus de la nature humaine, et qu'ils seraient donc inhérents à chacun, indépendamment de sa position sociale, de son ethnie, de sa nationalité, ou de toute autre considération. Les premières formulations du concept de droit naturel viennent de l'école de Salamanque, et ont ensuite été reprises et reformulées par les théoriciens du contrat social (Hobbes, Locke, Rousseau).

Au sens large, le droit naturel désigne toute recherche objective de normes de droit en fonction des seules caractéristiques propres à l'être humain, indépendamment des conceptions du droit déjà en vigueur dans les sociétés humaines. Juridiquement le droit naturel est une "règle considérée comme conforme à la nature (de l'homme ou des choses) et à ce titre reconnue comme de droit idéal". Le droit naturel s'oppose au positivisme juridique.

Victoria et Suarez ont joué un rôle décisif dans la formation du droit international car ils ont pu fonder celui-ci sur un élément extérieur et supérieur aux Etats, le droit naturel qui à leur époque était doté d'une autorité incontestable. Grotius a recueilli cet héritage que son génie a remodelé par la création de la dualité: droit naturel, droit volontaire ou positif, ce dernier dépend doublement du droit naturel. D'une part, il peut procéder valablement des volontés étatiques en vertu du principe de droit naturel "*pacta sunt servanda*"; d'autre part il est obligatoire parce que son contenu est conforme aux autres principes du droit naturel.

Les auteurs néo-naturalistes de l'époque contemporaine adoptent la même dualité: droit naturel, droit international positif. Ils fondent aussi celui-ci sur celui-là. Comme leurs devanciers, ils assimilent l'ordre naturel à l'ordre moral.

En accordant la primauté aux valeurs morales, l'explication par le droit naturel présente pour les esprits raisonnables un attrait indéniable. Pour la rendre encore plus acceptable, la doctrine moderne lui a apporté de sensibles améliorations. Ainsi, pour lutter contre sa subjectivité, elle a proposé de définir le droit naturel comme l'application de la justice dans les relations internationales, non pas le sentiment subjectif de la justice, mais la justice considérée faisant partie du monde objectif des valeurs que l'on constate par l'expérience et grâce à ses sens spirituels.

Somme toute, le droit naturel «dérive de la nature des choses – en l'espèce, de la nature humaine», «c'est dans la nature humaine, spirituelle et corporelle, dans la chair et dans l'esprit de l'homme que se trouve gravée la loi de sa conduite, les principes directeurs de toute son activité»[18]. De plus, il précise que «dans l'homme, doué de raison, la loi naturelle se confond avec la raison elle-même»[19].

### 2.1.2. Ses implications sur le droit international au XXième siècle

L'évolution du droit international en matière d'ingérence humanitaire peut être illustrée en utilisant la métaphore du navire[20]:

> le monde a pu fonctionner comme un navire dont on n'avait pas à s'occuper. Chacun gérait sa cabine sans se soucier de la manière dont les autres étaient tenues. Progressivement, des relations se sont établies entre les cabines et des règles ont facilité ces échanges. Puis, face aux cris des victimes d'exactions dans certaines des cabines, l'on a introduit des règles de bonne conduite que chacun devrait observer. Les passagers se sont même organisés en se donnant le droit d'intervenir de force dans les cabines qui menaçaient sérieusement la tranquillité de la vie à bord.

Les défenseurs de l'ingérence humanitaire la justifient principalement au nom d'une morale de l'urgence: "on ne laisse pas les gens mourir". Elle puise son fondement dans la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Pour eux, une ingérence n'est donc légitime que lorsqu'elle est motivée par une violation massive des droits de l'homme et qu'elle est encadrée par une instance supranationale, typiquement le conseil de sécurité des Nations unies. Entre 1988 et 1991, l'ONU vote trois résolutions destinées à secourir les victimes du tremblement de terre en Arménie, les populations kurdes d'Irak, les ressortissants de l'ex-Yougoslavie menacés par la «purification ethnique». Bien que, depuis décembre 1988, la notion d'ingérence humanitaire soit reconnue par le droit international, certains pensent qu'elle devrait rester dans la sphère des valeurs strictement morales. Cette notion est en effet totalement contraire aux fondements du droit international qui dispose qu'un État n'est lié par une règle de droit que s'il l'a acceptée en ratifiant un traité ou en adhérant à une règle préexistante.

Dans la pratique, les actions d'ingérence humanitaire sont toujours réalisées par des contingents nationaux, ce qui peut impliquer deux situations relativement différentes.

Le droit d'ingérence, terme créé par le philosophe Jean-François Revel en 1979, est la reconnaissance du droit qu'ont une ou plusieurs nations de violer la souveraineté nationale d'un autre État, dans le cadre d'un mandat accordé par l'autorité supranationale. Dans la pratique, au nom de l'urgence humanitaire, il

**18)** J. Dabin, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Sirey, Paris 1929, p. 260.
**19)** *Ibid*., p. 262.
**20)** Voir Y. Sandoz (ed.), *Rapport introductif du colloque "quel droit international pour le 21ème siècle"*, Neuchâtel, 06 et 07 mai 2007, Bruylant 2007.

n'est pas rare que le mandat soit fourni rétroactivement; ainsi l'intervention de la France en Côte d'Ivoire s'est faite initialement sans mandat de l'ONU (cet exemple est critiquable car la France est intervenue dans le cadre des accords de défense qui la lient à la Côte d'Ivoire).

Le devoir d'ingérence est l'obligation qui est faite à tout État de veiller à faire respecter le droit humanitaire international. Refusant ainsi aux États membres de l'ONU tout "droit à l'indifférence", cette obligation n'ouvre toutefois aucun droit à l'action de force unilatérale. Elle doit plutôt être comprise comme une obligation de vigilance et d'alerte à l'encontre de telle ou telle exaction qu'un gouvernement serait amené à connaitre.

### 2.2. *La fonction mobilisatrice du droit naturel*

Entre le droit d'ingérence et le devoir d'ingérence l'idéal serait l'avènement d'une politique internationale qui contribuerait à la formation d'un capital social (b) en vue d'une subsidiarité pragmatique internationale qui ferait une lecture plus relationnelle des phénomènes internationaux et une plaidoirie pour un engagement plus poussé en faveur des droits de l'homme et des valeurs qui créent une grande famille humaine (a).

#### 2.2.1. La grande famille humaine

Le compendium de la doctrine sociale de l'Eglise[21] rappelle que les récits bibliques sur les origines montrent l'unité du genre humain et enseignent que le Dieu d'Israël est le Seigneur de l'histoire et du cosmos: son action englobe le monde entier et toute la famille humaine, à laquelle est destinée l'œuvre de la création. La décision de Dieu de faire l'homme à son image et à sa ressemblance[22] confère à la créature humaine une dignité unique, qui s'étend à toutes les générations[23] et sur toute la terre[24]. Le Livre de la Genèse montre en outre que l'être humain n'a pas été créé isolé, mais dans un contexte dont font partie intégrante l'espace vital qui lui assure la liberté (le jardin), la disponibilité des aliments (les arbres du jardin), le travail (le commandement de cultiver) et surtout la communauté (le don de l'aide semblable à lui)[25]. Dans tout l'Ancien Testament, les conditions qui assurent la plénitude à la vie humaine font l'objet de la bénédiction divine. Dieu veut garantir à l'homme les biens nécessaires à sa croissance, la possibilité de s'exprimer librement, le résultat positif du travail et la richesse de relations entre des êtres semblables.

**21)** La doctrine sociale de l'Église (DSE) est, selon l'Église catholique, une "doctrine destinée à guider la conduite de la personne". Si son avènement est en général associé à la parution de l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII, en 1891, elle trouve sa dénomination actuelle en 1931, sous la plume du pape Pie XI, dans l'encyclique *Quadragesimo Anno*. Elle a fait l'objet d'une synthèse systématique et exhaustive en 2004, sous la forme d'un *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, rédigé par le cardinal Martino, président du Conseil pontifical Justice et Paix.
**22)** Cf. *Gn* 1,26-27.
**23)** Cf. *Gn* 5.
**24)** Cf. *Gn* 10.
**25)** Cf. *Gn* 2,8-24.

### 2.2.2. La formation du capital social

Selon le politologue américain Robert Putnam[26], principal partisan du concept (mais non son créateur), le capital social «se réfère à la valeur collective de tous les "réseaux sociaux" et les inclinations qui résultent de ces réseaux pour faire des choses l'un pour l'autre». Francis Fukuyama[27] décrit le capital social comme l'existence d'une certaine importance placée dans des cérémonies, valeurs ou normes mises en commun entre les membres d'un groupe qui permettent la coopération entre eux. Patrick Hunout et la Fondation Capital Social[28] ont suggéré que le capital social est un ensemble d'attitudes et des dispositions mentales qui favorisent la coopération dans la société, et qu'en tant que tel, le capital social est sémantiquement équivalent à l'esprit de la communauté.

Nahpiet et Ghoshal[29] dans leur examen du rôle du capital social dans la création du capital intellectuel, suggèrent que le capital social devrait être considéré selon trois faisceaux: structural, apparenté et cognitif.

Carlos García Timón écrit que les dimensions structurales du capital social se relient à une capacité individuelle d'établir des interactions faibles et fortes avec d'autres dans un système. Les différences entre les interactions faibles et fortes sont expliquées par Granovetter (1973). La dimension apparentée se concentre sur le caractère du raccordement entre les individus. Ceci mieux est caractérisé par la confiance en d'autres et leur coopération; ainsi que l'identification qu'un individu a dans un réseau. Hazleton et Kennan (2000) ont ajouté un troisième angle, celui de communication. La communication est nécessaire pour accéder et employer au capital social en échangeant l'information, pour identifier des problèmes et des solutions et pour contrôler le conflit. Selon Boisot (1995) et Boland et Tensaki (1995), la communication signicative exige au moins un certain contexte de partage entre les parties à un tel échange.

## 3. Conclusion

Au regard de ce qui précède, il convient de retenir que le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internationale doit être recherché au niveau de la consolidation du réalisme juridique.

> Le réalisme juridique prend le contre pied du réalisme politique dont le scepticisme à l'égard du droit international est bien connu : mieux vaut une stabilité fondée sur un bon équilibre des forces qu'une paix assise sur des arrangements de papier. Cette conception, dominante pendant longtemps, apparait désormais comme excessivement réductrice[30].

**26)** Auteur de *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community,* 2000.
**27)** J. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», 94 (1988), Supplement, pp. S95-S-12).
**28)** *Ibid*.
**29)** *Ibid*.
**30)** Devin – Gauthier, *Mondialisation et droit international international*, in «Laroche», 2005, cité in G. Devin, *Sociologie des relations internationales*, La Découverte, Paris 2002, p. 101.

Le réalisme juridique a deux aspects fondamentaux, à savoir, une lecture plus relationnelle des phénomènes internationaux et une plaidoirie pour un engagement plus poussé. Le jeu en vaut la chandelle car plus le filet normatif se resserre, plus les coûts de sortie risquent d'être élevés.

L'heure est moins aux positions tranchées (droit/force) qu'aux situations mêlées dans lesquelles il faut négocier âprement, ce qui réévalue le rôle des règles comme cadre cognitif des acteurs. Le phénomène de la*soft law* s'est intensifié dans les trente dernières années[31].

L'intention des États et des organisations internationales, qui font usage des instruments du *soft law*, dès lors que cette conduite est jugée conforme, est d'influencer leur conduite mutuelle de façon normative, permissive ou prohibitive. Les actes du *soft law* peuvent imprimer un regain de vigueur à l'activité normative internationale en prolongeant ou élargissant son champ d'application en amont comme en aval. Mais ils peuvent tout aussi bien n'intervenir qu'en tant qu'acte de diversion.

Une première fonction de ces instruments serait de constituer un préalable à la formulation du droit dur (*hard law)*. Ils peuvent constituer des actes préparatoires des décisions sans pour autant constituer une base juridique dérivée.

Une autre fonction de ces instruments serait de se substituer au droit dur (rôle de substitution). Dans ce cas de figure, la pratique du *soft law* contribue à la préparation du terrain du processus législatif à suivre. Les actes du *soft law* sont sans effet juridique, si ce n'est qu'elles doivent être concrétisées à un stade ultérieur, sous la forme d'actes des institutions. Ainsi, le *soft law* peut contribuer au développement du droit dur ou se substituer à lui partiellement, sans menacer pour autant son intégrité et sa rigueur. Ces actes atypiques servent de code de conduite sur des dossiers compliqués afin d'échapper aux dispositions et permettent parfois de surmonter une impasse. Afin de comprendre l'usage de substitution, prenons le cas d'un acte du *soft law,* la résolution. Lorsque le temps nécessaire à la rédaction d'un texte juridique fait défaut ou que l'accord n'a pas encore pu se faire sur toutes les dispositions envisagées, les parties intéressées peuvent parvenir à se mettre d'accord concernant la rédaction d'une résolution. Cet élément peut contribuer à ce que le droit dur (*hard law*) se substitue, *a posteriori*, au *soft law* qui de toute façon a un caractère controversé[32].

**31)** Sur la prolifération des formes souples de régulation dans différents domaines du droit international, consulter entre autres K.W. Abbott – D. Snidal, *Hard and Soft Law in International Governance*, in «International Organization», 2000; P.-M. Dupuy, *Soft Law and the International Law of the Environment*, in «Michigan Journal of International Law», 1991 (420); M. Finnemore – K. Sikkink, *International Norm Dynamic and Political Change*, in «International Organization», 1998; H. Hillgenberg, *A Fresh Look at Soft Law*, in «European Journal of International Law», 1999; N. Krisch – B. Kingsbury, *Introduction: Global Governance and Global Administrative Law in the International Legal Order*, in «European Journal of International Law», 2006.

**32)** Un appel avec succès à l'effet direct d'une règle donne la preuve positive du caractère de *hard law* de la règle, même si dans le passé, elle a été décrite comme *soft law*.

Enfin, une dernière fonction serait d'accompagner un acte institutionnalisé, quand le dossier concerne des matières qui se chevauchent et qui ne permettent pas d'être traitées avec les mêmes outils juridiques (rôle complémentaire).

Ces trois fonctions mettent l'accent sur deux caractéristiques principales du *soft law*, à savoir sa procéduralité légère (contraintes légères d'adoption) et son caractère "influent". Ces deux caractéristiques, si à première vue peuvent paraître peu compatibles, confèrent au *soft law*, par leur cohabitation, toute sa spécificité.

Concernant la première caractéristique d'instruments "allégés", le fait qu'on opte pour ce type d'instrument juridique subsidiaire est aussi la preuve d'une absence de volonté de se soumettre à la contrainte juridique du droit dur, en introduisant des procédures de décision courtes et simplifiées. Les résultats accomplis, par ce type de procédure *douce,* seraient peut être difficiles à atteindre à travers les procédures du droit dur.

Le *soft law*, à travers son caractère plus ou moins programmatique, procure aussi un cadre de discussions et de négociations futures entre les États. On peut noter le cas d'usage purement "symbolique" que constitue l'annonce d'intentions, afin d'éviter de traiter vraiment la question en prenant une décision contraignante avec des conséquences lourdes.

En effet, il permet d'établir un cadre qui incorpore les stades intermédiaires d'une recherche de consensus. La prise de décision est basée sur le pur consentement. Il est plus simple d'accorder son consentement à un acte dont on sait qu'il comporte peu d'engagement juridique. Le consentement témoigne aussi de l'intérêt politique des parties qui souhaitent montrer qu'elles cautionnent certaines politiques, sans être obligées de s'engager du point de vue strictement juridique et de s'octroyer des droits et des obligations. Ainsi, comme nous l'avons vu, ces actes influent pour certains sur l'adoption d'actes obligatoires ultérieurs du fait qu'ils constituent un premier pas vers le consensus politique[33].

THÉODORE C. LOKO
Professeur assistant hors classe des universités
*cthloko@yahoo.fr*

33) R. Bieber – B.K. Wolff – L. Muller, *Collected courses of the Academy of European Law*, vol. III/1, 1992, pp. 160-161.

# *BULLYING* NAS ESCOLAS: A NECESSÁRIA ATUAÇÃO DO DIREITO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE COM VISTAS À PROMOÇÃO DE UMA CULTURA FRATERNA



*The analysis of the phenomenon of bullying, on the basis of the teaching of Integral Protection, which is the matrix for the Children and Adolescent Law, as well as Fraternal Law, implies a differentiated perspective on that issue, so as not to risk simply criminalizing it. In this context, fraternity is a fundamental element in the constitution of relationships, whether it be in the relationship with other individuals or in the relationship with others in institutional contexts. From that perspective, therefore, fraternity is able to promote the building of a society that promotes non-violence, respect and tolerance.*

*di*
*DANIELA RICHTER*
*JOSIANE R. P. VERONESE*

## Introdução

Passados vinte e dois anos da promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente e quase um quarto de século em relação a da Constituição da República Federativa do Brasil, o tema a ser abordado nesse trabalho: os incidentes do *bullying* nas escolas é por si só revelador do quão distantes ainda estamos de um efetivo Direito da Criança e do Adolescente, pois vivemos situações que revelam um corte existente entre a proteção integral prevista nas normas e a realidade concreta.

Primeiramente, devemos considerar que crianças e adolescentes receberam, sob a unívoca redação da Constituição Federal e do Estatuto da Criança e do Adolescente, o *status* de sujeitos de direitos, o que significa, na prática, a visualização de que não são apenas receptores de garantias tuteladas pelo estado e sim cidadãos em processo peculiar de desenvolvimento, com direitos e deveres amparados juridicamente. Portanto, esse novo ramo do Direito, além de estabelecer o entendimento de que crianças e adolescentes são merecedores de direitos próprios e especiais, determina que necessitam de uma assistência especializada, diferenciada e integral.

Em consonância com essa perspectiva e, não só em respeito às condições dos sujeitos envolvidos, mas também para o cotejo minimamente sério do debate acerca do *bullying* e de seus desdobramentos é que o presente artigo se desenvolverá, no intuito primordial da afirmação dos preceitos da Constituição Federal, a qual elegeu a criança e o adolescente como receptores da prioridade absoluta, com vistas a sua proteção integral. Anote-se que o detalhamento das questões relativas à proteção integral será delineado no decorrer deste artigo, até porque, é a proteção integral quem orienta a conformação dos Direitos Fundamentais da Criança e do Adolescente.

Nesse sentido, o presente estudo objetiva enfrentar o problema do *bullying* nas escolas sob a ótica da Doutrina da Proteção Integral e das concepções que surgem a partir de um novo olhar: o do Direito Fraterno, portanto, objetiva-se analisar a descrição de seu conceito, o foco do problema, seus desdobramentos no ambiente escolar, bem como a omissão e/ou incentivo de tais práticas. Este enfrentamento é um desafio inadiável, já que ligado à implementação dos fundamentos e objetivos preconizados na Magna Carta brasileira.

## 1. O conceito de *bullying* e sua incidência no Brasil

Compreendemos que, primeiramente, faz-se necessário conceituar o termo *bullying* e tecermos, ainda que de modo suscinto, um resgate histórico, para em seguida determinar a sua incidência no Brasil. O *bullying* pode ser entendido como «um desejo consciente e intencional de ferir alguém e colocá-lo sob estresse»[1]. Deriva da expressão inglesa *bully* e possui um sentido estrito, o qual se desaconselha tradução[2] justamente por descaracterizar a definição original.

1) Tatum *apud* M. Rolim, *Bullying: o pesadelo da escola*, Porto Alegre: Ed. Dom Quixote, 2010, p. 23.

2) Outros países usam termos parecidos para a mesma definição como é o caso da Noruega e da Dinamarca que usam a expressão *mobbing*, na Alemanha, *shülern*; *acoso*, na Espanha, exemplificativamente.

Fante[3] afirma que a tradução para *intimidação* «não expressa as diversas e complexas possibilidades de ações empregadas nesta síndrome psicossocial. A intimidação é uma das muitas formas de ataque empregadas por autores de bullying».

O Relatório produzido pela Organização não-governamental Plan Org. (2008)[4], descreve que

> o termo bullying foi adotado universalmente para definir atitudes agressivas, intencionais e repetidas que ocorrem sem motivação evidente, adotadas por um ou mais estudantes contra outro(s), causando dor e angústia, e sendo executadas dentro de uma relação desigual de poder. É um comportamento comum em escolas do mundo inteiro. Levantamentos conduzidos em um grande número de países constataram que entre um quinto (China) e dois terços (Zâmbia) das crianças entrevistadas haviam sido vítimas de bullying (verbal ou físico) nos últimos 30 dias.

Este tipo de violência tem se propagado com muita força entre crianças e adolescentes e incide, principalmente, como mostra o documento citado, no ambiente escolar. Sabe-se que o relacionamento de colegas estudantes e professores é crucial para um bom aprendizado e, consequentemente, para o processo educativo se concretize. Em momento algum estamos afirmando que devemos visualizar o ambiente escolar como um espaço monolítico, sem criatividade, liberdade e brincadeiras. No entanto, adverte Fante, algumas vezes «essas brincadeiras são travestidas de crueldade, prepotência e insensatez, ultrapassando em muito os limites suportáveis, que variam de acordo com o grau de tolerância de cada indivíduo, e se convertendo em atos de violência»[5].

Quando as *brincadeiras* ultrapassam o sentido do lúdico e tornam-se atos reiterados, com intenção de ferir, humilhar, não restam dúvidas que nos encontramos frente ao *bullying*. Pecebemos que estas ações, muitas das quais atentam contra a integridade física e psicológicas, constituem ações que ferem o princípio da dignidade da pessoa humana. Vê-se pois que não se trata de meras situações que quebram a disciplina escolar, mas que efetivamente violam direitos individuais, além do que ameaçam ao direito social «à educação, ao desenvolvimento, à saúde e à sobrevivência de muitas vítimas [...] que se sentem indefesas, vulneráveis, com medo e vergonha, o que favorece o rebaixamento de sua auto-estima e a vitimização continuada e crônica»[6].

Algumas atitudes que são compreendidas como atos e ações de *bullying* podem ser elencadas, tais como

> apelidar, ofender, "zoar", "sacanear", humilhar, intimidar, "encarnar", constranger, discriminar, aterrorizar, amedrontar, tiranizar, excluir, isolar,

**3)** C.A. Zonato Fante, *Bullying escolar*: *perguntas e respostas*, Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 35.
**4)** Disponível em: *http://www.plan.org.br/publicacoes/download/aprender_sem_medo_setembro2008_resumo.pdf*.
Acesso em 18 de junho de 2012.
**5)** Fante, *Bullying escolar*: *perguntas e respostas*, cit., p. 9.
**6)** *Ibid.*, pp. 9-10.

perseguir, chantagear, assediar, ameaçar; difamar, insinuar, agredir, bater, chutar, empurrar, derrubar, ferir, esconder, quebrar, furtar e roubar pertences[7].

Os tipos de maus-tratos, portanto, perpassam desde a ofensa física e verbal, a violência moral, sexual, psicológica e virtual e se desdobram das mais variadas maneiras.

Importante constatação a ser notada é a diferença do *bullying* de outros tipos de violência. O ponto marcante é o trauma irreparável nos campos pessoal, social, familiar e escolar, haja vista a peculiaridade dos sujeitos envolvidos não terem a consciência da dimensão que uma destas agressões pode conter e, nesta fase, qualquer fato pode deixar marcas no seu psiquismo justamente por tratar-se de pessoas em processo peculiar de desenvolvimento que devem crescer em ambiente sadio e harmonioso. O *bullying* é traumático, pois, causa o super-dimensionamento do fato pela carga emocional de vergonha e coação vivenciada.

Salientamos que ao revés de outras violências o *bullying* «é caracterizado por ações deliberadas e repetitivas, pelo desequilíbrio de poder e pela sutileza com que ocorre, sem que os adultos percebam ou permitindo que estes finjam não saber»[8]. Pode-se afirmar que ele se apresenta na repetição do ato agressivo e no desequilíbrio de poder, normalmente contra a mesma vítima o que desencadeia o medo e o receio de que a conduta volte a acontecer, bem como a memória (lembrar cotidianamente) dos fatos de maneira solitária, pois a criança/adolescente revive o sentimento de angústia, raiva, rejeição e ansiedade por muito tempo.

Regra geral, a maioria das vítimas do *bullying* são crianças e adolescentes tidos como *diferentes*, exemplificativamente o tímido, o ansioso, o que usa óculos, o gordinho, os que têm certas características como o sotaque, a raça, a religião, a orientação sexual, dentre outros. Tem-se a maior faixa de incidência desta agressão na educação infantil e no ensino fundamental, muito embora, já enumeram-se registros em outras etapas da vida escolar. Os pesquisadores alertam que «haverá um aumento do *bullying* nas escolas e da violência entre os jovens e na sociedade em geral« devido ao «aspecto epidêmico do bullying, por se tratar de comportamento psicossocial expansivo, uma vez que 80% das vítimas tendem a reproduzir os maus-tratos sofridos»[9].

No levantamento, feitos pela Plan Brasil[10] foram entrevistados 5.168 alunos de 5ª a 8ª séries. Destes, 70% disseram ter testemunhado algum tipo de violência no colégio (física ou verbal) e 20,1% havia sido vítima de *bullying* pelo menos três vezes em um ano. Desse universo, 12,5% são meninos e 7,6% são meninas. Dos autores, 12,5% são meninos e 8% são meninas. E 16,8% dos alunos disseram, ter sofrido *bullying* por meio da Internet, o *cyberbullying* ou *bullying* virtual

Não se trata de nenhuma novidade, há registros específicos deste problema na Suécia e na Dinamarca, já na década de 1970, o qual passa a ser objeto de investigações. A difusão do que estava sendo pesquisado acaba por chegar ao

**7)** *Ibid*., p. 36.
**8)** *Ibid*., p. 37.
**9)** *Ibid*., p. 47.
**10)** Http://*escoladafamilia.fde.sp.gov.br/v2/Arquivos/pesquisa-bullying_escolar_no_brasil.pdf*. Acesso em 18 de junho de 2012.

Brasil no final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Justificou-se a preocupação e o estudo despendido ao tema pelo fato de que havia crescido substancialmente o número de suicídios entre crianças e adolescentes, na tentativa do entendimento e de uma resposta para o fato chegou-se ao fato principal, que era os maus-tratos praticados por parte dos colegas de escola[11].

Contextualizado o tema, passa-se ao desdobramento do papel das escolas neste processo.

## 2. O papel das escolas e o *bullying*

É fundamental compreender que toda ação educativa é sempre multifacetada e que exige sua análise por diversos fatores, incluindo-se também o aspecto social e cultural. Registre-se que ela é influenciada por vários fatos individuais, em especial, das atitudes de pais e professores. Podemos, ainda, afirmar que o *bullying* «acontece em todas as escolas, independentemente da sua localização, turno ou poder aquisitivo da comunidade escolar»[12].

Modernamente, vivenciam-se padrões de família mergulhadas em diversas crises e/ou com uma falsa noção harmônica, na qual se cultua uma educação permissiva, que tudo pode, sem qualquer tipo de limite.

Em entrevista ao Rio Mídia, a educadora Cris Poli, afirmara que os pais estão atravessando uma fase em que têm dificuldades em desempenhar a sua autoridade, com receio dos possíveis "traumas" que seus filhos possam vir a ter, «muitas vezes frustrados com a educação que tiveram, os pais se tornam muito mais permissivos tentando fugir muitas vezes da rigidez na qual foram criados e acabam por perder o controle da situação»[13].

Estas realidades se repetem, pois os pais não querem ferir a sensibilidade dos filhos e acabam em função do sentimento de culpa que carregam pela divisão da carreira de trabalho e da ausência na família, permitindo e tolerando todas as posturas e anseios de seus filhos. Nessa conjuntura, afirma-se que «os valores transmitidos, as contribuições subjetivas dos pais ao comportamento da criança constituem um elemento essencial ao desenvolvimento normal»[14].

Na concepção de Silva[15],

> é justamente a omissão educacional dos pais em situações-chave que produz conflitos familiares. Isso é facilmente observável em circunstâncias que envolvem comportamentos transgressores, o desrespeito às regras e aos limites estabelecidos. A indiferença dos pais equivale a

**11)** *Ibid.*, p. 36.
**12)** *Ibid.*, p. 53.
**13)** Disponível em: *http://blogdodesabafodemae.blogspot.com/2007/06/as-implicaes-de-uma-educao-permissiva.html*. Acesso em 26 de ago 2011.
**14)** J.R. Petry Veronese – M.M. Moraes da Costa, *Violência Doméstica: quando a vítima é criança ou adolescente – uma leitura interdisciplinar*, Florianópolis: OAB/SC Editora, 2006, p. 82.
**15)** A.B. Barbosa Silva, *Bullying: mentes perigosas nas escolas*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2010, p. 62.

> uma renúncia oficial e perigosa ao papel essencial que eles deveriam exercer: o de educar seus filhos. E educar é confrontar os filhos com as regras e limites, além de fornecer-lhes condições para que possam aprender a tolerar e enfrentar as frustrações do cotidiano.

Quando os pais não conseguem impor limites[16] a seus filhos sobre o que é permitido e o que não é, acabam gerando filhos egocêntricos totalmente despreparados para a vida em sociedade, reflexo disto, acaba na escola, onde se transfere o papel de estabelecimento de tais limites a ela. E, uma das posturas decorrentes disso é a prática de *bullying*, ou seja, a ausência dos pais na educação e na orientação dos seus filhos é um fator desencadeante desta prática.

Em matéria veiculada pela Revista Visão Jurídica, Leite[17] esclarece que podem ser apontados como «fatores desta realidade, entre outros, a imaturidade dos próprios genitores, quando formam uma família muito jovens, sem qualquer planejamento, assim como a busca pela subsistência que afasta muitos pais de suas proles», aliado a isso a crença de que «a educação dos infantes é tarefa que compete as instituições de ensino».

Pode-se também acrescentar o fator da vitimização precoce, fato que não deixa dúvida à contribuição do *bullying* e de outras violências, pois «os efeitos desastrosos que decorrem do emprego de práticas violentas na educação de crianças e adolescentes, como, por exemplo, o hábito das punições físicas ou dos castigos corporais», são sentidos corriqueiramente na sociedade. Deste modo, «visões repressivas ou essencialmente punitivas, ainda que "coerentemente" aplicadas no âmbito familiar, não funcionam, passando a integrar o rol dos fatores preditivos para os atos infracionais»[18].

Ressalte-se que não se pode cair na banalização de seu conceito, pois a tendência é justamente tentar enquadrar todo ato ocorrido na escola como bullying, que decorre de uma falta de parâmetros, no entanto, se o assunto for bem conhecido e elucidado não deixará margem para isso. É preciso, pois, conhecer e reconhecer o fenômeno, a fim de diferenciá-lo das brincadeiras inocentes próprias dos infantes. Recordemos que o *bullying* para ser assim considerado deve ser uma prática reiterada de agressões, em quaisquer das suas nuances por um período prolongado de tempo, sem motivos específicos que justifiquem a atitude e com desequilíbrio de poder.

Fante[19] tem afirmado que o *bullying*

> interfere no processo de aprendizagem e no processo cognitivo, sensorial e emocional. Favorece o surgimento de um clima escolar de medo e insegurança, tanto para aqueles que são alvos como para os que assistem calados às mais variadas formas de ataques.

**16)** Sobre este tema ver: J.R. Petry Veronese – C.E. Vieira, *Limites na educação*: *sob a perspectiva da doutrina da proteção integral*, do Estatuto da Criança e do Adolescente e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Florianópolis: OAB editora, 2006.
**17)** I. Leite, *Responsabilidade pela violência infanto-juvenil*, in: «Revista Visão Jurídica», nº56 (2011/1), p. 70.
**18)** Rolim, *Bullying: o pesadelo da escola*, cit., p. 121.
**19)** Fante, *Bullying escolar*: *perguntas e respostas*, cit., p. 10.

No Brasil, ainda não há pesquisas efetivas sobre a evasão escolar associada ao *bullying*, mas nos EUA, tem-se o dado de que 160 mil estudantes não comparecem as aulas diariamente por sua causa[20]. Dado assustador e comprometedor de uma realidade onde a própria violência é interpretada como uma brincadeira passageira da idade e, no entanto, esconde uma agressão que gera consequências pessoais e dificuldades de aprendizagem e de relacionamento.

É exatamente neste contexto que se situa a necessária reflexão sobre as co-responsabilidades particulares e constituidoras da Doutrina da Proteção Integral, quais sejam família, estado, sociedade e, neste contexto, a responsabilidade da escola na proteção e promoção do respeito aos direitos de crianças e adolescentes. Disto decorre, portanto, a tarefa de discussão das responsabilidades pelos atos de violência praticados por crianças e adolescentes, no âmbito das escolas, quando fontes de danos materiais e morais.

Já existem alguns julgados condenando as escolas pela permissividade de tais condutas, justamente porque na ausência dos pais, ela passa a ter a responsabilidade sobre a integridade física e psíquica dos infantes. Fato este que pode ser presenciado no processo nº 0003372-37.2005.8.19.0208, do TJ/RJ, em que o desembargador Ademir Paulo Pimentel, relator do processo, afirmou que «os fatos relatados e provados fogem da normalidade e não podem ser tratados como simples desentendimentos entre alunos»[21], condenado a escola a pagar indenização por danos morais no valor de R$ 35 mil à família de uma ex-aluna, que alegava ter sofrido agressões físicas e verbais por parte de colegas de classe. Dentre os atos de violência sofridos, a aluna alega que «teria sido espetada na cabeça com um lápis, arrastada, sofrido arranhões, além de socos, chutes, gritos nos ouvidos, palavrões e xingamentos»[22]. Alegou, inclusive que «outras crianças da escola também sofreram agressões e que um grupo de mães entregou um oficio à vice-diretora da escola solicitando providências, mas não houve resposta pedagógica ao problema».

Dentre outras coisas, como consequência do ocorrido, a aluna «teria adquirido fobia de ir à escola, passou a ter insônia, terror noturno e sintomas psicossomáticos, como enxaqueca e dores abdominais, tendo que se submeter a tratamento com antidepressivos e, no fim do ano letivo, mudou de escola»[23].

Deste modo, a entidade escolar foi condenada pelo seu dever de responsabilidade, cujo dano é equiparado a defeito de serviço. Em posicionamento peculiar, Leite afirma que os pais que são cientificados do indício da prática de *bullying* envolvendo seus filhos pelas escolas, devem ser responsabilizado solidariamente «em razão de sua inoperância e mesmo omissão quanto à importante parcela de responsabilidade que lhes cabe na educação dos filhos»[24], sob pena de onerar-se excessivamente as administrações das escolas com uma responsabilidade que não pertence só a elas.

**20)** *Ibid*., p. 9.
**21)** Disponível em: http*://portaltj.tjrj.jus.br/documents/10136/31308/bullying.pdf*. Acesso em 28 de junho de 2011.
**22)** *Ibid*.
**23)** *Ibid*.
**24)** Leite, *Responsabilidade pela violência infanto-juvenil*, cit., p. 71.

Faz-se necessário destacar algumas premissas básicas previstas na legislação brasileira. Em primeiro lugar, tem-se que lembrar que o artigo 227 da Constituição Federal e o art. 4º do Estatuto da Criança e do Adolescente, prevêem a proteção e promulgação de direitos, em ação de co-responsabilidade da família, do Estado e da sociedade. Recorde-se também que o artigo 5º do Estatuto da Criança e do Adolescente determina que "nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais".

Esses dispositivos demonstram que a Constituição Federal e a Lei n 8.069/1990 cuidam da criança e do adolescente como *sujeitos-cidadão*, expressão que já utilizamos[25] para explicar que o Estatuto se aplica a todas as crianças e adolescentes, e não somente àqueles em situação irregular, como ocorria à época da Doutrina da Situação Irregular ou Tutelar do Menor, sob a vigência do Código de Menores de 1979.

Neste sentido, pode-se colacionar importante precedente do Tribunal de Justiça/Rio Grande do Sul, a apelação cível nº 70019324268 do TJ/RS[26], cuja ementa aduz sobre a responsabilidade civil do município por ato omissivo frente às lesões corporais sofridas por aluno da rede regular de ensino, decorrentes de agressões perpetradas por colega em sala de aula da rede municipal, que levaram a perda parcial da visão por arremesso de objeto.

Vejamos:

> O sistema jurídico brasileiro adota a responsabilidade patrimonial objetiva do Estado sob a forma da Teoria do Risco Administrativo. Tal assertiva encontra respaldo legal no art. 37, § 6º, da Constituição da República Federativa do Brasil. Para que incida a responsabilidade objetiva, em razão dos termos da norma constitucional em destaque, há necessidade de que o dano causado a terceiros seja provocado por agentes estatais nessa qualidade. O art. 14 do Código de Defesa do Consumidor, estabeleceu a responsabilidade objetiva direta para todos os fornecedores de serviços em relação aos danos causados aos seus hóspedes, educandos, etc., que tenham por causa o defeito do serviço. Trata-se de responsabilidade, fundada no fato do serviço, e não mais indireta, fundada no fato do preposto ou de outrem. Precedentes do STJ. Na casuística, restou incontroverso nos autos o arremesso de objeto contra o autor, em sala de aula, efetuado por colega de classe, o que acabou provocando grave lesão em um de seus olhos, acarretando-lhe substancial perda em sua visão, bem como posterior intervenção cirúrgica. Não tendo o ente público demandado se desincumbido de seu ônus probatório, permanece responsável por indenizar os danos sofridos pelo menor, porquanto não há falar em culpa exclusiva ou concorrente da vítima, considerando, ainda, que o menor agressor também estava sob cuidados e vigilância do estabelecimento de ensino. Ademais, a mãe

25) J.R. Petry Veronese, *Os direitos da criança e do adolescente*, São Paulo: LTr, 1999, p. 82-85.
26) Disponível em: http://*br.vlex.com/vid/-50177034*. Acesso em 26 de junho de 2012.

do estudante, em momento anterior ao fato lesivo, alertara a escola sobre a violência existente dentro da instituição de ensino, postulando a adoção de providências para resguardar a incolumidade dos alunos.

Assim, no caso em tela indenizou-se o aluno agredido moral e materialmente, pelos danos sofridos, na mesma esteira da decisão anterior, em que se reconhece a responsabilidade objetiva da instituição de ensino neste contexto.

Processo: APC 20060310083312 DF. Relator(a): Waldir Leôncio Júnior. Julgamento: 09/07/2008. Órgão Julgador: 2ª Turma Cível. Publicação: DJU 25/08/2008 Pág.: 70. Ementa. Direito civil. Indenização. Danos morais. Abalos psicológicos decorrentes de violência escolar. Bullying. Ofensa ao princípio da dignidade da pessoa. Sentença reformada. Condenação do colégio. Valor módico atendendo-se às peculiaridades do caso.
1. Cuida-se de recurso de apelação interposto de sentença que julgou improcedente pedido de indenização por danos morais por entender que não restou configurado o nexo causal entre a conduta do colégio e eventual dano moral alegado pelo autor. Este pretende receber indenização sob o argumento de haver estudado no estabelecimento de ensino em 2005 e ali teria sido alvo de várias agressões físicas que o deixaram com traumas que refletem em sua conduta e na dificuldade de aprendizado.
2. Na espécie, restou demonstrado nos autos que o recorrente sofreu agressões físicas e verbais de alguns colegas de turma que iam muito além de pequenos atritos entre crianças daquela idade, no interior do estabelecimento réu, durante todo o ano letivo de 2005. É certo que tais agressões, por si só, configuram dano moral cuja responsabilidade de indenização seria do colégio em razão de sua responsabilidade objetiva. Com efeito, o colégio réu tomou algumas medidas na tentativa de contornar a situação, contudo, tais providências foram inócuas para solucionar o problema, tendo em vista que as agressões se perpetuaram pelo ano letivo. Talvez porque o estabelecimento de ensino apelado não atentou para o papel da escola como instrumento de inclusão social, sobretudo no caso de crianças tidas como "diferentes". Nesse ponto, vale registrar que o ingresso no mundo adulto requer a apropriação de conhecimentos socialmente produzidos. A interiorização de tais conhecimentos e experiências vividas se processa, primeiro, no interior da família e do grupo em que este indivíduo se insere, e, depois, em instituições como a escola. No dizer de helder baruffi, «neste processo de socialização ou de inserção do indivíduo na sociedade, a educação tem papel estratégico, principalmente na construção da cidadania»[27].

27) Disponível em: *http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/2506935/apelacao-civel-apc-20060310083312-df-tjdf*. Acesso em 26 de junho de 2012.

Saliente-se que também é papel da escola a orientação de seus alunos para o uso «responsável e ético dos recursos tecnológicos e sobre os perigos que podem representar»[28], porque o *bullying* também tem a sua faceta no mundo virtual – ciberbullying – onde os agressores se motivam pelo suposto anonimato. E, apesar da maioria dos casos não se dar dentro da escola, tudo se inicia com uma piada, ou uma "zoação" dentro da classe e que vai parar no Orkut e vira assunto no *facebook* e no MSN, exemplificativamente[29].

> Na apelação civil nº 70031750094/2009, pode-se perceber pela ementa a responsabilidade também decorrente do bullying no ambiente virtual. Veja-se: apelação. Responsabilidade civil. Internet. Uso de imagem para fim depreciativo. Criação de flog – página pessoal para fotos na rede mundial de computadores. Responsabilidade dos genitores. Pátrio poder. Bullying. Ato ilícito. Dano moral *in re ipsa.* Ofensas aos chamados direitos de personalidade. Manutenção da indenização. Provedor de internet. Serviço disponibilizado. Comprovação de zelo. Ausência de responsabilidade pelo conteúdo. Ação. Retirada da página em tempo hábil. Preliminar afastada. Denunciação da lide. Ausência de elementos.

Realizados os apontamentos sobre a responsabilidade da escola, bem como dos pais, passa-se a demonstrar como o preconceito e outros elementos que podem servir de prática incentivadora ao *bullying*.

## 3. Preconceito e desconhecimento

Cada pessoa possui uma personalidade, que é ela que define uma série de predileções, reações perante os acontecimentos da vida, o modo de tratar as pessoas, dentre outros. Parte destas informações são herdadas pela interação social, pelo exemplo da família e pelo contínuo processo de socialização a que estamos sujeitos. Por esse ponto de vista, compreendemos que o *bullying* «é um comportamento inaceitável sob diversos aspectos: sociais, culturais, morais, éticos, científicos e evolucionistas»[30].

Alguns fatores e/ou atitudes podem se configurar em formas voluntárias ou involuntários de sua prática e/ou incentivo. Há uma versatilidade de atitudes maldosas que contribuem para essa prática, muito embora se aceite universalmente que se viva em uma cultura capitalista, que frequentemente é intolerante em relação às diferenças, o exagero é extremamente perigoso e pode levar a certos «bloqueios contextuais, os quais limitam opções e identidades»[31] que podem contribuir ao desrespeito e ao *bullying*.

**28)** Fante, *Bullying escolar*: *perguntas e respostas*, cit., p. 72.
**29)** Disponível em: *http://www1.tjrs.jus.br/busca/?tb=jurisnova*. Acesso em 29 agosto de 2011.
**30)** Barbosa Silva, *Bullying: mentes perigosas nas escolas*, cit., p. 75.
**31)** M.-N. Beaudoin, *Bullying e desrespeito: como acabar com essa cultura na escola* (Tradução de S.R. Netz), Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 11.

Segundo Fante[32],

> alguns fatores propiciam o bullying, sua banalização e legitimação: atitudes culturais, como o desrespeito, a intolerância, a desconsideração ao "diferente"; a hierarquização nas relações de poder estabelecidas em detrimento da fraqueza de outros; o desejo de popularidade e manutenção dos status a qualquer preço: a reprodução do comportamento abusivo como uma dinâmica psicossocial expansiva; a falta de habilidade de defesa, a submissão, a passividade, o silêncio e sofrimento das vítimas; a conivência daqueles que assistem e o incentivo às ações cada vez mais cruéis e desumanizantes; a violência doméstica, a ausência de limites, a permissividade familiar, a falta de exemplos positivos; a omissão, o despreparo, a falta de interesse e comprometimento de muitos profissionais e instituições escolares; a impunidade, o descaso e a falta de investimentos e políticas públicas voltadas à educação e à saúde para o tratamento e a prevenção, dentre outros.

Outro ponto a ser destacado pela autora é o que versa sobre a questão homofóbica no ambiente escolar, não se sabe ao certo precisar a atitude, mas é sabido que «muitos alunos que assumem a sua opção sexual, ou aqueles que parecem assumi-la, sofrem terrivelmente o rechaço e a resistência frente à diversidade afetivo-sexual»[33].

Salienta-se que as escolas não estão preparadas para atuar e discutir sobre a questão, pois na sua maioria são ainda vestidas de um conservadorismo e de um falso moralismo o que dificulta o respeito à diversidade. «As consequências de um ensino omisso ou homofóbico são inúmeras e graves, uma vez que a escola interfere decisivamente na formação do indíviduo»[34], principalmente numa sociedade em que cada vez mais os valores familiares estão sendo deixados de lado e há uma transferência de responsabilidades para o ambiente escolar.

Uma outra análise para o fenômeno do *bullying* nos é apresentada por Beaudoin, que cita quatro bloqueios essenciais: a competição, as regras, a ênfase exagerada nas conquistas e a avaliação[35]. Inicialmente, sobre a competição é importante destacar que ela pode ser uma forma prática para o aumento do entusiasmo numa atividade cansativa, mas ela pode deixar várias implicações, dentre elas a individualidade dos atos, sem falar no "estresse e na frustração inevitáveis de se enxergar nos outros um oponente". E ainda[36]:

> o que normalmente ocorre é que os alunos que têm problemas questionam sua auto-estima enquanto pessoas, e a competição transforma-se tanto em um contexto para provar que eles têm autonomia (o

**32)** Fante, *Bullying escolar*: *perguntas e respostas*, cit., p. 11.
**33)** *Ibid*., p. 43.
**34)** *Ibid*.
**35)** M.-N. Beaudoin, *Bullying e desrespeito: como acabar com essa cultura na escola*, cit., p. 11.
**36)** *Ibid*., p. 31.

que significa que há muito em jogo), ou acaba sendo outra oportunidade de esses alunos confirmarem a si mesmos a ideia de que são perdedores ou inadequados.

A competição é mais prejudicial quando ela for considerada como o principal elemento empregado ao longo das atividades do dia, em especial, nas atividades escolares.

Quanto ao segundo bloqueio, percebe-se que o excesso de regras também contribui para a infelicidade de crianças e adolescentes, e é próprio do ambiente escolar ser regido por normas, pois assim que uma regra é considerada «irrelevante ou ilógica, fica muito difícil aderir e sujeitar-se a ela sem frustração»[37], portanto, ela «existe ou porque o indivíduo está seguindo a regra e é forçado a desligar-se dos seus próprios valores, ou porque ele não pode seguir a regra e depara-se com a punição». Para a autora, portanto, não se aduz a total abolição das regras, mas sim a exclusão de seu volume exacerbado e a rigidez na sua aplicação.

O terceiro aspecto, qual seja, a conquista a todo custo, leva a uma realidade de que «o atual sistema educacional exerce uma pressão sobre professores e alunos no sentido de que trabalhem por resultados concretos, visíveis, tais como as notas dos testes», no qual normalmente há predileção por quantidade ao invés de qualidade. Adverte-se que nesse viés o aluno acaba sendo visto como produto que sempre pode ser melhorado.

Para Beaudoin, esta pressão é tão demasiada que «a quantidade total de tempo que um aluno passa na escola e realizando os deveres de casa representa mais do que o tempo exigido de um adulto em um emprego de turno integral»[38]. Tais atos levam a um comportamento de frustração e a um sentimento de perda de oportunidades da vida.

Neste sentido «certo é que sempre se pode aprender mais; porém o modo como as crianças aprendem, o que aprendem, com quem aprendem e com que ritmo aprendem podem ser tão ou mais importantes do que o volume bruto de material absorvido»[39]. Por isso é importante o estímulo de educação de qualidade, na qual deva ser dada a importância da relacionalidade da criança/adolescente neste ambiente, com vistas a evitar atitudes desrespeito para com o outro, seja este outro o indivíduo ou mesmo o seu grupo.

Por fim, o quarto bloqueio exposto diz respeito à avaliação, que já se encontra introjetada como algo necessário, «presume-se que ela seja um método eficaz para promover a qualidade e o melhor desempenho»[40]. São vistas como «verdades a respeito do conhecimento, das habilidades e do potencial das pessoas, quando, na realidade, representam apenas um retrato daquele momento de um desempenho situado em um certo contexto, tempo e tipo de relação»[41].

No que tange as crianças e adolescente, por se encontrarem em processo de desenvolvimento, faz-se também necessário todo um cuidado com o processo de

**37)** *Ibid*., p. 35.
**38)** *Ibid*.
**39)** *Ibid*.
**40)** *Ibid*., p. 37.
**41)** *Ibid*.

avaliação, o que não é nada fácil, uma vez que alunos que lutam para se livrar do *bullying*, «podem acabar tendo a impressão de que cada aspecto possível de sua existência está sendo avaliado»[42]. Percebe-se, pois, que as punições constantes acabam incentivando um nível de frustração e de ressentimento, o que faz com que educandos e educadores fiquem presos em um ciclo vicioso, no qual os hábitos facilmente serão repetidos.

Pode-se concluir que ser educador não é uma tarefa fácil, é uma profissão exaustiva e que exige muitas responsabilidades. Não podemos olvidar que também os professores estão sujeitos a múltiplas formas de violências, têm problemas pessoais, fragilidades, portanto, faz-se necessário capacitá-los para abordarem e saberem lidar com esta manifestação de violência específica que ocorre na escola.

Passaremos, agora, a explanação sob um novo olhar, uma nova possibilidade de "reação" ao *bullying* no ambiente escolar, qual seja, a compreensão da cultura fraterna e, portanto, do Direito Fraterno como um mecanismo capaz de provocar alterações neste cenário.

## 4. A cultura fraterna como "reação" ao *bullying*

Feitas essas observações com vistas, inclusive, a um chamamento à responsabilidade dos sujeitos envolvidos na relação aluno-escola, entendemos que o tema precisa ser abordado sob a perspectiva do paradigma que propõe cultura fraterna.

Para tanto é preciso que se discuta/analise ações *antibullying* por meio dos instrumentos, estratégias que possam ser descortinados pelo direito fraterno, no qual se deve orientar os envolvidos ao seu autoconhecimento e a ter consciência de seus atos, estimulando atividades solidárias, de interesse e ajuda ao próximo. Destacamos que o Direito, sob a perspectiva da fraternidade, visa a valorização do ser e a responsabilização social, é algo que contribui para a «experiência vivida com relacionamentos positivos e enriquecedores, traduzidos em direito justamente para assumir caráter estável e institucional»[43].

Inicialmente, é imprescindível compreendermos no que consiste o Direito Fraterno, seus principais elementos, para após retomar-se a ideia de que ele pode ser um meio propulsor de mecanismos anti*bullying* no ambiente escolar. Segundo Bernhard[44]

> o conceito de fraternidade pressupõe a liberdade individual e a igualdade de todos os homens, e está numa relação de interdependência mútua com esses dois princípios. Os três conceitos têm por raiz a dignidade da pessoa humana. O objetivo atingido de proteger os Direitos

**42)** *Ibid*.
**43)** F. Goria, *Fraternidade e Direito: algumas reflexões*, in G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade. ANAIS do Congresso Internacional:* "Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense", São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008, p. 26.
**44)** A. Bernhard, *Elementos do conceito de fraternidade e de Direito Constitucional*, in G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade*, cit., p. 61.

> Humanos quanto ao alcance da tutela e da garantia do indivíduo, deve valer – segundo o conceito de fraternidade – como garantia mínima para cada indivíduo, em cada tempo e em cada lugar, inclusive os direitos sociais.

Destaque-se que «a fraternidade, como valor, apresenta-se também como resposta para a crise da universalidade que envolve a dimensão e o significados dos Direitos Humanos»[45]. A partir do conceito de fraternidade os direitos tidos formalmente como fundamentais recebem um novo significado «não como um bem atribuído ao indivíduo, mas pela sua capacidade de saber criar ordem entre indivíduos e grupos», este conceito «contém também o aspecto da solidariedade e da equidade». Há, portanto, para este direito uma «responsabilidade pela vida no presente e no futuro», pois ela requer «a contribuição ativa de todas as pessoas envolvidas e a assunção de responsabilidades comuns e, se necessário, também de responsabilidades diferenciadas»[46].

O Direito que tenha por base o enfoque relacional pode ser compreendido como «um *direito jurado em conjunto* por irmãos, homens e mulheres, com um pacto em que se "decide compartilhar" regras mínimas de convivência»[47]. Por esta razão «é livre de *obsessão da identidade* que deveria legitimá-lo», já que não pede «outras justificações senão a *comunitas*, ou seja, a tarefa compartilhada». Justifica-se, ademais que o Direito Fraterno é «cosmopolita», porque pede revogação de todo o etnocentrismo. É, também, «*não violento*», «*contra os poderes*», «*inclusivo*», «é uma aposta de uma diferença em relação aos outros códigos que a olham a diferença entre amigo e inimigo»[48].

Nas palavras de Resta[49], o Direito Fraterno

> trata-se, enfim, de um modelo de direito que abandona o confim fechado de cidadania e olha para a forma nova de cosmopolitismo que não são os mercados, mas a obrigatoriedade universalista de respeitar os direitos humanos vai impondo ao egoísmo dos "lobos artificiais", ou dos poderes informais que, à sua sombra, governam e decidem. Fala-se, então, de uma proposta frágil, infundada que aposta sem impor, que arrisca cada desilusão, mas que vale a pena cultivar: vive de esperas cognitivas e não de arrogâncias normativas.

Portanto, para Resta, vale a pena apostar na fraternidade, já que ela evita a imperatividade e, se preocupa, antes de tudo com o bem comum. Isto posto, verificamos que a conexão do direito fraterno, no tocante a intervenção *antibullying*, pode ser de extrema utilidade como resposta para a crise de relacionamentos que

**45)** V. Buonomo, *Em busca da fraternidade no Direito da comunidade internacional*, in G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade*, cit., p. 36.
**46)** Bernhard, in G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade*, cit., pp. 62-63.
**47)** E. Resta, *O direito fraterno*, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, pp. 133-135.
**48)** *Ibid.*
**49)** *Ibid*., pp. 135-136.

esta violência impõe entre alunos, em se tratando desta violência quando vivenciada nas escolas.

Sobre a necessidade de trabalharmos temas contemporâneos sob a perspectiva da dimensão relacional, podemos destacar as palavras de Buonuomo[50]

> não há dúvidas de que essa orientação necessita de uma visão unitária da dimensão de pessoa, que tem consciência de poder viver a própria dignidade e realizar plenamente as próprias aspirações sem se isolar, mas estando numa relação necessária de complemento com os outros. Uma reciprocidade que começa no ambiente em que se vive até abranger toda a família humana.

Esta construção não se trata de simplisticamente fazer com que o ofendido "esqueça" uma ofensa que é um ato de violência (que muitas vezes pode exigir uma sanção do Estado), mas de fazer com que ele se sinta parte do processo desse perdão e do reencontro do agressor e vítima. Portanto, a ideia de fraternidade se tornaria o núcleo essencial de reação ao *bullying*, já que os envolvidos seriam chamados a exercer seus próprios direitos e deveres com uma visão específica do ato que foi praticado.

Já no tocante a Doutrina da Proteção Integral, esta impõe um dever de funcionamento de medidas concretas a serem aplicadas a crianças e adolescentes. Neste contexto, a implementação das políticas públicas é responsabilidade primeira dos entes federativos, principalmente do município, mas não podemos escusar a responsabilidade de todos em participar e contribuir para que seus objetivos sejam concretizados, o que perpassa pelas várias nuances da sociedade civil.

A rede de proteção de crianças e adolescentes é «o conjunto social constituído por atores e organismos governamentais e não governamentais, articulado e construído com o objetivo de garantir direitos gerais e específicos de uma parcela da população infanto-juvenil»[51].

A ideia de fraternidade se apresenta como uma possibilidade de intervenção junto aos sujeitos no cumprimento de seus deveres recíprocos, já que cada vez mais se objetiva resgatar o ofensor. Não basta, pois, uma resposta imediata, reativa à violência, é preciso a aplicabilidade de uma nova postura e a tentativa de responsabilizar (o que não deve ser lido como criminalizar) e ao mesmo tempo conscientizar o agressor, para que o conflito motivador da agressão seja efetivamente resolvido.

O primeiro passo para esta nova percepção do fenômeno está no fato de visualizar o agente provocador do *bullying* como sujeito e não etiquetá-lo como um delinquente ou bandido em miniatura, com vistas a sua efetiva inclusão no âmbito escolar. Entendemos que a resposta a ser dada à agressão e a violência ocorridos deve ser um momento de reflexão, de estímulo, de amparo e de socialização e não

**50)** Buonomo, *Em busca da fraternidade no Direito da comunidade internacional*, in G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade*, cit., p. 36.
**51)** V.P. Faleiros – E.S. Faleiros, *Escola que protege: enfrentando a violência contra crianças e adolescentes*, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008, p. 79.

uma mera *punição*, *castigo*. Assim, a fraternidade pode ser responsável por essa transformação, promovendo a humanização e novos círculos de trabalho: «Até promover a mais autêntica reciprocidade, numa relação que é, ao mesmo tempo, dar e receber, ir ao encontro do outro e abrir-se para escutá-lo»[52].

Desta maneira, abre-se toda uma perspectiva capaz de compatibilizar as reivindicações de cada identidade na diversidade do âmbito escolar, cultural e social. Igualmente, tenta-se abrir a discussão da promoção e discussão da defesa dos direitos e garantias individuais de cada um dos envolvidos, seja vítima, seja agressor. A fraternidade se revela como algo que pode

> criar vínculos novos, chega a anular qualquer impulso interior à delinqüência, porque, acima do *neminem laedere*, sabe promover e buscar o bem do outro, conservando o próprio bem. Na fraternidade, ainda, é espontâneo satisfazer as necessidades dos outros, assumi-las e resolvê-las, a ponto de intervir em suas causas externas: pobreza, mal-estar familiar e social, exclusão, que podem dar origem a comportamentos delituosos.

Percebe-se que o direito, por si só, muitas vezes é insuficiente, e isto faz com que se busquem outros meios, outros modelos, portanto, defendemos a tese de que é possível nos servirmos da fraternidade, como instrumento não adversarial, na tentativa de resolução dos conflitos ocasionados pelo *bullying*. Nas palavras de Cosseddu: «deslocar o foco para a vítima e o ofensor significaria recuperar e reconstruir o vínculo social»[53].

As análises aqui colecionadas servem para refletirmos sobre as visões de professores, alunos e familiares nesse contexto. Deve-se, pois, interferir no problema sob uma ótica horizontalizada, ou seja, não compactuamos com a intervenção autoritária/verticalizada, é necessário que construamos mecanismos/instrumentos que permitam que os envolvidos pensem nas situações de *bullying* de uma forma diferente, fraterna. Neste sentido parece-nos bastante pertinentes as experiências que são realizadas, por exemplo, em Santa Catarina/Brasil, com a Campanha *Bullying, isso não é brincadeira*, uma iniciativa do Ministério Público do Estado de Santa Catarina[54].

Advogamos a tese de que a mera punição do *bullying* não é uma estratégia a ser recomendada, pois «geralmente é um processo muito hierárquico e unidirecional, no qual se impõe aos jovens uma decisão desagradável»[55]. Enquanto que a «implementação das consequências é um processo mais democrático, enraizado nas discussões de intenções e de efeitos, bem como em uma consciência das implicações aos outros e à comunidade»[56].

**52)** P.V. Patto, *A execução da pena no horizonte da fraternidade*, in G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade*, cit., p. 52.
**53)** A. Cosseddu, *Direito Penal e "espaços" de fraternidade*, in G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade*, cit., p. 56.
**54)** *Http://portal.mp.sc.gov.br/portal/webforms/Interna.aspx?campo=559&secao_id=7*. Acesso em 16 de junho de 2012.
**55)** Beaudoin, *Bullying e desrespeito: como acabar com essa cultura na escola*, cit., p. 51.
**56)** *Ibid*.

*O bullying*, além do que, pode ter uma ação repetitiva e ser conseqüência, na realidade, de uma família imersa em conflitos, o que por si só pode gerar profundos traumas na vida de uma criança, de um adolescente. A imersão em ações que visem a resolução por vias não conflitais como campanhas, palestras, circuitos restaurativos podem se situar como alternativas viáveis a uma efetiva ação *anti-bullying*.

Faleiros traz para o tema a questão da família, afirmado que[57],

> a estrutura familiar não é uma ilha isolada do contexto histórico, econômico, cultural e social, mas um dos subsistemas em que se encontram presentes e se enfrentam os poderes estruturados e estruturantes da sociedade. Autoritarismo, machismo, preconceitos e conflitos em geral articulam-se com as condições de vida das famílias, e as questões de poder se manifestam nas relações afetivas e na sexualidade. É nesse contexto de poder que deve ser analisada e compreendida a violência de adultos contra crianças e adolescentes. A violência familiar é, pois, uma forma de relacionamento ancorada na história e na cultura brasileira.

Entendemos que não se pode julgar a criança e o adolescente pelo seu comportamento, sem antes conhecer a sua história, sem antes tentar entender o porquê de seu comportamento violento, pois as raízes podem estar em outros elementos e lugares para além do ambiente escolar. Neste sentido, a utilização de mecanismos fraternos, com destaque à mediação escolar, com vistas a descobrir a interação e a reflexão do problema dentro de si e dentro da comunidade escolar fará com que os estudantes reajam de outra forma em relação a sua prática.

O viés do Direito Fraterno, da tolerância e solidariedade devem ser utilizados no enfrentamento ao *bullying*, é preciso fazer com que o agressor tome consciência da sua atitude, de que ele está se comportando de maneira agressiva, com vistas a saber, antes de tudo, qual a raiz e/ou a motivação da agressão. Deste modo, é salutar que as escolas desenvolvam ações comprometidas com valores humanistas, ínsitos ao Direito Fraterno. Ademais, é necessário que toda a comunidade participe, para que ela esteja alerta e consciente do que é o *bullying* e de quais as suas consequências e o quê cada um pode fazer para mudar esta realidade. Rolim[58] afirma que

> as estratégias antibullying nas escolas exigem que as instituições estabeleçam claramente seus compromissos com a prevenção e que foquem suas iniciativas no fenômeno tal como ele se reproduz concretamente. As abordagens utilizadas neste processo devem ser multifacetadas. [...] Será, por exemplo, necessário definir uma política institucional antibullying que se torne amplamente conhecida por todos;

**57)** Faleiros – Faleiros, *Escola que protege: enfrentando a violência contra crianças e adolescentes*, cit., p. 49.
**58)** Rolim, *Bullying: o pesadelo da escola*, cit., p. 129.

> mas também oferecer uma formação especial para os professores e os funcionários que os capacite plenamente à identificação do fenômeno e ao seu enfrentamento e, ainda, orientar os estudantes quanto ao problema, esclarecendo-os sobre quais são seus direitos e obrigações. Por fim, os pais deverão ser capacitados para o melhor exercício de suas funções.

Enfrentar as práticas do *bullying*, da humilhação e da exploração revelam a necessidade de que sejam abordadas as vias constituidoras de uma efetiva cultura de paz, de uma cultura relacional. Nas palavras de Aquini[59], «a relação fraternal contribuirá para repensar o caminho do desenvolvimento do sujeito institucional ou economicamente mais dotado», já que ela é «constitucionalmente aberta à relação com os sujeitos». Arquitetar parcerias fraternais para o desenvolvimento e construção de uma cidadania participativa, «aumentará sua qualidade e eficácia»[60].

Para se avançar na construção de um novo paradigma – o da fraternidade – é necessário estar consciente do papel e do nível de envolvimento dos atores sociais, isto, na visão de Baggio[61] implica na seguinte análise:

> o conceito de participação, assim entendido, indica um vínculo que leva a reconhecer a existência de um bem comum da sociedade à qual se pertence, um bem relevante para a vida pessoal do sujeito participante e que, para ser alcançado, exige um empenho de participação de caráter voluntário que vai além daquilo obrigado por lei.

Deste modo, este «"algo mais" de caráter voluntário, essa adesão interior à vida pública por parte de cada um» é o que diferencia as sociedades antigas que acreditavam veemente nestes princípios da atual situação de fragmentação social das sociedades ocidentais. Participar, para Baggio, é «tornar-se capaz de interagir, de dialogar, de compreender os outros e suas diversidades, *num espaço de cidadania culturalmente não-homogêneo*»[62].

Por fim, o desafio de campanhas *antibullying* exige, sem dúvida, uma «redefinição da categoria de alteridade, de modo tal que o outro, sem perder sua identidade radicalmente diferente, possa chegar a compor, comigo, uma identidade comum»[63].

**59)** M. Aquini, *Fraternidade e Direitos Humanos*, in A.M. Baggio (org.), *O princípio esquecido*, 1 (tradução de D. Cordas – I. Gaspar – J.M. Almeida), São Paulo: Editora Cidade Nova, 2008, p. 151.
**60)** *Ibid*.
**61)** A.M. Baggio, *A inteligência fraterna. Democracia e participação na era dos fragmentos*, in A.M. Baggio (org.), *O princípio esquecido*, 2 (tradução de D. Cordas – L.M. Reis), São Paulo: Editora Cidade Nova, 2009, p. 92.
**62)** *Ibid*., p. 96.
**63)** *Ibid*., p. 99.

## Conclusão

A discussão do *bullying* no ambiente escolar sob o "olhar" da Doutrina da Proteção Integral e do Direito Fraterno surge como uma tentativa de conscientização dos fundamentos desses dois grandes modelos teóricos, com vistas a uma nova prática, prática esta que envolva a todos os atores sociais envolvidos no processo escolar.

Constatamos que este tipo de violência que se manifesta na forma do *bullying* é a projeção de uma sociedade, de um Estado, de famílias descompromissadas ou que ainda não estão conscientes e/ou muitas vezes habilitadas para a sua função. Portanto, surge de modo imperioso a necessária construção de uma sociedade pacífica, rica de elementos relacionais. Nesse sentido, também neste tema, como tantos outros relacionados à área infanto-adolescente, torna-se imprescindível a efetivação de políticas públicas.

Por isso, a extensão dos processos de democratização implícita nas constituições e na própria noção de democracia tem uma importância decisiva na referida concretização, já que na atual conjuntura, os problemas sociais e econômicos enfrentados pela sociedade têm aumentado muito nos últimos anos, devido, sobretudo, às consequências da globalização. O Estado longe está de ser uma instituição garantidora das demandas da sociedade, eximindo-se cada vez mais de seu papel, o que tem corroborado às forças do mercado a expandir o seu espaço. Consequentemente, não é comum deparar-se com a falta de efetivação de políticas públicas, com acentuados resultados na desigualdade e na exclusão social.

Não há como negar que a Constituição Federal do Brasil de 1988 traz a noção de uma cidadania solidária, ou seja, co-responsável pela definição de que o Estado, por meio da apresentação dos serviços e políticas públicas sejam necessários, com vistas ao atendimento dos interesses da sociedade, em especial: construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º CRFB).

A inexistência de políticas públicas educativas e preventivas que estimulem a proteção da criança e do adolescente, aliada, infelizmente, a não rara negligência e/ou fragilidade da família, bem como a inoperância do Poder Público em promover espaços de discussão e reflexão sobre as formas de violências ocorridas no ambiente escolar, têm contribuído para a vulnerabilidade de crianças e adolescentes. Tal fato impõe uma profunda reflexão sobre as redes de proteção, seus papéis e sua real eficácia.

É exatamente neste quadro que se justifica a necessidade do estudo deste fenômeno - o *bullying* - no ambiente escolar, bem como o papel que os responsáveis (família, sociedade, estado, escola) efetivamente exercem ou deveriam exercer, tanto na proposta de políticas educacionais, quanto na prevenção da violência propriamente dita, por meio de uma dimensão política que seja capaz de abarcar a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

A fraternidade, em especial, deve ser compreendida como um elemento de reconhecida imprescindibilidade relacional, ou seja, como elemento presente (fundante) nas relações, seja na relação com o *outro singularmente* considerado, seja

na relação com o *outro em termos institucionais*, assim ela seria capaz de garantir, viabilizar o sonho de muitos: uma sociedade fomentada e fomentadora da cultura fraterna, da cultura da não-violência.

## Referências


A.M. Baggio (org.), *O princípio esquecido*. vol. 1, Tradução de D. Cordas – I. Gaspar – J.M. Almeida, São Paulo: Cidade Nova, 2008.

Id. (org.), *O princípio esquecido*. vol. 2, Tradução de D. Cordas – L.M. Reis; São Paulo: Cidade Nova, 2009.

M.N. Beaudoin, *Bullying e desrespeito: como acabar com essa cultura na escola*, Tradução de Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006.

A. Bernhard,. Elementos do conceito de fraternidade e de Direito Constitucional, in: G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade. Anais do Congresso Internacional: "*Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense*"*, São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008.

Brasil, *http://blogdodesabafodemae.blogspot.com/2007/06/as-implicaes-de-uma-educao-permissiva.html*. Acesso em 26 de ago 2011.

Id., Tribunal de justiça do Distrito Federal. Disponível em: *http://www.tjdft.jus.br/juris/juris.asp*. Acesso em 30 ago 2011.

Id., Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. Disponível em: *http://www1.tjrs.jus.br/busca/?tb=jurisnova*. Acesso em: 29 de ago 2011.

Id., Legislação Federal. Lei 8069/90. Disponível em: *http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm*. Acesso: 22 ago 2011.

Id., Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em *http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm*. Acesso em: 02 set 2011.

V. Buonomo, *Em busca da fraternidade no Direito da comunidade internacional*. in: G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade. Anais do Congresso Internacional: "*Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense". São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008

A. Cosseddu, *Direito Penal e "espaços" de fraternidade*. in: G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade. Anais do Congresso Internacional: "*Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense". São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008.

V. de Paula Faleiros – E.S. Faleiros, *Escola que protege*: *enfrentando a violência contra crianças e adolescentes*, Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008.

C. Fante, *Programa de Enfrentamento ao Bullying no ambiente escolar.* Plan Brasil. São Luís, MA. 2010. Disponível em: *http://www.plan.org.br/publicacoes/download/cartilha_enfrentamento_bullying.pdf*. Acesso em: 22 ago. 2010.

Id., *Bullying escolar: perguntas e respostas*, Porto Alegre: Artmed, 2008.

L.F. Gomes, *Medidas Emergenciais contra a violência no Brasil*, in: C.B. Leal – H.P. Jùnior (orgs.) *A violência multifacetada: estudos sobre a violência e a segurança pública*, Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

F. Goria, *Fraternidade e Direito: algumas reflexões*, in: G. Caso et alii (orgs.), *Direito & fraternidade. Anais do Congresso Internacional: "*Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense". São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008.

I. Leite, *Responsabilidade pela violência infanto-juvenil*, in: *Revista Visão Jurídica*, nº56 (1º semestre de 2011), p. 70.

P.V. Patto, *A execução da pena no horizonte da fraternidade*, in G. Caso et alii (orgs.). *Direito & fraternidade. Anais do Congresso Internacional: "*Relações no Direito: qual espaço para a fraternidade? Direito e fraternidade: ensaios, prática forense*".* São Paulo: Cidade Nova: LTR, 2008.

Pesquisa, *Bullying escolar no Brasil: Relatório final*, Plan Org. São Paulo: CEATS/FIA, 2010.

E. Resta, *O direito fraterno*, Tradução de Sandra Regina Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
M. Rolim, *Bullying: o pesadelo da escola*, Porto Alegre: Ed. Dom Quixote, 2010.
A.B. Barbosa Silva, *Bullying: mentes perigosas nas escolas*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
J.R. Petry Veronese, *Entre violentados e violentadores?*, São Paulo: Cidade Nova, 1998.
Id. – M. Silveira, *Estatuto da Criança e do Adolescente comentado: doutrina e jurisprudência*, São Paulo: Conceito Editorial, 2011.
Id. – C.E. Vieira, *Limites na educação: sob a perspectiva da doutrina da proteção integral, do Estatuto da Criança e do Adolescente e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, Florianópolis: OAB editora, 2006.
Id., *Os direitos da criança e do adolescente.* São Paulo: LTr, 1999.
Id. – F. Da Silva Lima, *Os direitos da criança e do adolescente: a necessária efetivação dos direitos fundamentais*, Coleção Pensando o Direito no século XXI. Vol. 5. Florianópolis/Capes.2012. *http://funjab.ufsc.br/wp/wp-content/uploads/2012/09/VD-Direito-da-Crianca-18-09-2012.pdf*
Id. – A.V. Custòdio, *Trabalho infantil doméstico no Brasil*, São Paulo: Editora Saraiva: 2013.
Id. – M.M. Moraes da Costa, *Violência Doméstica: quando a vítima é criança ou adolescente – uma leitura interdisciplinar*, Florianópolis: OAB/SC Editora, 2006.

## Sites consultados

*Http://escoladafamilia.fde.sp.gov.br/v2/Arquivos/pesquisa-bullying_escolar_no_brasil.pdf*. Acesso em 18 de junho de 2012.
*Http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/2506935/apelacao-civel-apc-20060310083312-df-tjdf*. Acesso em 26 de junho de 2012.
*Http://www.plan.org.br/publicacoes/download/aprender_sem_medo_setembro2008_resumo.pdf*. Acesso em 18 de junho de 2012.
*Http://portal.mp.sc.gov.br/portal/webforms/Interna.aspx?campo=559&secao_id=7*. Acesso em 16 de junho de 2012.
*Http://portaltj.tjrj.jus.br/documents/10136/31308/bullying.pdf*. Acesso em 28 de junho de 2011.
*Http://www1.tjrs.jus.br/busca/?tb=jurisnova*. Acesso em 29 agosto de 2011.
*Http://blogdodesabafodemae.blogspot.com/2007/06/as-implicaes-de-uma-educao-permissiva.html*. Acesso em 26 de ago 2011.

DANIELA RICHTER, MSC.
Professora de Direito Constitucional e de Direito da Criança e do Adolescente da UNISC, UNIFRA e da FAMES
*danielarichter@ibest.com.br.*

JOSIANE R. P. VERONESE, PHD
Professora Titular de Direito da Criança e do Adolescente, da Universidade Federal de Santa Catarina
*jpetryve@uol.com.br*



# O JUÍZO POLÍTICO DA HANNAH ARENDT APLICADO À FRATERNIDADE

*di*
*ALEXANDRE JOSÉ COSTA LIMA*

*This article looks at the application of the concept of political justice elaborated by Hannah Arendt, on the basis of the aesthetic judgement of Kant. This concept of political judgement, originally devised by Arendt in view of ethical and political resistance in dark times, can also be used, this article argues, to develop broad visions and critical autonomy in the 21st century. A vast and fertile field of application would be that of the principle of fraternity, linking the field of law with that of intercultural studies.*

*Assim, senhor Nicetas", disse Baudolino, "quando eu não era vítima das tentações deste mundo, dedicava minhas noites a imaginar outros mundos. Um pouco com a ajuda do vinho e outro tanto do mel verde. Não há nada melhor do que imaginar outros mundos", disse, "para esquecer o quanto é doloroso este em que vivemos. Pelo menos eu pensava assim naquele momento. Ainda não compreendera que, imaginando outros mundos, acabamos por mudar também este nosso.*

U. Eco

## 1. Um uso diferente de uso para o juízo político

No presente artigo, o princípio da fraternidade será estudado como uma ideia regulativa no sentido kantiano, capaz de oferecer as bases para uma esperança racional dirigida à criação de um mundo justo, delineado pelas visões imaginativas compatíveis com os postulados daquele princípio esquecido. Estuda, também, o juízo político, uma contribuição paradigmática de Hannah Arendt para o pensamento político contemporâneo e cuja proposta original de uso referia-se aos momentos de exceção, às emergências políticas provocadas pelos regimes totalitários, as situações de ruptura com as tradições éticas e políticas civilizadas.

Um novo uso do juízo político seria uma espécie de retomada crítica do pensamento político, adaptando-o ao século XXI, caracterizado pela violência, pobreza, ameaça nuclear e ambiental, terrorismo, limpeza étnica e fundamentalismos e oferecendo, certamente, elementos basilares para se pensar a fraternidade política. Kant e Hannah Arendt são os nossos dois principais interlocutores nessa tentativa de compreender a justiça política como a efetivação da finalidade política entrelaçada com a finalidade ética; lidaremos também com as teses jurídico-políticas de autores como Amartya Sen. Consagrados estudiosos da fraternidade, como Baggio, também contribuem direta ou indiretamente no tratamento da questão.

Inspirada na Ética, uma filosofia política deve refletir sobre como proceder para enfrentar questões relativas à melhoria da justiça e à remoção da injustiça e, para tanto, ela poderia seguir alguns caminhos: ou refletir sobre as características das sociedades perfeitamente justas, como o fazem várias teorias da justiça da filosofia política contemporânea (a de Ralws, p.ex.) ou então tentar desenvolver uma argumentação racional que inclua diferentes modos de julgar que reduzam a injustiça e promovam a justiça.

Finnis (2012: 01) entende que a Ética é um empreendimento teórico/ prático, no qual se tenta compreender, na esfera das ações, quais os bens reais e verdadeiros alcançáveis, de modo a permitir a nossa participação nesses bens. Realizar a Ética é atentar para os elementos da experiência que tornam os bens humanos racionais e razoáveis. Uma Ética correta e adequada leva o sujeito a questionar e a refletir, de modo a tornar-se capaz de agir.

Conceitos importantes como os de ideia regulativa, mentalidade alargada, imaginação, juízo político, natalidade, capacidades e justiça comparada interagirão para tentar oferecer ao leitor uma visão sinóptica diferente dos elementos essenciais de

uma teoria da justiça contemporânea não-transcendentalista e intimamente associada ao princípio da Revolução Francesa até agora esquecido: o da fraternidade política.

Antonio Maria Baggio, da Universidade Sophia, chama a atenção sobre a fraternidade como um princípio regulador dos outros dois do tríptico (liberdade e igualdade) e considera a fraternidade como uma virtude que transcende o religioso para tornar-se universal, cosmopolita e afirma que a *Paidéia* do século XXI deveria abranger a fraternidade como um elemento na educação do cidadão. Segundo Baggio,

> desde este punto de vista – de la no renuncia a construir una sociedad verdaderamente humana – se abre camino la idea de que vivimos una especie de "déficit" de la reflexión política, que luego se manifiesta también en la praxis y que puede ser colmado solo a través de la plena recuperación – en la praxis y en el pensamiento político – del principio de fraternidad (2009: 14).

Quando fala em princípio regulador, ele, de certa forma, enuncia o tema do nosso artigo: o juízo político como uma critério auxiliar na efetivação da fraternidade. Quando fala em recuperação daquele princípio, o filósofo italiano aponta para um horizonte de superação da racionalidade "racionalizadora" em favor de uma nova inteligência capaz de interiorizar novas "normas antropo-éticas", baseadas na compreensão, solidariedade e compaixão.

## 2. Kant: juízo, imaginação e progresso moral

Kant desenvolveu três grandes concepções de natureza: a mecânico/causal, a suprassensível e a orgânica. Na *Crítica da Razão Pura*, ele desenvolveu uma concepção de natureza como o conjunto do conhecimento que nos é possibilitado através do entendimento, configurando o aspecto mecânico/causal. Na segunda *Crítica*, Kant propôs a ideia de uma natureza que, ao mesmo tempo em que transcende a nossa sensibilidade, aponta para o terreno da liberdade e da autonomia e é fruto de uma razão que cria suas as próprias leis. Finalmente, na *Crítica do Juízo*, ele tratou da natureza orgânica, a qual é, simultaneamente, causa e efeito de si mesma e que se nos torna acessível mediante o entendimento intuitivo. As três concepções são igualmente legítimas e não se excluem; ao contrário, complementam-se. Segundo Schütz, cada uma das três *Críticas* está orientada para a análise de uma determinada classe de juízo: o teórico na *Crítica da Razão Pura*, o prático na *Crítica da Razão Prática* e estético/teleológico na *Crítica do Juízo* (Schütz: 2009: 238).

A primeira concepção de natureza – a *mecânico/causal* – ou seja, regrada pela objetividade causal, é conhecida mediante a matematização do conhecimento, a grande novidade da ciência moderna. Leis objetivas e matematizáveis permitem fazer previsões, o que fundamenta a tecnologia e as ideologias do homem como senhor da natureza. Para Kant, a regra da causalidade natural determina que *aquilo que começa a ser* supõe algo que o antecede, segundo condições objetivas que não extrapolam o que está previamente dado. Trata-se do *determinismo*, no qual cada subsequente estado do mundo é determinado, de um modo único, pelo estado precedente. Obviamente, toda ação é produzida por um agente, mas,

no mundo determinístico, ao ignorar-se o agente, elimina-se o lugar da liberdade e só se pode falar de ações como *eventos*. Aqui, não há lugar para objetivos ou finalidades, na medida em que processos mecânicos são determinados por causas encontráveis no passado. Para o determinismo, é inaceitável a ideia de que algo não existente (um estado futuro) possa influenciar o presente.

Sendo assim, na ciência, os juízos determinantes bastam para descrever a causalidade e o determinismo presentes no mundo natural, porque, na aplicação da regra a qualquer caso particular, esse tipo de juízo confere à experiência o valor de verdade que consiste na objetividade[1]. Juízos determinantes são juízos lógicos, trabalhados tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Crítica da Razão Prática*. Neles, procede-se de cima para baixo, da regra para o fato da experiência.

A filosofia crítica kantiana estabeleceu a distinção entre o *empírico* e o *transcendental*. Segundo Kant, as leis da causalidade fenomênica dizem respeito ao empírico e configuram a legalidade natural característica do entendimento moderno da natureza, ao passo que o *transcendental* é aquilo que torna possível um conhecimento *a priori* e possibilita a constituição das leis empíricas. O transcendental é a condição de experenciabilidade e cognoscibilidade dos objetos, permitindo a produção dos juízos sintéticos *a priori*, que possuem universalidade, necessidade e incremento do conteúdo. Eles versam sobre fenômenos e são possíveis por via da sensibilidade e do intelecto.

O idealismo transcendental de Kant é a doutrina segundo a qual a mente intervém ativamente na elaboração do conhecimento, de modo que o real é o resultado de uma construção. O transcendental constitui, torna possível a existência das leis empíricas da causalidade. O conhecimento teria dois aspectos: 1) a *forma do conhecimento*, na qual o sujeito é *ativo* ao constituir as formas que tornam possível a experiência finita; 2) a *matéria do conhecimento*, que depende do próprio objeto, conformando o aspecto *receptivo* do sujeito. Não se trata da natureza em si, mas apenas da natureza tal como se apresenta na experiência a qual, por sua vez, está submetida às condições necessárias e *a priori*, ditadas por nosso entendimento. A ciência empírico-matemática só pode reunir as impressões dos nossos sentidos conforme as categorias do entendimento, mas, sem jamais obter o acesso à natureza em si mesma.

## 3. A natureza mecânico-casual e o suprassensível

Nessa primeira concepção da natureza, limitada por regras causais e objetivas, os sujeitos orgânicos e livres, como os seres humanos, não podem ser tematizados, porque a liberdade não pode ser pensada no mundo fenomênico. No entanto, aquela primeira concepção de natureza pressuposta pelas ciências empírico-matemáticas é insuficiente e inadequada quando se trata de compreender o homem - ser racional que pode agir independentemente de causas estranhas e segundo leis com origem apenas na autonomia da razão. Ali não há lugar para a ação ética.

1) À exceção da mecânica quântica, que tenta explicar o comportamento imprevisível das partículas subatômicas.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant, então, propõe uma segunda concepção de natureza – a *suprassensível* -, na qual é possível a tematização do ser humano como ser livre e ético, dotado da paradoxal capacidade de interferir no mundo fenomênico, algo incompreensível ao entendimento e às suas categorias *a priori*. A liberdade é a independência da vontade em relação ao mecanismo causal; se, no mundo fenomênico, a liberdade nada explica, na *esfera* moral, no entanto, ela assume pleno sentido e explica tudo. Lei moral, liberdade e razão são sinônimos e a ação, exclusivamente fundada em leis racionais, situa o homem no mundo suprassensível. O homem parece, então, pertencer a dois mundos: ao *primeiro*, enquanto membro do mundo sensível (fenomênico) e ao *segundo*, como cidadão do mundo inteligível (em-si), submetido a leis racionais. Qual seria o nexo possível entre fenômeno e coisa em si, uma vez que a ação moral obedece ao suprassensível e, no entanto, deve inserir-se no sensível para produzir efeitos reais na conduta humana? Como evitar um dualismo insolúvel? Existe apenas um mundo, existe apenas uma razão!

A terceira *Crítica* busca o ponto de união entre o mundo moral e o mundo natural, ao propor o juízo como o elo intermediário entre Entendimento e Razão e capaz de unificar o abismo entre o suprassensível e o mecânico/causal. Já sabemos que Kant dividiu a filosofia em duas partes: a) teórica, cujas leis são ditadas pelos conceitos do entendimento puro aplicadas à Natureza e b) prática, com leis ditadas pelos conceitos da razão pura centrados na liberdade. Além disso, ele reconhecia duas formas de juízo: o determinante, que subsume o particular ao geral, segundo uma regra e o reflexionante, destinado a encontrar o geral no particular.

Determinar é fixar precisamente a natureza ou os limites de um objeto do pensamento: quando se trata de um *conceito*, determinar é especificar as características que o distinguem de outro conceito do mesmo gênero; por outro lado, ao lidar com um *dado objeto*, determiná-lo é assinalar a classe a que pertence. A regra determinante deve ser capaz de abranger um vasto domínio de ações e de acontecimentos presentes, passados e futuros, embora todo conceito fique indeterminado em relação a tudo aquilo que não está contido nele. Dentre todos os predicados possíveis das coisas, somente um deles pode ser adequado a elas, apenas um concretiza a efetividade delas. Na linguagem de Wittgenstein: no espaço lógico, apenas um estado de coisas torna-se fato.

## 4. O orgânico transpõe o abismo

Na *Crítica do Juízo,* o filósofo de Königsberg ofereceu a sua terceira concepção de natureza – a *totalidade orgânica* –, reconhecendo não apenas que as relações causais são insuficientes para explicar o organismo enquanto totalidade, mas que, no orgânico, também se vislumbra uma natureza que se determina a partir de si mesma, como se já tivesse previamente um sentido, uma finalidade. A função da faculdade do juízo seria unir a sensibilidade e a espontaneidade numa possível conexão entre natureza e moral. No juízo reflexionante, a finalidade cumpre a missão de mediar entre natureza e liberdade. Kant nos diz que

> ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de

> liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza, em consequência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade (Kant: 2005: 20).

Para Kant, conhecer é julgar. Julgar, por sua vez, é avaliar a adequação do objeto do juízo a uma determinada regra geral já aceita, dada (juízo determinante). Na tradição lógica até Kant, a definição lógica do juízo implicava dar um predicado a um sujeito (ato predicativo). Na *Crítica do Juízo,* publicada em 1790, Kant inverte essa situação e substitui a ideia de atribuição (ou de predicação) pela de subsunção, na qual o sujeito é obrigado a remontar do particular ao universal. O autor das três *Críticas* inova a Lógica ao apresentar o conceito de juízo *reflexionante*, um tipo de juízo que busca o universal a partir do particular. Ele pensa que o homem é compelido pela *razão* a ascender do particular da natureza para o universal, embora o seu esforço judicativo necessite de um *princípio.* Tal princípio, infelizmente, não poderia ser universal porque senão recairíamos no juízo determinante; caberia, então, ao próprio juízo propor a si mesmo o princípio reflexivo da finalidade da natureza.

Comparável à indução científica, este juízo procede da diversidade particular das leis até um princípio unificador transcendental. Falta-lhe o universal: nada é determinado. Kant classifica os juízos reflexionantes como *estéticos* e *teleológicos*, sendo ambos a matéria-prima da faculdade de julgar. Tanto os fenômenos da natureza organizada quanto os fenômenos da arte humana são remetidos a uma mesma faculdade do espírito (a faculdade de julgar, *Urteilskraft*) e a um mesmo princípio transcendental de apreciação (a conformidade a fins ou teleoformidade, *Zweckmässigkeit*), agora associados.

## 5. Um novo papel para a imaginação em Kant

A associação do julgar e do apreciar representa uma nova perspectiva de Kant em relação ao papel da imaginação e trará consequências benéficas e produtivas para a construção de uma consciência moral e ecológica no homem, tal como o demonstram os trabalhos de Jane Kneller (professora da Universidade do Colorado) e Leonel Ribeiro dos Santos (professor da Universidade de Lisboa). Comentando o papel da imaginação no criticismo kantiano, Kneller (2010: 25) afirma que «a filosofia de Kant é mais bem compreendida como uma tentativa de ampla explicação da natureza (como conhecida pelos seres racionais e tangíveis) e da moral (como praticada por seres racionais) mediadas por uma imaginação reflexiva livre».

Para Kant, a imaginação faz a mediação entre a percepção sensível e os conceitos, entre a sensibilidade e o pensamento. O conhecimento do mundo fe-

nomênico (o conhecimento empírico) torna-se possível pela imaginação, que é uma espécie de poder espontâneo sintético que opera no nível transcendental da consciência e produz "esquemas" que permitirão à mente captar os objetos empíricos. Ao fundir espontaneamente as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) com as categorias puras do entendimento (formas conceituais da mais alta generalidade), a imaginação gera um modelo vazio ou um *esquema* que se torna um objeto empírico em geral.

Os esquemas, por sua vez, são examinados no primeiro capítulo da "Doutrina transcendental da faculdade de julgar" da CRP, quando Kant pergunta como é possível a *subsunção* das intuições aos conceitos. Em primeiro lugar, é necessária uma regra, uma série ou sequência formal constante que assegure a permanência das representações e evite que se tornem uma experiência caleidoscópica e vertiginosa do mundo. Essas formas *a priori* são o fio condutor que, através do agente (o eu), possibilita a passagem entre o visível (o fenômeno) e o invisível (o pensamento racional). O esquema, portanto, proporciona a um conceito a sua imagem. E, por conseguinte, a aplicação das categorias aos fenômenos. *Esquemas,* então, seriam um terceiro termo que faria a mediação entre conceitos diferentes e a intuição, permitindo a aplicação de categorias às aparências. Segundo Kant,

> é claro que precisa haver um terceiro elemento que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e não obstante de um lado *intelectual*, e de outro sensível. Tal representação é o *esquema transcendental* (CRP 172/B177).

Os esquemas dão realidade às categorias, ao mesmo tempo em que restringem o seu âmbito às aparências. Os conceitos, que são meras funções do entendimento, recebem um significado em relação à sensibilidade devido ao funcionamento do esquematismo e dos esquemas. Comparativamente, emitimos muito mais juízos determinantes (juízos pautados por regras) e bem menos juízos reflexionantes.

## 6. Organismo e finalidade

Quando compara mecanismo e organismo, Kant fornece o exemplo do relógio, no qual uma peça causa o movimento da outra, embora não seja geradora da outra, pois um relógio não cria outro relógio. Ele diz que, na verdade, pode-se esperar exatamente o contrário da natureza organizada:

> um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora "*bewegende*"; ele, pelo contrário, possui em si força formadora "*bildende*" e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se, pois, de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo) (Kant: 2005: 217).

Essa causalidade orgânico/sistemática é uma ideia, um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma na experiência, e que não tem qualquer relação com o objeto. A ideia não pode ter uso constitutivo, porque não se refere a objetos da experiência possível, mas tem apenas um uso regulativo, como máxima para orientar o entendimento a respeito da totalidade do saber. A causalidade orgânica formata, modifica, cria, etc. e deve ser observada de um ponto de vista teleológico, ou seja, toda a natureza deve ser ajuizada a partir deste princípio que se torna, de agora em diante, um fio orientador para que se possa observá-la para além dos seus mecanismos cegos.

Já sabemos que o juízo é um termo médio entre o entendimento e a razão. Os juízos estéticos e teleológicos lidam com um objeto, como se ele estivesse constituído de acordo com fins; no juízo *estético*, o objeto aparece como se estivesse especificamente dedicado a nos dar prazer; no juízo *teleológico*, por sua vez, o objeto surge como se estivesse destinado a servir a propósitos humanos. Pode-se dizer apenas que as coisas têm uma finalidade enquanto orgânicas, mas jamais afirmar que elas existam como se fossem o objetivo e a finalidade da natureza: para tanto deveríamos ter o conhecimento do fim último da natureza, uma pretensão que extrapola claramente os limites do conhecimento humano. Segundo Kneller (2010: 38), a filosofia crítica kantiana aponta, simultaneamente, para o reconhecimento *autoconsciente* e *metódico* de duas limitações do conhecimento: a nossa *incapacidade* de conhecer tanto a natureza como a nós mesmos na totalidade e (ao mesmo tempo em que essas limitações ocorrem), o *impulso* natural humano de tentar superá-las.

Observando a simetria e a harmonia das coisas, o homem tende a acreditar que o universo tem um sentido e uma finalidade, os quais evidentemente variam segundo os complexos sistemas de verdade que ele adota quando reflete sobre tais coisas. Quando Richard Dawkins afirma, em *O Relojoeiro Cego,* que «a biologia é o estudo das coisas complexas que dão a impressão de ter um design intencional» (2001: 18), apela exatamente para a faculdade do juízo, a qual almeja obter a completa unidade da experiência, integrando figura e fundo e pressupondo a uniformidade da natureza ou certa finalidade nela[2].

Uma explicação teleológica é aquela que se expressa em termos de fins, o que não significa, necessariamente, atribuir propósitos humanos aos objetos da natureza; na verdade, um juízo teleológico só é possível quando se admite alguma conformidade a um fim. No juízo reflexionante, Kant recusa a conformidade a um fim enquanto princípio *constitutivo* e restringe o seu uso apenas à qualidade de um princípio *regulativo*. Em outras palavras: ao comparar a diversidade da natureza, o observador admite que a natureza não é capaz de nenhuma finalidade real, mas vê-se forçado, por necessidades e aspirações intrínsecas, a arranjar suas experiências particulares dentro de um sistema explicativo. Sendo assim, o juízo teleológico pode e deve realizar a completude sistemática do conhecimento, sem que se recaia, no entanto, no âmbito do *exclusivamente explicativo.*

Leonel Santos afirma que a peculiar ligação entre os domínios estético e teleológico sob um mesmo princípio e uma mesma faculdade permite pontes para

2) Dawkins, como biólogo neodarwinista, rejeita qualquer explicação teleológica.

a experiência moral e religiosa, com notáveis consequências, sobretudo no modo de entender a natureza e a relação do homem com ela (Santos: 2006: 10). A teleologia só desempenha um papel heurístico na classe dos seres naturais orgânicos e surge como um princípio investigativo que outorga a prioridade do biológico sobre o mecânico, na medida em que o mecanicismo só ensina como se produzem os processos orgânicos, mas não a sua finalidade. De toda forma, a finalidade objetiva e interna do ser vivo não pode ser observada empiricamente, mas é algo que o juízo reflexionante acresce à observação.

Ao reconhecer a finalidade última da natureza como uma esfera inacessível ao conhecimento, o homem é convidado a assumir, diante dela como um todo, uma postura de cautela e de humildade. Afirmar a natureza como portadora de fins é tentar compreender a relação privilegiada do organismo com o mecanismo, imaginando-se toda a natureza como um sistema orgânico que, não obstante, faz uso de mecanismos para atingir os seus fins.

## 7. História e juízo teleológico

Ora, além da biologia, Kant encontra outro campo fértil no qual o papel regulativo da ideia tem importância central: a História. Para Kant, a História pode ser abordada a partir de dois pontos de vista: do ponto de vista dos acontecimentos concretos, ele propõe o conceito de *Historie*, a história empírica e disciplina do entendimento; o segundo conceito proposto, a *Geschichte,* seria o discurso sobre o sentido necessário da história. Cabe ao filósofo investigar esta última por representar um interesse do homem enquanto ser racional prático. Höffe (1986: 228) escreve que, para Kant,

> siendo la historia um sistema de acontecimientos externos, no es posible que su sentido último resida en un progreso "interior", en un desarrollo de la conciencia moral. Sólo cabe esperar el progreso de la dimensión exterior, en el estabelecimiento de relaciones jurídicas a la luz de la razón práctica pura. La creación de Estados de derecho y su convivencia en una comunidad pacífica universal es la tarea suprema: la meta última da la humanidad.

A pergunta sobre a História como algo racional e dotado de sentido deve ser articulada com a crítica transcendental da Razão. Responder à terceira pergunta kantiana "o que posso esperar?" implica a dimensão do futuro, num tempo que é *práxis* e não, como na Estética Transcendental, uma das puras formas da sensibilidade.

A terceira pergunta traz a dimensão do futuro: o sentido da vida humana. Na Estética Transcendental analisa-se o tempo como forma de intuição exclusivamente geométrica (pura e aplicada), sem a dimensão histórica da *práxis* (a tarefa de estabelecer um nexo entre a natureza e a moral). Kant, no entanto, vê a História como progresso jurídico, versando sobre a possibilidade daquilo que deve ser tornar-se realidade. Na filosofia da história kantiana, o reino dos fins é uma ideia representada, no plano da finalidade ética, pelo soberano bem e, no plano da finalidade política, pela sociedade justa.

Kant diz, na *Fundamentação da Metafísica dos* Costumes, que "o reino dos fins seria a ligação sistemática, por meio de leis comuns, tanto de diversos seres racionais enquanto fins em si como também dos próprios fins que cada ser racional se dê". Não se trata de uma pluralidade de indivíduos isolados, mas sim de uma totalidade sistemática e unificadora, capaz de incluir os próprios fins de cada um deles. Caberia ao Direito harmonizar as pretensões conflitantes daqueles sujeitos.

Agora, o juízo teleológico surge como uma *postulação prática*, como o conjunto das condições necessárias para a obediência de um ser finito à lei moral que determina a sua vontade. A postulação estabelece o respeito reverente à lei, bem como realiza um chamamento à sua concretização. Anuncia-se aqui um *mundus intelligibilis*: um mundo composto apenas de vontades unificadas que agem autonomamente, isto é, que obedecem somente às leis que elas próprias instituíram.

Ora, uma *postulação prática* possui um forte apelo moral, embora, paradoxalmente, não se possa encontrar um modelo no mundo sensível que consiga, simultaneamente, fundamentar as suas pretensões práticas e gerar qualquer garantia teórica. Os objetos *postulados praticamente* não gozam do mesmo modo de certeza dos objetos *postulados teoricamente*. Isso, porém, não torna aqueles inválidos e dispensáveis; ao contrário, os objetos postulados praticamente desfrutam de um *status* próprio e até mesmo paradoxal. Segundo Lebrun (2004: 81), a ideia do reino dos fins

> è simplesmente o conceito de um objeto que eu coloco como *realizável* – o que significa que a realidade objetiva que, espontaneamente (enquanto sujeito autônomo), eu confiro a esse "mundo" somente tem sentido nos sulcos do *ato* que visa tal mundo como realizável. O "mundo inteligível" não passa do horizonte de um ato – não é, absolutamente, algo que se ofereça a qualquer tipo de contemplação.

A tarefa de realizar o reino dos fins é muito árdua: primeiramente, embora o progresso moral seja algo que só se realiza plenamente na espécie, cabe ao indivíduo assumir esse fardo, quer dizer, esforçar-se por algo que ele próprio não poderá gozar totalmente; em segundo lugar, a tarefa não pode ser uma hipótese, pois isso esvaziaria tanto o sentido do dever moral quanto o sentido da autonomia.

Vale notar que a tarefa de efetivar o reino dos fins contrapõem-se, firmemente, às teorias contemporâneas da escolha racional, as quais, segundo Amartya Sen, sendo muito populares na economia, no direito e na política, afirmam que

> a marca "teoria da escolha racional", ou TER, para abreviar, caracteriza a racionalidade da escolha simplesmente como a maximização inteligente do autointeresse. Nessa abordagem, de certa forma supõe-se que as pessoas deixam de ser racionais se não buscam inteligentemente apenas o seu próprio "autointeresse, sem tomar conhecimento de qualquer outra coisa (exceto se esse "algo a mais" puder – direta ou indiretamente – facilitar a promoção do seu autointeresse) (Sen: 2011: 212).

Mas, na tarefa de efetivar o reino dos fins, segundo Lebrun, não existe *happy end*, uma epifania que revelasse o sentido último da ação individual; tampouco é pos-

sível levar a autonomia a depender do fato de que os outros ajam em concerto comigo. A confiança no reino dos fins tanto funda a moralidade - entendida como o *projeto de agir* sob a ideia da autonomia – quanto torna *militante* a postulação prática.

## 8. Conhecer, agir e construir

Para Kant, do ponto de vista do *indivíduo*, aquela árdua tarefa funda-se no *dever*, tal como expresso no Imperativo Categórico, em suas três formulações. "Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, através da tua vontade, uma lei universal da natureza" é a primeira delas. Segundo Rawls, (2005: 192) «o imperativo categórico, sendo um imperativo, dirige-se apenas àqueles seres razoáveis que, por serem finitos e imbuídos de necessidades, experimentam a lei moral como uma restrição».

A segunda formulação é a seguinte: "age de tal modo que sempre trates a humanidade, tanto em tua própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, jamais como um meio, mas sempre ao mesmo tempo, como um fim". Em relação a isso, Rawls (2005: 224) dirá que, aqui, o termo "humanidade" possui duas interpretações: uma *negativa* e que constitui os limites contra os quais não devemos agir (contra os seres razoáveis e racionais possuidores de humanidade); outra *positiva*, porque os fins obrigatórios estão intimamente ligados ao bem das pessoas (cultivo de sua perfeição moral e natural e realização de sua felicidade apropriada, segundo fins permissíveis).

A terceira e última formulação diz: "age como se tuas máximas tivessem que servir ao mesmo tempo como uma lei universal (para todas as pessoas razoáveis e racionais)". Esse é o ponto de vista do agente autônomo que legisla as exigências morais, não simplesmente como sujeito à lei moral, mas como legislador da lei moral pública de um possível reino dos fins. De toda forma, «nossas máximas não devem sujeitar os outros a propósitos que não concordem com uma lei que eles possam endossar como algo coerente com a sua humanidade» (Rawls: 2005: 235).

O dever fará o sujeito conduzir-se segundo as máximas da liberdade como se estas fossem leis da natureza, tal como o propõe a terceira formulação. O suposto paradoxo da obediência irrestrita ao dever desfaz-se quando se compreende, segundo Lebrun (2004: 78) que, «reinterpretada à luz da autonomia, a obediência à Lei suscitará o *desenvolvimento de um projeto*: agir por dever será, também, pretender *realizar alguma coisa*».

Nesse ponto, pode-se recorrer a um conceito atual da ciência da complexidade: o *bootstrap principle*, a tese de que a expressão de uma teoria afeta o seu conteúdo e o seu significado e vice-versa. Na verdade, *bootstrap* significa "alça de bota", um pequeno laço costurado na parta traseira ou lateral de uma bota para auxiliar no seu calçamento. Na cibernética, significa "promover ou desenvolver algo através de iniciativa própria, com um mínimo de auxílio externo"[3]. Se agir

3) Esse termo refere-se à célebre história do barão de Munchausen que, entre suas façanhas, contava ter, certa vez, caído num imenso buraco e escapado sem ajuda alheia, puxando apenas as alças de suas botas.

implica efetivar a teoria, transformando-a continuamente, sem, contudo, perder os níveis ótimos de resultados que o processo de adaptação demanda da ação bem-sucedida, então uma teoria ética que adotasse tal compreensão exibiria a flexibilidade necessária para abranger a dura e solitária tarefa de concretizar o reino dos fins.

Com essa tese, afastamos a objeção de que o reino dos fins configuraria o incognoscível, um além indecifrável e sinônimo de "impossível" ou de "irrealizável"; ao contrário, na medida em que tenho a consciência imediata de que ajo e do que faço nesse agir, eu, na verdade, conheço algo porque o faço. O *mundus intelligibillis* é realizável na medida em que o sujeito torna militante a sua *postulação prática*.

Do ponto de vista da *espécie*, Kant afirma que a natureza, para concretizar as suas finalidades, recorreu a um artifício, a uma propensão que ele chama de *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) e que contrapõe, ao instinto de sociedade em cada um de nós, uma tendência ao isolamento, o que leva o homem, por um lado, à associação ao outro, mas, por outro lado, à perseguição dos seus interesses egoístas. O processo histórico desencadeia-se, portanto, a partir dessa alteridade dialética, pela qual cada um procurará desenvolver os talentos com os quais enfrentará a resistência alheia, agindo, ora de modo cooperativo, ora de modo interesseiro.

Na nona e última proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant escreve que «uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza» (2003: 19). Para o observador imparcial (o filósofo da História), as guerras, os conflitos e os choques de culturas e de religiões são o motor que leva os indivíduos a concretizarem a ideia do aperfeiçoamento racional da humanidade, mesmo que não tenham consciência disso. Kant, de certa forma, admite que os indivíduos são forçados a moralizar-se, mesmo a *contragosto*.

Esse desenho teleológico, evidentemente, não é accessível ao agente histórico, habituado à desordem das sequências causais da história fenomênica, mas revela-se ao observador que reflita sobre a natureza suprassensível e que ali enxergue o desenvolvimento de um plano sistemático, uma história *pragmática* da espécie que ilumine a passagem do sensível ao suprassensível. O seu olhar para trás reforça a confiança no compromisso militante para com a postulação do progresso moral.

E, quando se substitui o curso do mundo considerado como fenômeno pelo mundo como objeto em si, então a secreta finalidade da ordem do mundo, revelada no juízo teleológico, desenha um saber histórico/moral que, no dizer de Lebrun, «*faz engendrar uma "teoria"*» (2003: 95). Ainda segundo Lebrun, tal saber, com a passagem das gerações, transforma *o que acontece* na natureza humana naquilo que, sistematicamente, ajusta-se *ao que deve acontecer*.

A postulação requerida pela prática converteu-se num saber assintótico, cuja efetivação assemelha-se a uma linha que se aproxima indefinidamente de uma curva sem jamais cortá-la, mesmo que se suponham ambas prolongadas ao infinito, com uma distância menor que toda quantidade finita determinada.

Para Lebrun (2003: 97), tal é o destino da nobre ideia da história da humanidade como progresso moral: ainda que não passe de uma simili-teoria, a ideia de história é um tema ideológico e, não obstante, dotado de um valor parateórico. E como tema ideológico convertido em postulação prática, a ideia kantiana de história, devido ao seu fundamento crítico, resulta da juntura da *exigência prática* da razão pura e do *interdito lançado sobre a especulação* (Lebrun: 2003: 105).

Nesse momento, já é possível entender porque o princípio da fraternidade pode ser tratado como uma ideia regulativa do tipo kantiano: tanto a filosofia política do pensador de Koenisgberg quanto a filosofia da fraternidade política postulam a irresistível ascensão da humanidade rumo à comunidade dos sujeitos racionais, livres e autônomos.

A ideia do aperfeiçoamento moral da humanidade é o mais poderoso auxiliar da efetivação desses valores e não uma suposição mística, o sonho de um vidente ou um delírio de Baudolino. Trata-se de uma reflexão que não apenas investiga e articula as três naturezas (mecânica, suprassensível e orgânica), mas que igualmente projeta uma teleologia do gênero humano e exige de cada sujeito um compromisso consigo mesmo e com o outro: persistir no esforço do reconhecimento recíproco e no respeito à dignidade de cada pessoa.

## 9. Hannah Arendt a moldura de uma existência cosmopolita

Quando lida com o juízo reflexionante estético kantiano, Arendt tem em mente, como diz Bethânia Assi (2012: 63), o cultivo, o exercício (áskesis) de liberação das condições, circunstâncias e interesses meramente privados em favor do cultivo de um *ethos* comunal. Seria o pressuposto de que todos os habitantes da Terra gozam de igualdade, o que desenharia o quadro de uma cidade do universo, de uma cidade cósmica. A igualdade entre homens e mulheres – entre todas as pessoas – é um artifício que requer o cultivo de uma sociabilidade, um exercício de humanidade que Arendt vê como perfeitamente possível porque a natureza humana é ontologicamente constituída de forma relacional. E tanto ela quanto Kant incitam a imaginação na direção de um futuro da espécie que supere os limites do presente e forneça esperanças de atingir, passo a passo, formas de convívio cada vez menos brutais e cada vez mais fraternas.

A extraordinária beleza dessa existência cosmopolita *possível* consiste na consciência de sua fragilidade: o futuro não é garantido, mas pode ser projetado. Já em À Paz Perpétua, Kant propõe um esboço, um plano sempre modificável e que só se torna visível de modo muito incerto, o que significa que ainda não se atingiu a plenitude do quadro. O filósofo de Koenigsberg adota uma certeza: o mundo deve abandonar o estado de natureza e concretizar uma história cosmopolita, o homem deve emancipar-se de sua animalidade e a sociedade civil deverá seguir um pacto político e republicano. Para tanto, a natureza, para atingir seus fins, recorrerá a artifícios como a *insociável sociabilidade,* mesmo que isso seja apenas uma hipótese da *postulação prática.* Esse jogo astucioso da natureza será gradativamente captado pelos homens na medida em que agirem racionalmente. Como já vimos, a fraternidade política – o ápice do cone – representa um instante

superior da humanidade, dependente de uma autorregulagem política cuja revelação da mecânica correta do progresso moral fomentará as esperanças de uma vida nova.

Enquanto Kant funda as suas expectativas num elemento suprassensível, a fenomenóloga Hannah Arendt, por sua vez, funda a sua esperança no espaço de aparência cuja base é a comunalidade. O "estar entre os outros" não se reduz a habitar um agrupamento denso de indivíduos, senão estar em um mundo onde cada um pode, finalmente, mostrar quem ele (ela) é, sem a falsificação de sua imagem. Tal é a constituição da liberdade em Arendt: por um lado, aparecer e agir em público significa poder falar entre os iguais, superando a indiferença e, por outro, ser escutado como alguém que tem algo importante a dizer. "Estar entre os homens" quer dizer: atuar num mundo na companhia dos demais e no qual a imprevisibilidade – um aspecto insuperável da ação – desempenha um papel essencial.

Mas a vida humana coletiva é projeto e não é dada a priori. A História já nos ensinou, dolorosamente, que cada geração ou melhora ou piora esse projeto, conforme o seu gosto e a sua espiritualidade. A vontade livre e informada amplia os limites do projeto, ao passo que a vontade heterônoma e opaca compromete a transparência das propostas da Razão. Portanto, não há garantias de que o quadro da existência cosmopolita atingirá a sua plenitude, embora a *sociabilidade*, fundada na dignidade ontognoseológica do mundo das aparências (a mesma da política), configure uma propriedade que pertence ao ser humano e viabiliza o *ethos* da comunalidade.

Para tentar compreender a transformação do juízo reflexionante estético de Kant em juízo político, feita por Hannah Arendt, é necessário relembrar, rapidamente, os usos da indução e da dedução pela faculdade do juízo. Das deduções, é possível extrair conclusões apodíticas, indubitáveis e que remetem ao conceito de necessidade; as induções, ao contrário, são sempre falíveis, dado que estão associadas ao acaso. Tanto o acaso quanto a necessidade são tentativas de *descrever o mundo* (produzi-lo), sabendo-se, por outro lado, que a falibilidade da indução gera desconforto ao agente, na medida em que implica certo quociente de imprevisibilidade da ação.

Muitas vezes, o agente encontra situações novas, inesperadas, imprevisíveis. Diante delas, ele não dispõe de princípios e de regras gerais que determinem, antecipadamente, o significado do contexto. Nesse momento, "julgar" adquire um significado diferente: abandona-se a regra determinante e adota-se um novo modo de operar reflexivo, pelo qual a capacidade de julgar desenvolve uma autonomia e espontaneidade que lhe permitem abordar o objeto em sua particularidade. Inverte-se a equação: em vez de submeter, inicialmente, o particular ao universal, a reflexão busca o universal que corresponda àquele particular. Para Arendt (2001:250),

> ainda que tenhamos perdido os padrões de medida e as regras que permitem a inclusão do caso particular numa ordem geral, um ser cuja essência é o começo pode ser portador de origem suficiente para compreender sem categorias preconcebidas e ajuizar sem as regras consuetudinárias que constituem a moralidade.

## 10. A tarefa de buscar um sentido

De certa forma, pensar é estar vivo, isto é, o fato de estar vivo já nos remete ao filosofar, quando então trafegamos por terrenos movediços, sem contar com as muletas do entendimento ("o pensamento sem amparos"). Aqui a razão, na busca do sentido, divaga e lida com questões irrespondíveis pelo senso comum. A realidade desvelada só adquire a consistência natural de mundo – ainda que no seu contexto evasivo – quando ocorre a tríplice comunhão mencionada por Arendt (2002: 40)

> em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentido, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a sensação de realidade.

Não obstante, a possibilidade de avaliar cada nova experiência concreta e singular usando a referência indeterminada do sentido significa que o pensamento, quando julga, encontra-se sozinho face ao acontecimento e deve ele próprio formar a regra geral que revelará o sentido particular desse acontecimento. É uma recuperação do singular, um *estar-aí no mundo*. Ela ainda afirma que

> esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana de discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar (Arendt: 2002: 31).

Sendo assim, quando procuramos justificar o conjunto de princípios e de regras gerais que fundamentam os nossos juízos morais e políticos, somos, às vezes, confrontados com situações inéditas e perturbadoras que põem em risco a eficiência das regras morais aceitas no nosso mundo comum.

## 11. Totalitarismo e inversão de valores

Ao interessar-se pela dimensão política da faculdade de julgar, Arendt concluiu que a mera posse daquelas regras não teria sido suficiente para evitar o colapso de princípios morais que antes se mostravam sólidos, fato exemplificado pelas experiências políticas específicas do século XX. Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt estudou dois exemplos de totalitarismo: o *nazismo*, cujo ordenamento jurídico positivo fundava-se em supostas Leis gerais do desenvolvimento da Natureza e reduzia a História ao confronto evolutivo entre raças e o *estalinismo*, o qual compreendia a História exclusivamente em termos da dinâmica evolutiva da luta

de classes. Ela mostrou que ambos destruíram os paradigmas de conduta humana tradicionalmente reconhecidos e adotaram, em seu lugar, regras morais absurdas, associadas a uma inédita inversão de valores.

Dessa forma, a derrocada de um conjunto de valores cuja validade parecia, até então, inquestionável para qualquer pessoa sensata, representou uma ruptura com os valores morais. O Estado totalitário tornou os seres humanos supérfluos quando adotou critérios de punição inteiramente desproporcionais; a imputabilidade, por exemplo, ancorou-se em paradigmas inaceitáveis de culpa e de inocência definidos a partir da certidão de nascimento dos seus adversários (nascer em determinada classe ou raça "certa" ou "errada" justificaria a perseguição, a prisão e o assassinato daquelas pessoas). Se o nexo causal entre ato e consequência se dissolve, então não há mais inocência objetiva: qualquer um pode ser culpado de qualquer coisa, basta o arbítrio do agente estatal para decidir. Desaparece também o critério tradicional de justiça distributiva: "dar a cada um o que lhe cabe", substituído pelas distribuição não-equitativa de bens e de situações. Também o instituto da promessa (a capacidade de controlar, agora, expectativas futuras de comportamento) perdeu o sentido. Em suma: vários dos critérios comumente aceitos como elementos indispensáveis ao Direito, enquanto instância de estabilização da conduta humana, foram corrompidos ideologia totalitária.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt argumenta que o processo totalitário de fragmentação do homem[4] foi exemplarmente ilustrado pelo que aconteceu ao prisioneiro dos campos de concentração: iniciado com a destruição da sua "pessoa jurídica" (perda da nacionalidade, dos direitos civis e da cidadania), esse processo foi aprofundado com a dissolução da "pessoa moral" (impossibilitando qualquer solidariedade e submetendo toda conduta ao acaso) e, por fim, atingiu o ponto máximo na tentativa de destruição da "pessoa psíquica", vedando-lhe o direito à intimidade (poder escutar a si mesmo). Reduzido a um mero feixe de reações, sem espontaneidade, sem interioridade e sem iniciativa, o homem, um animal movido pelo esforço do sentido, vê-se mergulhado num ambiente marcado pela imprevisibilidade e pela completa ausência de regularidade causal[5].

Segundo Celso Lafer (1997: 55), a constatação central do primeiro estágio da faculdade política do julgar mostraria que o totalitarismo estilhaçou as categorias políticas, morais e jurídicas tradicionais. Até mesmo classificações importantes como as distinções entre governos legais e ilegais perderam eficácia heurística, como assinala André Duarte (2006: 2), na medida em que «o totalitarismo não deixa de pautar sua ação pelas leis que promulga, isto é, não pretende governar para além dos limites da lei».

A lógica totalitária possui, segundo Arendt, as características da *coerência* e da *completude*. A coerência interna de um sistema formal exige a existência de um mundo *imaginável* qualquer cujas regras constitutivas sejam compatíveis com

**4)** Infelizmente, uma análise detalhada desse processo escapa ao escopo e aos limites do presente artigo.

**5)** A ausência de sistema ou de qualquer regularidade minimamente cognoscível inviabilizaria o mundo moral kantiano, na medida em que a previsibilidade do mundo mecânico-causal possibilita a interferência do noumênico (a liberdade) no fenomênico, constituindo, assim, um sentido para a existência do orgânico.

o formalismo proposto; no que toca a coerência *externa* do sistema formal, seria necessária a correspondência isomórfica com o mundo *exterior*. A propriedade matemática da *coerência* exige que "todo teorema, uma vez interpretado, resulte verdadeiro (em algum mundo imaginável); a propriedade da *completude*, por sua vez, afirma que "toda afirmação verdadeira é produzida pelo sistema".

Ora, se ambas as características são desejáveis na axiomática, no mundo dos negócios humanos elas conduzem à *mentalidade estreita* ou à *idiotia*. Em um plano onde os seres humanos compartilham uma faculdade de juízo que lhes permite formar opiniões razoáveis acerca do mundo da ação humana – o mundo político, por exemplo, no qual a incerteza e a probabilidade desempenham um papel essencial – fica claro que, na política, nenhum sistema axiomático poderia desempenhar um papel judicativo, sob pena de provocar um desastre completo naquela comunidade: a falência da democracia e a implantação do fanatismo.

A idiotia implica devoção cega por ideias ou crenças que independem de confirmação empírica; muitas vezes, o idiota deturpa os fatos para tentar salvar a coerência interna do seu sistema de crenças. Basta que os valores ou as ações conformem-se às verdades "reveladas" e o fanático estará à vontade para agir.

Para Arendt, no entanto, a opinião demanda julgamento, o que pressupõe a presença dos outros, porque sempre *aparecemos* como um cidadão entre cidadãos (Assy: 2012: 55). Isso implica uma forma pública de vida associada ao cultivo dos sentimentos públicos resultante do nosso compromisso com a comunidade. A despeito da inexistência de recompensas no âmbito da esfera privada, o sentimento público propicia uma espécie de "felicidade pública".

O segundo estágio da faculdade política do julgar, ainda conforme Lafer, retoma o pensamento crítico, examinando a condição jurídico-política do mundo comum, da qual a pluralidade e a diversidade constituem os elementos centrais. Esses dois elementos remetem à criatividade do novo, expressa no exercício da liberdade e no fenômeno da natalidade.

## 12. Natalidade e política em Arendt

Diferentemente da tradição da filosofia ocidental que, desde o *Fédon* de Platão, defende a tese de que filosofar é meditar sobre a morte, Hannah Arendt desenvolveu uma filosofia da natalidade. O homem chega ao mundo através do nascimento. Segundo ela,

> estar vivo significa viver em um mundo que precede à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer – à medida em que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte (2000: 18).

Para ela, a natalidade, ao lado da pluralidade, caracteriza a ação humana, quando introduz no mundo uma novidade radical: o recém-nascido. Pertencer ao mundo humano significa ser uma entidade singular e efêmera, datada no tempo

e circunscrita a um espaço. Em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, sua tese de doutoramento, Arendt escreve que

> o que é criado tem a estrutura do devir, do ter-se tornado (*fieri*) e, portanto, do perecível. Tudo o que é criatura provém do ainda-não e corre para o já-não. Provinda de um ainda-não, a criatura, na medida em se põe à procura do seu próprio ser, torna explícita, pela questão do antes, a relação retrospectiva com a sua própria origem a partir dessa relação prévia. Caminhando para um já-não, ela relaciona-se antecipadamente com a morte (*refert ad finem*). A vida desenrola-se no mundo do ainda-não para o já-não (Arendt: 1997: 84).

O texto certamente quer dizer que a vida, entendida como o intervalo de tempo entre um começo e um fim, necessita de uma história reconhecível capaz de fundar uma biografia, ao passo que o mundo – cuja duração excede os limites da vida individual e, não obstante, fornece um fundo sobre o qual a vida pode desenvolver a sua linearidade – representa algo para além do puro escoamento passado/presente/futuro: a duração do mundo implica o artificial trazido à natureza pelo homem, a saber, os objetos criados e dotados de consistência, estabilidade e permanência.

Arendt afirma que cada nascimento é um hiato na cadeia causal da realidade, isto é, inaugura a capacidade que têm os seres humanos de realizar algo, tornando-os portadores de iniciativas e de sentido. Em *A Condição Humana,* Arendt afirma que

> o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável (Arendt: 2003: 191).

Nascer é estar em processo de chegar a ser e a questão do *ser alguém* associa as dimensões do nascer biológico ao nascer biográfico. A natalidade é a passagem e ponto de conexão entre a vida biológica (*zoé*) e a vida biográfica (*bios*). O nascido articula a sua identidade, do nascimento à morte, em uma cadeia de ações e de novidades. Essas capacidades de ação pressupõem a pluralidade: todo nascido toma contato com as regras que sustentam o incessante jogo de promessas mútuas do mundo, a interminável criação de expectativas que caracterizam o mundo moral e o Direito. Os romanos já enfatizavam que viver é "estar entre os homens". Sendo assim, cada um deve assumir um *quem* portador de iniciativas e de sentido, estando ele mesmo inscrito na *pluralidade* e sendo parte da *heterogeneidade* característica do humano.

A compreensão funda essa dimensão existencial e, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. A compreensão é uma atividade interminável, em constante mudança e variação – algo próprio da nossa finitude – e entendida como os limites constitutivos e aceitos da existência humana como tais.

> compreender é infindável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte (Arendt: 2008: 331).

O nascer equivale ao aparecer, reafirmando a dimensão fenomenal do mundo. Filósofa ligada à Fenomenologia, Arendt reconhece a importância da dignidade ontognoseológica do mundo das aparências (Adeodato: 2009: 96). Aparecemos no mundo, somos aparências entre aparências num contexto onde as aparências não podem ser explicadas a partir de outra realidade: *ser é aparecer.* Arendt afirma que

> em contraste com o estar-aí inorgânico da matéria morta, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece *diferente* a cada espécie e também para cada indivíduo da espécie (2000: 18).

Consequentemente, também a política é *fenomênica*: ela é o espaço no qual os homens podem mostrar-se as si mesmos e a suas ações em público. É o espaço da pluralidade, onde cada um é diferente e, ao mesmo tempo, igual a qualquer outro homem. O direito à pluralidade só pode ser garantido na comunidade na qual a política seja uma atividade de autorrevelação coletiva dos homens, todos experimentando a liberdade mediante a fala e a ação.

## 13. A artificialidade da política e do direito

Arendt ressalta que a política faz transcender o meramente biológico da vida, possibilitando o contraste entre os processos puramente naturais e o esforço humano para superar a futilidade cíclica do nascimento, reprodução e morte. Os homens vêm ao mundo em comunidades já constituídas e são acolhidos na pressuposição de que outorguem o seu consentimento tácito à autoridade das instituições e das leis constituídas. Quem aqui chega precisa ser adequadamente recebido; analogamente, segundo Waldron (2005: 203), a política necessita de um lar (*housing*) e construí-lo é tarefa da Constituição, o que implica estrutura, formalidade e procedimento, algo mais rígido e durável do que as ações. A dialética política/direito possibilita a *fabricação* de uma constituição cuja arquitetura deve ser ampla o bastante para acolher a todos; a estrutura política seria a mobília (*furniture*), a qual, como na metáfora da mesa, simultaneamente separa as pessoas umas das outras e as relaciona entre si (*in-between*) (Waldron: 2025: 204). No direito, o *in-between* não é físico, mas normativo e consiste em regras e não em barreiras, em práticas e em compromissos, mas não em empecilhos.

Arendt enfatiza o aspecto artificial dessas estruturas constitucionais, cujo rigor e estabilidade propiciam uma moldura confiável para as ações humanas que elas acomodam. O caráter artificial e consentido do ordenamento legal deriva do seguinte: são os homens que o criam e o respeitam, de modo que a sua efetivação só ocorre por meio dos atos e das palavras de uma pluralidade de homens. Em última análise, as constituições dependem dos sucessivos atos humanos para subsistir.

Na visão de Arendt, no entanto, a política e o direito não se confundem: a política é criativa e pertence ao domínio do imprevisível, porque os homens são portadores de iniciativas e de sentido. Isso a torna, potencialmente, modificadora da realidade e capaz de fazer surgir o "infinitamente improvável", ao passo que o direito é constitutivo e regulador da ação política, restringindo aquelas modificações, na medida em que tenta compatibilizar o real com o possível. Dado o inusitado do agir humano, o direito positivo necessita ter limites rígidos e facilmente identificáveis, que dizer, necessita ser evidente *para todos*, tem de *aparecer* como linha demarcatória que é (Adeodato: 2009: 102).

Mas, também é verdade que a ação política não pode se desenvolver no vazio ou na anomia. Sendo assim, o direito organiza o espaço público – o espaço das aparências onde ocorre o poder – e estabiliza a fragilidade dos acordos e promessas humanos, num esforço para circunscrever a imprevisibilidade que caracteriza o âmbito do mundo humano plural. A criatividade da política representa o potencial do novo e configura a lógica ou a práxis dos mundos possíveis. Arendt pensa que, sem a política, a existência seria uniforme e sem sentido; em outras palavras, desenvolver uma narrativa da própria vida implica uma identidade política.

A pluralidade implica ainda uma *gramática* ou *sintaxe política,* ao estilo do segundo Wittgenstein, e cujas regras não são construídas de antemão. Nenhum gramático as estabelece individualmente, porque as atividades normais dos cidadãos regulam o seu uso. Essas regras gramaticais tornam possíveis as formas de vida indispensáveis ao funcionamento da democracia e dependem das crenças que as pessoas mantêm quanto à importância do bom funcionamento da comunidade política.

## 14. O papel criativo da imaginação

Amartya Sen, prêmio Nobel de Economia e pensador político, propõe em seu livro *Uma Ideia de Justiça* uma perspectiva comparativa da justiça que vá além da estrutura do contrato social e mostre como a justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem[6] e não meramente à natureza das instituições que as cercam. Ele admite que algumas injustiças patentes podem resultar de transgressões comportamentais e não exclusivamente de defeitos institucionais. Concentrar-se predominantemente em como estabelecer "instituições justas" (como o fez Rawls), atribuindo um papel secundário e acessório aos tra-

6) Individualismo, conformismo, consumismo e indiferença em relação ao outro são sintomas desses modos de vida.

ços comportamentais, significaria eclipsar, talvez, algumas inadequações cruciais resultantes dessa concentração dominante nas instituições, e minimizar os traços reais das vidas que as pessoas são capazes de levar.

Na perspectiva comparativa de Sen, as considerações conflitantes de justiça não completamente resolvidas, mesmo propondo soluções divergentes, podem tranquilamente sobreviver ao exame crítico, sem que isso signifique a falsidade da maioria delas e a sua consequente exclusão. Para mostrar com clareza que existem dois tipos bastante diferentes de justiça que possam satisfazer a ideia de justiça, Sen retoma, da antiga ciência do direito indiana, os conceitos de *niti* e *nyaya*: «a primeira ideia, *niti*, diz respeito tanto à adequação organizacional quanto à correção comportamental, enquanto a última, *nyaya*, diz respeito ao que resulta e ao modo como emerge, em especial, a vida que as pessoas são realmente capazes de levar» (Sen: 2011: 17).

Essas ideias permitem, então, uma abordagem complexa da justiça, com fundamentos plurais que interagem dialeticamente e apontam para uma compreensão flexível e para uma hermenêutica abrangente. O comportamento e a visão de mundo das pessoas são determinados por suas percepções, as quais, por sua vez, são determinadas pela estrutura cognitiva de cada uma. Mudar as percepções implica mudar aquela estrutura, uma tarefa árdua que, segundo Morin, exigiria uma educação para o pensamento complexo. Crenças são recursos cognitivos, suposições e pressuposições que o sujeito faz sobre a realidade e incluem não apenas representações lógicas, mas também valores, imagens e emoções.

Como diz Roberto Romano, a lei moral não pode derrogar as leis do mundo físico. Em nenhuma hipótese, poderíamos alterar a concatenação material do mundo e tampouco suprimir as regras da nossa corporeidade. Paradoxalmente, contudo, podemos imprimir no mundo fenomênico as marcas do nosso agir livre. Teríamos aqui um oxímoro: o invisível visível! Construindo projetos individuais ou comunitários, a liberdade, associada à imaginação, consegue interferir e modificar a cadeia causal dos fenômenos. Kneller (2010: 64) comenta esse paradoxo kantiano de modo original:

> por meio da imaginação, somos capazes, em pensamento pelo menos, de tornar o que a natureza nos dá e transformá-lo em "outra natureza". Como seres físicos por natureza, estamos atados às leis da natureza, como agentes morais, pela lei da razão prática; mas como criaturas imaginativas, não somos limitados e, portanto, temos poder criativo.

As interpretações tradicionais do papel da imaginação em Kant reduziam-na ao aspecto de auxiliar cognitivo na aplicação das categorias às aparências, mas a surpreendente abordagem que Kneller (2010: 64) faz do papel da imaginação kantiana reintegra os aspectos sensitivos e morais da natureza humana. Ela diz ainda que

> a existência de um mundo moral pressupõe a interferência que pode produzi-la e o mandato de buscá-la pressupõe que podemos acreditar que isso é possível por meio de nossa interferência. Nossa habilidade em representar tal mundo na imaginação nos permitiria acreditar na possibilidade de um mundo moral na Terra e em nós mesmos como criadores desse mundo.

À sua época, Kant influenciou uma geração mais jovem de poetas e de reformadores visionários, tanto na Alemanha quanto fora dela, que adotaram as suas ideias como uma metafísica da mudança social. No século XX, Arendt também se deixou influenciar pelas ideia kantianas quanto ao papel moral e político da imaginação. Explica-se assim a notável a importância das imagens no seu pensamento. Tanto ela quanto Kant reconhecem que a imaginação, ao criar esquemas, (as precondições para o conhecer e o julgar), não apenas possibilita a ponte entre a realidade e o juízo, mas também desempenha um papel fundamental na compreensão da política. Pré-requisito para a compreensão, a imaginação torna possível representar os pontos de vista dos outros. Ela entende, no entanto, que o recurso à metáfora não serve expressamente para tornar mais inteligíveis os argumentos supostamente complicados da filosofia política, mas para resgatar imagens da experiência do pensar, da imaginação e da compreensão.

A compreensão e o juízo não acontecem na determinação abstrata, mas na experiência concreta das imagens criativas e da narração de histórias[7]. Eichmann, durante o seu julgamento em Jerusalém, demonstrou, segundo Arendt, uma completa incapacidade de imaginar o que ele realmente tinha feito durante o Holocausto; ademais, a sua incapacidade para contar histórias igualmente o impedia de superar a linguagem burocrática e os clichês com que sempre se expressava.

De toda forma, foi visto que a imaginação tem a habilidade de representar a perfeição moral do homem, uma capacidade que se coaduna inteiramente com a filosofia política, cuja tradição lida com a configuração de *mundos sociais possíveis*. Kymlicka escreve que «um objetivo tradicional da filosofia política era encontrar regras coerentes e abrangentes para decidir entre valores conflitantes» (2006: 4). O campo da filosofia política se inscreve para além dos limites de um saber descritivo, cabendo-lhe a arte de inventar mundos. Uma filosofia política *plausível* deve concentrar-se nas obrigações morais que justificam o uso de instituições públicas para promover e garantir a todos uma *existência consistente*, ancorada na posse dos *meios mínimos necessários* ao sustento adequado. Kymlicka (2006: 9) afirma que qualquer teoria política plausível será uma questão de argumentação moral, e a argumentação moral é uma questão de recurso às convicções que consideramos; entre elas, por exemplo, está a crença moderna de que o Estado deve reconhecer que cada pessoa tem importância igual. Qualquer teoria política que negasse tal postulado seria rechaçada imediatamente pela maioria dos cidadãos.

Para ser plausível, uma teoria política teria que vencer uma dificuldade adicional: se os seus postulados não podem ser discutidos por meio de provas e demonstrações, posto que as suas propostas fundam-se nas imagens daquilo que ainda não existe e que ela anseia ver inscrito no mundo – e caso não queira que suas propostas sejam tão inverossímeis quanto as fantasias do personagem do romance de Umberto Eco, Baudolino, o qual, entediado com a mediocridade e a maldade da vida medieval, inventava mundos grandiosos –, então, as invenções da filosofia política não podem sugerir estruturas cujas existências contradigam

7) É muito conhecida a expressão de Arendt "qualquer sequência de eventos pode ser contada como uma história" e o seu livro sobre Rahel Varnhagen é um exemplo desse método.

as leis gerais da realidade. Feitas essas ressalvas, pode-se dizer que *o objeto da filosofia política é o não-existente (ainda).*

## 15. O princípio da fraternidade como ideia regulativa

A investigação sobre a fraternidade política inscreve-se perfeitamente no anseio filosófico de propor um *horizonte,* no qual o acontecer e o devir da existência humana sejam ordenados por um princípio (uma Ideia no sentido kantiano), um mecanismo regulativo que se produza e que se transforme, autonomamente, cada vez que a experiência indicar novos caminhos. Para Marco Aquini (2008: 137), da Pontifícia Universidade S. Tommaso,

> a fraternidade é considerada um princípio que está na origem de um comportamento, de uma relação que deve ser instaurada com outros seres humanos, agindo uns em relação aos outros, o que implica também a dimensão da reciprocidade. Nesse sentido, a fraternidade, mais do que como um princípio ao lado da liberdade e da igualdade, aparece como aquele que é capaz de tornar esses princípios efetivos.

Nessa concepção, a Ideia de fraternidade teria um caráter eminentemente heurístico, por ser um processo que se automodifica na medida em que a sociedade mesma se transforma. Uma ideia regulativa seria um modelo mental, amparada tanto na experiência quanto na moral, utilizando um critério fenomênico de avaliação.

A epistemologia da complexidade fornece a metafísica adequada para explicar a artificialidade da política, porque vê o conhecimento como um modelo, construído pelo sujeito ou pelo seu grupo, e que seria apenas um *esquema* para organizar e prever a experiência, mas não uma imagem da realidade em si mesma. Para ter sucesso, qualquer modelo construído deve sofrer uma seleção pelo ambiente, entendida como a eliminação ou a redução de parte da variedade de suas configurações: por si mesma e sem qualquer restrição, a variação conduziria à desordem. A seleção, quando evita que todas as configurações possíveis do sistema sejam mantidas, impede a maximização da entropia estatística.

Nessa metafísica, compreender a essência de algo é distinguir o *processo* pelo qual a sua organização é criada. É uma ontologia que começa com *ações* e não com objetos estáticos. O conceito de processo histórico aponta para a ideia de uma continuidade que impõe a sua necessidade ao homem, mas que não recai no determinismo, porque, o homem, ao agir, pode produzir o novo, o inesperado e o improvável. A ação seria tanto uma interrupção da continuidade automática do processo quanto a origem de novos processos que ela não controla.

Talvez a linguagem da ideia regulativa kantiana pudesse ser traduzida em termos da ciência da complexidade: segundo John Stewart, construir modelos implica formar paradigmas mentais internos e cogitar imagens de como o ambiente irá se desdobrar no futuro e de como as nossas ações irão afetá-lo. Sendo assim, predizer o futuro significa tentar adotar, mentalmente, possíveis cursos de ação e selecionar as opções que produzirão o melhor futuro, buscando colocá-las em prá-

tica. Tais modelos auxiliam a manipular o ambiente para atingir objetivos particulares. Ora, uma sequência de ações é um processo e, na medida em que gerações de organismos desenvolvem a capacidade de coletar mais material sobre o ambiente e sobre o efeito de suas ações, elas conseguirão fazer previsões progressivas de como o ambiente irá alterar-se em escalas temporais mais amplas; quer dizer, tais organismos conseguirão produzir ideia regulativas capazes de abarcar grandes escalas temporais da História.

Ao cabo, tais organismos criarão um modelo em escala mais larga do processo evolucionário (a ideia regulativa da fraternidade, talvez) e poderão ver-se situados num ponto particular deste mesmo processo. Saberão não só que a crescente consciência da direção da evolução é, em si mesmo, um significativo passo evolutivo, mas também que eles devem poder prever o que fazer no futuro para continuar evoluindo. Como já foi visto, tais previsões apresentarão sempre o coeficiente de indeterminação típico da ação. As motivações, interesses, crenças e valores, bem como as motivações físicas concretas são produtos da história evolutiva e podem contribuir para assegurar o sucesso do futuro evolutivo; por outro lado, na medida em que estiverem moldados pelas necessidades evolutivas passadas, e não pelas da evolução futura, os códigos morais, as motivações existentes e os valores consagrados poderão influenciar negativamente a disposição para fazer mudanças e adaptar-se.

## 16. Sentimentos públicos e cosmopolitismo

E para que tais organismos encontrem um incentivo que os leve à cooperação, à solidariedade e à fraternidade, uma ética precisará ser desenvolvida: *o cultivo de sentimentos públicos*, tal como proposto por Betânia Assy (2012). Essa ética pode ser concebida como um processo de *encaixe* segundo a imagem de um *cone*, no qual os horizontes-base (cooperação, solidariedade) vão-se estreitando até atingir um ponto central e ominiabrangente (a fraternidade) que fecha o gradual estreitamento da base[8]. A fraternidade seria o vértice do cone geométrico cuja base se alargaria ao infinito sem, no entanto, poder se completar. Tal incompletude, no entanto, não é um defeito, mas uma virtude: a admissibilidade da incompletude, segundo Sen (2011: 164), é parte da metodologia de uma disciplina que pode permitir e facilitar a utilização de pontos de vista de espectadores imparciais de longe e de perto. Em primeiro lugar, a voz de uma pessoa pode ser relevante para o esclarecimento; segundo, o esclarecimento propiciado pelo juízo político fará com que todos compreendam que os arranjos sociais devem permanecer incompletos para que todas as vozes possam contribuir.

O cultivo dos sentimentos públicos pode minorar o fardo que Kant colocou sobre os ombros de cada homem: esforçar-se para realizar um estado de coisas do qual ele, individualmente, poderá gozar muito pouco. Face ao aniquilamento de nossa capacidade de se comprazer com algo que não satisfaça os nossos objetivos

**8)** Adaptação de imagem utilizada por Antonio Marques para comentar a natureza do orgânico em Kant.

egoístas, Arendt, com o seu conceito de juízo político, valoriza o espaço intersubjetivo ressaltado no exercício do *sensus communis*, na persuasão característica da vida política.

Para Arendt, a política não se refere às relações de uma consciência moral consigo própria; na verdade, os homens devem adotar outras referências que não as referências últimas do homem privado, porque as coisas que são boas na vida privada não o são necessariamente na vida pública. Trata-se da responsabilidade de escolher o mundo e a si mesmo e de assumir a própria contribuição individual para a *comunidade de sentido* construída pelas gerações passadas e pela contemporânea.

O sentido terá sempre um coeficiente de indeterminação e de precariedade porque surge da *contingência*, o que ressalta a falta de fundamento da ação humana. Não existe lei necessária que lhe garanta um fundamento firme e definitivo e a incerteza é o seu destino inescapável. A filosofia da natalidade da Arendt já nos disse: o poder humano de introduzir algo de novo na realidade produz a dimensão do incerto e do imprevisível.

John Finnis (2012: 19) afirma que pensar *praticamente* é *identificar o desejável*, ou seja, estabelecer a sua realização de forma inteligente, obtendo, ao mesmo tempo, a motivação suficiente para a ação. Em outras palavras: na postulação prática, eu lido com o conceito de um objeto que eu mesmo coloco como *realizável*. Sem dúvida, existe um hiato entre aquilo que é postulado moralmente pela filosofia política e aquilo que de fato ocorre no mundo real (o que significa dizer que o conhecimento não pode coincidir totalmente com a experiência), mas, para que o agente não mergulhe no desespero e no niilismo, faz-se necessário o horizonte de um ato que não se apresente como mera contemplação, mas que seja uma *postulação prática*.

Tal é o papel da Ideia: sugerir um *mundus intelligibilis*, um objeto que, embora não se lhe possa atribuir o mesmo modo de certeza dos atos *postulados teoricamente* (as verdades matemáticas, p.ex.), ou seja, que não se possa pensar que a afirmação de sua possibilidade derive de uma prévia garantia teórica, não obstante, a consciência imediata de sua viabilidade deriva do fato de que o homem é capaz de agir.

Arendt entende o ordenamento jurídico como fator de estabilização e de criação dos espaços relacionais da liberdade política, embora não como um arcabouço normativo rígido, capaz de formatar *a priori* a política. Segundo André Duarte, a pretensão jurídico-normativa de regrar e codificar a criatividade das interações humanas é asfixiante. «Em outros termos: a política, quando exercitada pelos atos e palavras livres dos cidadãos, vem sempre exceder o direito, e seria vão tentar cercear de uma vez por todas tal produtividade política pelo recurso ao direito» (Duarte: 2006: 03). Isso caracterizaria Arendt como uma pensadora radical da política, e não do direito. Para ela, haverá sempre uma tensão entre o princípio ontológico do poder *constituinte*, radicado no agir coletivo e o poder *constituído*, firmado na estabilidade jurídica e preocupado, primordialmente, em regrar e delimitar o campo da inovação política.

Ademais, segundo a autora de *A Vida da Mente,* a ação política democrática radical não é um fim em si mesmo; não há teleologia naquela ação, senão o impulso para abrir novos espaços para o exercício ativo da cidadania. Por essa razão, fica clara a essencial importância de sua contribuição para o pensamento

político contemporâneo e para a pesquisa sobre fraternidade: demarcar os limites da autonomia crítica a partir de uma reflexão capaz de formalizar e tornar públicos certos princípios políticos que inspirem novas ações coletivas (tal como o deseja o princípio da fraternidade).

Importante também notar que, para Arendt, a liberdade é essencialmente espacial e relacional, quer dizer, exercita-se no "espaço das aparências" que se estabelece entre os homens. Essas aparências poderão adquirir, sem dúvida, o caráter de uma ilusão e isolar o indivíduo dos seus companheiros. Daí, a preocupação de Baggio, ao concordar com Bauman, na constatação de que o tríptico revolucionário foi substituído por outro:

> la fórmula que actualmente aflora para el objetivo (inmutado) de la búsqueda de la felicidad, escribe él (Bauman), se podría expresar con los términos de "seguridad" (en lugar de la libertad), "paridad" (en lugar de la igualdad) y "red" (en lugar de la fraternidad) (Baggio: 2009: 12).

Para Baggio, a paridade, por exemplo, disfarça a desigualdade de recursos, na medida em que a paridade no supérfluo esconde a desigualdade no necessário (o caso de alguém que possui um celular moderno, mas não tem renda digna e habita uma favela, sem saneamento, escola e hospitais); a liberdade, por sua vez, pode ser tranquilamente substituída pela segurança na ordem pública, no trabalho e no futuro (o caso da redução das liberdades civis nos Estados Unidos, após o 11 de setembro) e a fraternidade pode ser substituída pela rede, o conjunto de conexões, de relações virtuais acessíveis a quem navega na internet, e na qual não há uma verdadeira alteridade (o sujeito pode desconectar-se sempre que se aborreça).

O problema consiste, pois, no conformismo às opiniões que cegam o cidadão para a falsidade da situação em que ele vive e esvaziam o poder político renovador da ação política coletiva. Ao capitalismo interessa a fragmentação dos interesses dos cidadãos, dedicados apenas à satisfação de seus interesses particulares; à fraternidade política interessa o cultivo dos sentimentos públicos, o desenvolvimento de um imaginário da coisa pública, a concretização do reino dos fins.

Diante da incompletude do conhecimento que o homem tem sobre si mesmo e sobre a natureza e perante a latência do sentido do mundo, a filosofia forja o espectador capaz de interrogar e de compreender os eventos do seu tempo: *levar em conta os pontos de vista das outras pessoas, pensar por si mesmo, ser coerente consigo mesmo.* Enquanto exigência da mentalidade alargada proposta por Kant e desenvolvida por Arendt no seu conceito de juízo político, tais postulados são privilégio do cidadão que tolera a diversidade e acolhe a pluralidade dos homens. Esse será o cidadão cosmopolita educado na pedagogia fraterna!

## Bibliografia

H. Arendt, *A Vida do Espírito: O Pensar, o Querer, o Julgar*, Reluma Dumará, Rio 2002.
Id., *A Condição Humana*, Forense, São Paulo 2003.
Id., *Compreensão e Política e Outros Ensaios*, Relógio D'Água, Lisboa 2001.
Id., *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, Companhia das Letras, São Paulo 2000.

Id., *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Piaget, Lisboa 1997.
J.M. Adeodato, *A Retórica Constitucional – Sobre Tolerância, Direitos Humanos, e outros Fundamentos Éticos do Direito Positivo*, São Paulo: Saraiva, 2009.
M. Aquini, *Fraternidade e Direitos Humanos*, in A.M. Baggio (org.), *O Princípio Esquecido*, Cidade Nova, São Paulo 2008.
B. Assi, *A Moldura de uma Existência Cosmopolita: Cultivo de Sentimentos Públicos, Uma Leitura Arendtiana*, in «Direito e Práxis», vol. 04, n. 01, 2012.
A.M. Baggio, *Fraternidad y Reflexión Politológica Contemporânea* in Id. (comp.), *La Fraternidad em Perspectiva Política – Exigencias, Recursos, Definiciones del Principio Olvidado*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009.
A. Duarte, *Hannah Arendt: Repensar o Direito à Luz da Política Democrática Radical*, disponível em: *http://works.bepress.com/andre_duarte/20, capturado em 05/01/13*.
R. Dawkins, *O Relojoeiro Cego – A Teoria da Evolução contra o Desígnio Divino*, Companhia das Letras, São Paulo 2001.
J. Finnis, *Fundamentos de Ética*,Elsevier, Rio de Janeiro 2012.
O. Höffe, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona 1986.
I. Kant, *Crítica da Faculdade de Juízo*, Forense, Rio 2005.
J. Kneller, *Kant e o Poder da Imaginação*, Madras, São Paulo 2010.
W. Kymlicka, *Filosofia Política Contemporânea*, Martins Fontes, São Paulo 2006.
C. Lafer, *A Reconstrução dos Direitos Humanos: A Contribuição de Hannah Arendt*, in «Estudos Avançados», 11, 1997.
G. Lebrun, *Uma Escatologia da Moral*, in I. Kant, *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Martins Fontes, São Paulo 2004.
A. Marques, *Organismo e Sistema em Kant – Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*, Presença, Lisboa 1987.
J. Rawls, *História da Filosofia Moral*, Martins Fontes, São Paulo 2005.
R. Romano, *Ensaio para um Posfácio* in I. Kant, *À Paz Perpétua*, Perspectiva, São Paulo 2004.
L.R. Santos, *Da Experiência Estético-Teleológica da Natureza à Consciência Ecológica: Uma Leitura da Crítica do Juízo de Kant*, in «Trans/Form/Ação», 29 (1), 2006.
R. Schütz, *A Concepção Multifacetada de Natureza em Kant*, in «Veritas», v. 54 n. 1, Porto Alegre 2009.
A. Sen, *A Ideia de Justiça*, Companhia das Letras, São Paulo 2011.
J. Stewart, *Evolution´s Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity*, The Chapman Press, Canberra 2000.
J. Waldron, *Arendt's Constitutional Politics*, in D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge UP, Cambridge 2005.

ALEXANDRE JOSÉ COSTA LIMA
Professore di Filosofia do Direito da Facultade ASCES, Caruaru
*acostalima.r@gmail.com*

# FRATERNITÀ E RICONCILIAZIONE NELLA GIURISDIZIONE PENALE



*In support of the idea that penal jurisdiction aims at reconciliation, two important examples tend to be cited. One is that of the Truth and Reconciliation Commission in post-apartheid South Africa, in which reconciliation is "first of all a political act, the establishment of a neutral space in which various parties meet in favour of justice and reconstruction". The other is the Italian experience of reform of the penal procedure for minors, characterized by guidelines that place the person at the centre, such as the "the re-educative goal, the minimal injuriousness of the trial, the care of personality and privacy of the minor, affective and psychological assistance". In moving towards a change in the current penal jurisdiction, the principle of fraternity can serve as an element that connects the private and public spheres, and offer itself as a political and almost procedural category.*

*di*
*FABIO ROSSI*

È ipotizzabile una giurisdizione penale che, sulla scorta delle molteplici e differenti esperienze a livello internazionale, sappia caratterizzare la propria azione secondo una prospettiva di riconciliazione?

Tale interrogativo potrebbe suonare provocatorio, azzardato: parlare, anzi ragionare di fraternità e riconciliazione nella giurisdizionale penale significa oggi prendere atto di una realtà che dall'esperienza quotidiana si è andata spostando verso una dimensione scientifica ed intellettuale, coinvolgendo però non soltanto gli "addetti ai lavori", piuttosto contraddistinguendosi per il suo carattere di apertura e inclusione di diversi profili e dunque discipline.

Tale approccio sembra peraltro corrispondere pienamente agli stimoli che la realtà propone periodicamente; la storia più recente non fa infatti che confermare quotidianamente due elementi rilevanti e tra di loro intimamente connessi:

– una crisi, neanche troppo nascosta, del diritto e della giustizia, nella loro prioritaria funzione di regolamentazione dei rapporti intercorrenti all'interno di una comunità sociale e di salvaguardia e tutela della stessa;

– l'affacciarsi di nuovi panorami, contributi e approcci che, partendo da dati esperienziali, spingono per una trasformazione del modo di guardare al diritto, soprattutto nella sua fase applicativa giurisdizionale, come nel suo contributo allo sviluppo di una comunità.

Tale panorama così mutevole e composito è ampiamente ravvisabile nel campo del diritto internazionale: le gravissime violazioni dei principali diritti umani perpetrate nel XX secolo e le spesso inefficaci risposte in ambito giurisdizionale, hanno accelerato un profondo processo di riflessione e discussione di quelle che sembravano fino a poco tempo fa verità assodate. Se tale analisi poi coinvolge anche il diritto interno agli Stati, le cose non appaiono così diverse: la lunghezza dei tempi processuali, il generale senso di insoddisfazione di fronte ad una sentenza, l'insicurezza e spesso l'intolleranza nei confronti delle istituzioni preposte all'amministrazione della giustizia e la distanza che spesso si sperimenta tra il carattere di un *corpus* legislativo e la sua applicazione pratica sono segnali inequivocabili di una crisi strutturale ma anche – per certi versi – filosofica.

È inoltre evidente che le lacune di un settore così delicato quale l'amministrazione della giustizia non producono più effetti circoscritti al solo ambito giuridico, piuttosto sollevano questioni ben più ampie, che riguardano gli effetti e le ricadute che il diritto – e la sua applicazione – produce sulla società, confermando quello che già i Romani avevano ben compreso attraverso quella perfetta ed efficace sintesi del *ubi societas ibi jus*.

Quella dello stretto connubio tra diritto e società potrebbe apparire una conquista ormai scontata, consolidata: la verità è invece rappresentata dal quadro problematico che si riscontra oggi a livello internazionale e interno. Tematiche come l'integrazione tra diverse etnie all'interno di una società multietnica, o la lotta alle più importanti forme e strutture criminose, per non parlare del crescente disagio e marginalità ravvisabili in alcuni ambiti sociali, o i sempre più complessi e critici equilibri politici internazionali, confermano quella percezione testé prospettata di un diritto chiamato a muoversi su nuovi terreni, abbandonando certezze oramai desuete, per affrontare invece nuove esigenze e nuove criticità.

Sembra cioè farsi sempre più spazio (o forse, dovremmo dire, sta ritornando) un'idea di diritto non più quale strumento specifico ed esclusivo di situazioni da regolamentare o da sanzionare, piuttosto come componente assolutamente fondamentale nella costruzione come anche nel mantenimento e sviluppo di una società umana.

## 1. L'esperienza delle TRC (Commissioni Verità e Riconciliazione) e la crisi del diritto penale

La stessa consolidata idea di giurisdizione penale, basata su schemi e parametri appartenenti ormai ad un altro mondo e ad un'altra storia, ha ricevuto – almeno a livello di tradizione occidentale – un indubbio scossone dalla storia: l'esperienza delle tante Commissioni Verità e Riconciliazione nelle vicende di molti Paesi (dal 1974 in Uganda fino al 2005 in Indonesia , per non parlare delle attuali in Burundi, Kenya e Togo), così come l'evidente crisi di molti organismi ed istituzioni giuridiche internazionali raccontano di un mondo, di una comunità umana lacerata da controversie e crimini per i quali il "classico" approccio del diritto penale così come delineato dalla tradizione positiva non sembra più essere efficace; si è fatto largo cioè, in maniera sempre più insistente, l'interrogativo intorno alla reale efficacia di una giustizia orientata a comminare pene quali forme di soddisfazione per le vittime.

Tale perplessità è stata peraltro supportata dai contributi di alcuni studi psicologici sulla vittima, accelerando quella sempre più condivisa percezione sulla necessità di intraprendere nuove strade[1]; a ciò vanno aggiunte esigenze nuove e criticità che le recenti crisi economiche e sociali hanno portato alla luce.

Alla priorità della norma e della legge in nome dello Stato sembra pian piano sostituirsi una priorità certo non inedita ma forse dimenticata, offuscata: la persona.

Non è certo un caso che il nuovo alfabeto giuridico (e giudiziario) che oggi va declinandosi anche attraverso termini come *giustizia riparativa*, *mediazione*, *giustizia transizionale* e appunto *riconciliazione*[2], riconosca un contributo rilevante da parte di quelle culture nelle quali il connubio tra persona e società è elemento rilevante nella costruzione di un sistema che sappia amministrare la giustizia in un'ottica non eminentemente comminatoria o punitiva.

La filosofia dell'*ubuntu*, che ha caratterizzato il problematico passaggio del Sudafrica dal regime dell'apartheid alla democrazia, pur con tutti i suoi inciampi e le sue occasioni mancate, ha proposto al mondo intero un approccio diverso alla giustizia, contraddistinto innanzitutto da un più forte collegamento con le altre

1) G. Fiandaca, *I crimini internazionali tra punizione, riconciliazione e ricostruzione*, in G. Fiandaca – C. Visconti (a cura di), *Punire Mediare Riconciliare – Dalla giustizia penale internazionale all'elaborazione dei conflitti individuali,* Giappicchelli, Torino 2009.

2) Per un approfondimento sui temi della riparazione e della mediazione, cf. Università degli Studi dell'Insubria, *Pena Riparazione e Riconciliazione – Diritto Penale e giustizia ripartiva nello scenario del Terzo Millennio,* Atti del Convegno del 13-14 maggio 2005, Insubria University Press, Varese 2007.

dinamiche che caratterizzano la vita di una comunità e dunque da un orizzonte più costruttivo, un orizzonte appunto di riconciliazione e sviluppo.

Ma la lezione, squisitamente e umanamente imperfetta della TRC sudafricana, può di fatto farci affermare la reale possibilità di una giurisdizione penale in cui la riconciliazione divenga uno dei criteri guida?

Ammettere tale possibilità significa evidentemente ripensare non solo la struttura e l'istituzione stessa che è chiamata a gestire la giustizia in una data comunità, ma il diritto stesso che ne è alla base, di più i fondamenti che hanno portato alla costruzione di quella comunità e del conseguente impianto giuridico.

Per fare ciò occorre però forse fare chiarezza su alcuni aspetti che non sono solo di natura terminologica ma investono invece un profilo più profondo.

Un primo punto è ribadire come una Commissione Verità e Riconciliazione non sia un tribunale e viceversa; tale precisazione per quanto lapalissiana porta con sé un importante conseguenza, relativa agli obiettivi che queste due realtà sono in grado di prefissarsi: se infatti obiettivo della prima è perseguire entrambe le finalità, il secondo per sua stessa natura può porsi un unico obiettivo, quello della verità; una verità peraltro di natura giudiziaria, processuale, delineata cioè da una sorta di pre-qualificazione della realtà sulla base di parametri stabiliti dalla legge, ma che si distanzia dalla verità dei partecipanti.

Secondo questa prospettiva la giustizia – quella penale in special modo – così come tradizionalmente concepita si pone nell'ottica della ricerca dell'equivalenza tra una verità ricostruita in sede processuale e una reazione commensurata alla gravità di questa verità e sanzionata attraverso una pena.

Le commissioni Verità e riconciliazione hanno proposto – proprio perché non sono organi giudiziari – una prospettiva diversa, quella appunto della riconciliazione, che però è stata talvolta confusa con il perdono.

Il perdono però – ed è qui la seconda importante puntualizzazione –, principio religioso di estrazione cristiana, attinge il proprio fondamento dalla gratuità non dall'equivalenza, da una logica del dono, ponendosi in questo senso in piena inconciliabilità con la giustizia.

La riconciliazione è altra cosa: la riconciliazione non vuole confondersi con la pena, che rimane uno strumento di diritto penale, tanto meno con il perdono, da cui certamente attinge linfa.

La riconciliazione è, ed è stata, innanzitutto un atto politico, ovvero la definizione di uno spazio neutro di confronto diretto tra le parti in vista di una finalità orientata alla giustizia e alla ricostruzione. Attraverso la riconciliazione, le commissioni non hanno operato ponendo al centro il tema della pena, piuttosto quello del riconoscimento reciproco, consapevoli di due elementi assolutamente decisivi: la percezione di una inadeguatezza di qualsiasi pena rispetto ad una violenza o un crimine subìto che ha modificato la vita della vittima in maniera irreparabile e l'indissolubile legame, storico sociale ed umano, che comunque lega i protagonisti di quella stessa vicenda, tra di loro e con gli altri componenti della medesima comunità[3].

3) E. Jaudel, *Giustizia senza punizione*, ObarraO, Milano 2010.

Certamente in tale approccio pesa in maniera rilevante l'obiettivo, ancora più alto, di ricostruzione politica sociale ed economica di quei Paesi nei quali lo strumento delle commissioni ha guidato un lungo e faticoso percorso di transizione politica da regimi dittatoriali a nuove democrazie; una rinascita come quella che si accingevano a costituire questi paesi non poteva certo basarsi su una dura contrapposizione tra vincitori e vinti, rischiando di covare sotto la cenere il fuoco dell'insofferenza e della rivalsa.

A ben vedere però questa prospettiva legata al riconoscimento reciproco e alla compartecipazione verso la ricucitura di una frattura che non è solo giuridica ma anche sociale è assolutamente compatibile anche con le esigenze di un'amministrazione della giustizia interna ad una comunità.

Un'operazione di rivisitazione di tal sorta non dovrebbe risultare particolarmente faticosa o complessa, giacché il diritto ha in sé già l'elemento della relazionalità[4]; che si tratti di ambito privato piuttosto che di dimensione istituzionale, il diritto è terreno di scambio, di relazione, luogo appunto in cui si esplica su un piano normativo quella socialità che membri di uno stesso gruppo quotidianamente sperimentano nella vita ordinaria.

## 2. La tradizione occidentale e l'esperienza italiana: dall'art. 27 alla riforma del processo minorile

Se si guarda alla storia e alla tradizione giuridica italiana, l'elemento relazionale riconosciuto al diritto appare per certi versi ancora più manifesto, per certi versi addirittura formalmente sancito.

Che si tratti del codice civile così come del testo costituzionale, il diritto italiano è intriso di rapporti, di relazionalità, esattamente come non meno relazionale è il panorama internazionale, se si pensa che la stessa dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, nel suo preambolo, parla espressamente di famiglia umana, luogo "sociale" per eccellenza di relazioni, rapporti dunque qualificati e qualificanti la natura umana, a prescindere da ruoli e categorie contingenti.

Tale carattere di relazionalità del diritto è stato però troppo spesso soffocato da un tecnicismo che il positivismo giuridico ha favorito nei principali ordinamenti della storia più recente (specie quella occidentale); una legislazione sempre più attenta a regolamentare tecnicamente e minuziosamente diritti e doveri, obblighi e divieti ha finito forse per dimenticare gli elementi fondativi, le ragioni di quella tutela, la quale non risiede in una pretesa individualistica piuttosto nella legittimazione di quegli aspetti che definiscono la dignità e la libertà della persona umana, per sua natura individuo tra e con altri individui.

La frase "una persona è una persona attraverso altre persone" pronunciata molteplici volte dall'arcivescovo Tutu per spiegare agli interlocutori occidentali il senso della parola *ubuntu,* non dovrebbe suonare come assolutamente inedita, piuttosto la conferma che – a qualsiasi latitudine – la costruzione di una società e

**4)** A. Cosseddu, *L'orizzonte del diritto "luogo" delle relazioni*, in A.M. Baggio (a cura di), *Caino e i suoi fratelli*, Città Nuova, Roma 2012.

la parallela definizione di un ordinamento ad essa funzionale non possono dimenticare questo elemento imprescindibile di relazionalità.

Le note forse più dolenti arrivano però da quel particolare momento all'interno di una società quale è la risposta al verificarsi di una fattispecie criminosa; in questo caso avvertire questo elemento di relazionalità appare più arduo, proprio perché più difficile è mantenere la consapevolezza che l'artefice del reato sia comunque e sempre una persona, soprattutto che sia un membro della stessa comunità di cui fa parte anche la vittima. Tale difficoltà nasce anche da una tradizione giuridica usa a elaborare l'intero sistema giudiziario attorno alla pena, delineata e strutturata soprattutto nella sua accezione di deterrente. Certamente non si vuole con questo affermare che i principali ordinamenti europei abbiano assecondato un'elaborazione della pena quale strumento esclusivamente punitivo (ne è la riprova l'art. 27 della Costituzione Italiana) ma quanto rimane oggi di quel profilo riabilitativo che avrebbe dovuto consentire un riassetto dell'equilibrio sociale spezzato da un reato anche e soprattutto attraverso il reinserimento del responsabile all'interno di quel gruppo sociale da lui stesso colpito?

Soprattutto come non ravvisare, nel caso della Costituzione Italiana, uno straordinario "germe" di riconciliazione in un assetto costituzionale che, oltre il rifiuto della guerra e della pena di morte, riconosce alla pena l'unica ed esclusiva funzione di riabilitazione e reinserimento?

Tali interrogativi oggi appaiono fortemente dissonanti rispetto alla realtà che ci circonda: le carceri italiane, oltre ad essere diventate – come in molti altri paesi – il luogo in cui ammassare differenti marginalità sociali, sono l'oggetto costante di denunce e condanne da parte dei principali organi di giustizia internazionale, per non parlare del marchio di caino che segna a vita quanti si macchiano di un reato e, a prescindere dalla pena comminata, subiscono un più duro castigo quale appunto è una marginalità ed un'esclusione sociale senza appello.

Sempre più spesso quello a cui assistiamo oggi è un diritto che appare troppo accentrato nello sforzo di colpire il colpevole, assecondando la cieca voglia di vendetta espressa a livello popolare nonché una erronea idea di certezza del diritto; un diritto che, proprio perché immemore della sua natura più profonda e dunque della sua funzione, finisce per apparire sempre più inefficace.

La vicenda delle Commissioni Verità e Riconciliazione e lo svilupparsi di una ricerca giuridica pronta a recepire *inputs* delle altre discipline e soprattutto disponibile a nuove soluzioni, le esperienze a livello internazionale di giustizia riparativa, la presenza sempre più rilevante della giustizia transizionale in alcune realtà politiche nazionali assai complesse, i diversi contributi scientifici – come i *Chicago Principles*[5] – non fanno che confermare la volontà e l'impegno di muoversi verso altre direzioni.

In questo senso l'elemento forse più rilevante è rappresentato prima di tutto da una nuova centralità della vittima, nel riconoscimento del suo ruolo chiave in un percorso penale che non si incentri solo sulla problematica della responsabilità e della pena ma che riesca ad inserirsi in un quadro più ampio: testimonianze di

5) Per un approfondimento sui Chicago Principles, cf. F. Rossi, *Democrazia, giustizia e partecipazione: la Transitional Justice e il contributo della fraternità*, in «Sophia», 4 (2012/2), pp. 275-283.

diversa entità e natura raccontano sempre più spesso come il desiderio precipuo della vittima o dei parenti della stessa sia soprattutto la verità, un obiettivo che una volta raggiunto consenta a chi ha subito un torto di poter riappropriarsi della propria vita e del proprio futuro. La vittima in questo senso grida sempre più spesso il suo personale e concreto desiderio di partecipazione alla ricostruzione della verità, spinta non da un disordinato impeto di vendetta piuttosto dalla volontà di poter raccontare la propria storia, di veder riconosciuta la propria vicenda: di riconciliarsi appunto con il passato e dunque di poter guardare al futuro.

Se prendiamo ad esempio alcuni dei grandi drammi ancora rimasti irrisolti nella storia più recente italiana, si scoprirà come proprio questo desiderio di verità muova l'incessante e perenne impegno dei parenti di queste vittime, anche di fronte ad una giustizia lenta, oscura, assolutamente poco trasparente e soprattutto sorda di fronte ad un'invocazione che ha i tratti prima dell'umanità e poi della giuridicità.

Sotto questa luce la riscoperta centralità della vittima, l'impegno – quando e ove possibile – a rendersi partecipe del percorso di ricostruzione della verità mostrano i legami e le possibili implicazioni di un orizzonte di riconciliazione all'interno della giurisdizione penale: il caso Sudafrica ci mostra in tutta la sua concretezza quanto un processo possa trasformarsi da luogo tecnico di accertamento di responsabilità a momento di verità a cui sono chiamati a contribuire la vittima ma anche il carnefice.

Non si tratta, come qualcuno potrebbe pensare, di una deresponsabilizzazione del reo, tutt'altro; una riconciliazione nell'orizzonte della verità chiama i due soggetti ad una responsabilità di livello assolutamente più alto e profondo proprio perché compiuta reciprocamente.

Scrive Gherardo Colombo: «chi perdona ha la responsabilità di ri-accettare; chi è perdonato ha la responsabilità di usare assennatamente ciò che riceve, e cioè di essere riaccettato. Entrambi hanno cioè la responsabilità della ricucitura della relazione che è stata strappata»[6].

E – chiaramente – questa reciprocità di presa di responsabilità dagli attori protagonisti non può che passare, in una sorta di passaggio di testimone, alla società di cui questi stessi fanno parte.

Questa prospettiva allontana dal processo e dalla giurisdizione penale quell'aura di distacco, freddezza e rigidità per renderlo invece primo atto di una ricostruzione, di una ricucitura del tessuto sociale ferito, che nasce innanzitutto dal riconoscimento dell'altro, dal discrimine tra ciò che ha compiuto (e riconosciuto come sua responsabilità) e ciò che è e può diventare proprio a partire da quel primo momento riconciliativo.

Tale prospettiva – altra possibile obiezione – è sicuramente inseribile all'interno di una panoramica di livello internazionale (soprattutto se si guarda alle grandi transizioni politiche sperimentate da quei paesi passati da regimi dittatoriali a giovani democrazie) ma come può inserirsi all'interno di un ordinamento interno e rendersi compatibile con sistema penale che sappia però anche ovviare a legittime esigenze di sicurezza e legalità?

**6)** G. Colombo, *Il Perdono responsabile*, ed. Ponte delle grazie, Milano 2011, p.87.

Un argomento a favore di tale approccio è rappresentato soprattutto dalla evoluzione, non solo in termini legislativi, del processo minorile nell'ordinamento italiano: a partire da una raccomandazione del Consiglio D'Europa del 1985, l'Italia ha operato una importante riforma del processo penale minorile, oggi contraddistinto da alcune fondamentali linee guida, quali la finalità rieducativa, la minima offensività del processo, la tutela della personalità e della riservatezza del minore, l'assistenza affettiva e psicologica.

All'interno di questo quadro, due elementi appaiono ancora più rilevanti: il cosiddetto *perdono giudiziale*, causa di estinzione di alcuni reati applicabili ai minori di quattordici anni, e la sospensione del processo con *messa alla prova*, vera e propria istanza di rieducazione alternativa alla detenzione ma soprattutto utilizzata prima della decisione e decisiva ai fini della stessa.

Senza addentrarci all'interno dell'intero sistema processuale minorile (un approfondimento che però potrebbe riservare ai meno addetti sorprese positive), è indubbio che tale riforma abbia assecondato una fondamentale esigenza, quella di riportare al centro dell'intervento giudiziale il valore della persona umana, in questo caso ancora più decisivo trattandosi di minori[7].

Assecondando dunque il testo costituzionale, come anche le principali indicazioni a livello internazionale, si è provveduto a costruire un sistema che facesse del minore un protagonista, soggetto di diritti ma anche attivo artefice del proprio reinserimento: l'istituzione della messa alla prova è la conferma di tale prospettiva. Il minore viene infatti inserito in un circuito nel quale a partire dal giudice stesso e attraverso l'azione di più soggetti (enti locali, servizi sociali, ecc.) si costruisce un percorso che consenta al ragazzo non solo di prendere coscienza del proprio comportamento illecito ma anche di sviluppare interessi, competenze e fiducia in modo da poter questa volta vivere la propria dimensione in accordo con l'ambiente che lo circonda e nel quale possa sentirsi un protagonista positivo. In questo quadro momento fondamentale riveste il momento della conciliazione del reo con la vittima attraverso lo strumento della mediazione, per il suo valore pedagogico e sociale.

Limitare l'esperienza assolutamente positiva che molti tribunali italiani stanno sperimentando al solo ambito minorile significa però non accorgersi della grande opportunità che tale riforma può offrire: si tratta infatti di un nuovo modo di concepire la funzione penale, paradossalmente molto più vicina agli intendimenti forniti dal testo costituzionale.

A chi obietta che tale sforzo è concepibile nei confronti di un minore in ragione della sua giovane età, è giusto rispondere che una visione più ampia consentirebbe di porre le basi per la soluzione di alcuni disagi che albergano all'interno del tessuto sociale. Investire su un piano sociale sulla persona – anche quando questo appare nel concreto scelta coraggiosa e impopolare – non è mai un'opzione negativa: anzi favorisce sviluppi positivi ed evita effetti altrettanto perniciosi.

Più volte infatti si è evidenziato come un diritto, anzi una giustizia che non restituisca non solo ai diretti protagonisti ma all'intera comunità una risposta che

7) Per un quadro esauriente della riforma del processo penale minorile, cf. P. Tonini, *Manuale breve di diritto processuale penale*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 591-604.

coniughi esigenze etiche ma anche pedagogiche finisce per riportare un'idea di Stato distorta; la sfiducia negli organi giudicanti, la contrapposizione insanabile tra organi di giustizia e soggetti che delinquono, sono effetti diretti di una giustizia amministrata in maniera fredda, distaccata inefficace e – cosa peggiore – priva di un qualsiasi impegno alla presa consapevole di responsabilità e dunque alla riabilitazione.

Quando si parla di riconciliazione, e si citano come illuminanti gli esempi del Sudafrica o di altri Paesi che con grande sforzo umano hanno intrapreso questo percorso (che porta con se anche molto dolore e sofferenza), si dimentica forse che un tale approccio coinvolge tutte le parti che compongono il tessuto sociale; di fronte ad una scelta in termini riconciliatori, di fronte ad una giustizia che viri prepotentemente nella direzione della mediazione e della riabilitazione, non vengono chiamate in causa solo le istituzioni a ciò preposte ma anche tutte le classi sociali, ogni singolo cittadino. In questa prospettiva, la giustizia diventa sì un fatto pubblico, di più un percorso collettivo che parte dai suoi protagonisti per allargarsi all'intera comunità.

## 3. Riconciliazione e fraternità

In una tale prospettiva sembra manifestarsi con forza il contributo che un principio quale la fraternità può offrire in vista di un cambiamento così importante della giurisdizione penale.

Se si guarda infatti alla fraternità come categoria capace di informare – in termini relazionali – la sfera pubblica[8], appare come proprio tale principio possa fungere da elemento di connessione tra sfera privata e sfera pubblica, secondo quell'orizzonte che la riconciliazione, così come per esempio espressa nelle esperienze delle TRC, ha voluto delineare.

La fraternità ha quindi in sé i cromosomi per svolgere un ruolo decisivo: quando si parla di legame indissolubile tra i membri di una comunità non in ragione di una semplice appartenenza civile, ma in quanto persone; quando si sviluppa un'ipotesi di processo costruito attorno alla vittima, alla sua voce; quando si prospetta una ridefinizione del concetto di pena e di condanna non più come giudizio assoluto ma come momento e opportunità di riconciliazione e mediazione, come primo passaggio verso una ricucitura di uno strappo che renda la realtà ferita migliore; in tutti questi frangenti i germi del principio di fraternità sono ben visibili, forse ancora non pienamente consapevoli.

I mali perenni della giustizia penale sono la conferma di una necessaria e coraggiosa svolta, all'interno della quale la fraternità può declinarsi come categoria giuridica – quasi processuale –; uno strumento che possa sempre portare all'attenzione la natura più profonda del diritto, quella relazionalità che non deve essere mai persa, soprattutto nei momenti patologici, quando cioè l'esigenza di

**8)** Per ulteriori approfondimenti sulla fraternità, cf. A.M. Baggio (a cura di), *Caino e i suoi fratelli*, Città Nuova, Roma 2012.

giustizia ancora di più non può sottovalutare, accantonare la dimensione personale di questa esigenza.

Se è vero che tracce di fraternità sono già presenti, ancorché declinate con modalità e terminologie diverse, un accentuato – e dunque più consapevole – apporto del principio di fraternità anche in un ambito quale la giurisdizionale penale significa, potrebbe significare, azionare quelle energie assolutamente costruttive che il diritto ha in sé; è ben evidente che in campo giurisdizionale le esigenze – tutte legittime – si sovrappongono, e trovare dunque una equilibrata compresenza non è operazione semplice.

Forse proprio in questa ottica un approccio secondo riconciliazione ed un'introduzione ancora più evidente del principio di fraternità possono effettivamente assecondare quella che è esigenza primaria della giustizia: sanzionare il comportamento non la persona (come disse don Puglisi "contro il peccato incontro al peccatore") secondo un' orizzonte che non è di punizione vendicativa piuttosto di presa di responsabilità attraverso un'azione di sostegno che è ancora più importante di una legittimazione giuridica a comminare pene. Ma quest'azione di sostegno non si esaurisce nel momento processuale (o decisionale del giudice) piuttosto segue il soggetto che non diviene più solo il reo ma il membro della comunità da sostenere, attraverso un percorso che vede coinvolti prima di tutto egli stesso e poi tutti i componenti del quadro sociale.

Riconciliazione e fraternità così intesi consentono dunque non solo di accentuare la dimensione "educativa" del diritto ma di trasformare un evento come l'applicazione della legge in ambito giurisdizionale non più un momento staccato dalla vita sociale, ma anzi un momento di apertura, evento inclusivo proprio perché capace di coinvolgere l'intero gruppo sociale esattamente come per altri momenti fondamentali nella vita di quest'ultimo come l'esercizio del voto, la partecipazione ad un referendum, l'istituto di iniziativa legislativa popolare.

FABIO ROSSI
Dottore in Giurisprudenza
*rossifabio1969@gmail.com*

# STUDIES ON FRATERNITY: POINTERS ON THE WORK DONE DURING THIS PAST DECADE



*This article mentions some academic events of the past decade and some relevant publications on the topic of fraternity, with the goal of offering a direction in preparation for the appointment on the 11-13 of March, 2013, «Fraternity as Relational Principle, in Law and Politics»; Sophia University Institute, Loppiano (Florence).*

*di*
*ANTONIO MARIA BAGGIO*

*We would like to mention some academic events of the past decade and some relevant publications on the topic of fraternity, with the goal of offering a direction in preparation for the appointment on the 11-13 of March, 2013, «Fraternity as Relational Principle, in Law and Politics»; Sophia University Institute, Loppiano (Florence).*

In these past years interest in fraternity has been greatly increasing, not intended as a parental relationship lived in private, and neither as a privileged relationship within a closed organization , religious or sectarian, but as a relational principle of thought and action which finds its realization and development in the public sphere. Fraternity is certainly not a recent discovery; it has a long and plural history, because the idea of fraternity, in its diverse versions, belongs to civilizations that arose in all continents and which left many and important traces in today's cultures.

Beyond the fraternity brought about by traditions, studies need to look also at fraternity lived on a daily basis, which gives life to infinite and various forms of social relations, of economic and political cooperation, of voluntary commitment. Experiences of fraternity have characterized important pivotal points in history such as the transitions from dictatorial-authoritarian regimes to democratic systems (The Philippines after Marcos, South Africa after Apartheid), or the make-up of conflicts which risked becoming permanent (Northern Ireland, Mozambique). These are only a few examples of "case studies" where the analysis brings into evidence the relevance of fraternity, its cultural and social presence, its public role.

What was missing up until a few years ago was an adequate awareness of its presence. In the absence of a *thought on fraternity*, there was also an inability to recognize it and to understand its historical, cultural, and social role; one could sense, instead, the difficulties connected with the ambivalence of the term, and the interpretations at times reciprocally exclusive or ideological. The situation today has changed, thanks to the progressive interest which fraternity has gained in the academic world through prominent publicized works, which put fraternity at the centre of interest.

The difficulties which existed for the scholar, at least a decade ago, who started to occupy himself with fraternity, were rather relevant: the term itself was not in philosophical dictionaries, nor in those of political science, of law and of sociology. The study on fraternity in its public dimension did not belong to any academic tradition, or in any other known discipline.

France was the exception, where fraternity had become interwoven, through the 'triptych' of 1789, with the history of the Republic. There were academic works of great value regarding the history of public law. We point out in particular, in the field of historical-cultural reconstruction, the works of Michel Borgetto (1993 and 1997), Marcel David (1987 and 1992), Mona Ozouf (1988 and 1989); important theoretical reflections were proposed by Maurice Blanchot (1983), Guy Lafon (1987) Jean-Luc Nancy (1993), Jacques Derrida (1993), Nicole Loraux (1997), Marie de Solemne (1998), Catherine Charlier (2003). In France,

in fact, there remains a latent cultural openness towards fraternity which permits one to begin a discussion without having to justify oneself (for example, as exemplified by the not so strictly academic works, aimed at a vast public, by J. Attali (1999) B. Mattéi (2003), H. Herbreteau (2009), R. Debray (2009). We point to the recent publication, edited by Bertrand G., Brice C., Montegre G., of the collective volume *Fraternité*. *Pour une histoire du concept* (2012). Naturally, the complexity of French and European history will continue to supply material for study, also because it extends beyond a European dimension, and it takes in others Continents, as the Americas and Africa, as shown by the recent rereading of the thoughts of Toussaint Louverture, as provided through the publishing of his epistolary with Laveaux (Baggio and Augustin 2011): from the letters emerge a new prospective of the relationship between the Parisian Revolution and the one fought by the slaves of Saint-Domingue (now Haiti), in which fraternity, banished in France, acquires a constructive role in the new nation of ex-slaves, the first Black Republic.

This "Atlantic" dimension of fraternity has prompted the organization of research projects which connect European and American scholars. Such collaboration was first expressed in three international seminars: at Port-au-Prince, Haiti (Politique et economie: les voies de la fraternite`, March 13, 2002, with these participating universities: Columbia of New York, the Gregorian of Rome, University of Haiti); at Cobo (Mar del Plata, B. A., Symposium on Epistemology of Sciences, organized by CIAFIC – Research Center in Philosophical and Cultural Anthropology – associated with the National Council for Research of Argentina, on August 4, 2003, the acts of which were published the following year (Archideo 2004); and at O'Higgins, B.A., Argentina (Continental American Seminar between University Professors, organized by the Tony Weber Foundation, on: The Principle of Fraternity, on July 27-28, 2003, with 24 professors participating from South America (see www.fondazioneweber.org ).

In Italy – in addition to the studies realised on the occasion of the Bicentenary of the 1789's French Revolution, among which we mention Martinelli A., Salvati M., Veca S. (1988) and M. R. Manieri (1989) - we point to a few pioneering works: the collective volume regarding political symbols studies, edited by Giulio M. Chiodi, *La contesa tra fratelli* (Chiodi 1992), *Esistenza e gratuità*, with a chapter on "Politics and Fraternity" of Roberto Mancini (Mancini 1996); *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano* of Filippo Pizzolato (2011), *Il diritto fraterno* of Eligio Resta (2002), *Politiques de Caïn*, collective volume written in French language by a team of Italian researchers of the University of Messina (Mazzù 2004). An inter-university study seminar on "Principle of Fraternity and Political Reflection" was held in Rome, at the Pontifical Gregorian University, on July 5, 2003; followed by a semester course, held at the same university within the study plan of the Faculty of Philosophy in the academic year 2003-2004, taught by a group of professors from 9 Italian Universities: it was the first interdisciplinary academic course dedicated explicitly to the principle of fraternity.

Two related volumes were published in 2007: *Fraternity as Principle of Public Law*, edited by Anna Marzanati and Angelo Mattioni (Mattioni – Marzanati 2007) and *The Forgotten Principle*: *Fraternity in a Contemporary Political Science*

*Reflection* (Baggio 2007). *The Forgotten Principle* had already been published the previous year in Argentina. The text underwent an academic evaluation by three Universities of Cordoba (the National University, the Catholic University, the Blaise Pascal University) which, during the "Inter-university Day" celebrated in Cordoba` on April 16, 2007, declared that the topic of fraternity, as it was treated in the book, constituted a 'discussion of academic interest,' opening the possibility of organizing courses, research projects and thesis on this subject. The volume will be translated, enriched by the contribution of American scholars, in Portuguese, in two volumes (Baggio 2008 and 2009). Contemporaneously, the National University of La Plata (Argentina) established the chair dedicated to a "Society, Politics and Fraternity" (April 18, 2007). Another chair was created by the Pontifical Catholic University of Santiago, Chile, in 2011.

The year 2008 saw the birth of RUEF (Universitary Net for the Study of Fraternity, see *www.ruef.net.br*), an international initiative of academic dialogue which promotes the study and research around fraternity in its public dimension, in the humane and social sciences. From 2008, the RUEF organized an international academic seminar regarding fraternity, which from year to year is seeing the participation of predominantly Latin-American scholars, and in the last few years, also European (Córdoba 2008, La Plata 2009, Tucumán 2010, Santiago, Chile 2011, Recife 2012). The RUEF is an important reality which characterizes the Latin-American approach to studies of fraternity: a real and true academic study community free and open to all, was created. The results are not lacking; we point to – in Castilian language – the collective volumes edited by Baggio (2009a), Barreneche (2010), Ramirez Rivas (2011), Veronese and Boschi (2011), Muniz Lopez (2012) and the monograph of Domingo Ighina (2012).

In Brazil we point to the work of Carlos Ayres Britto (2003), Ana Maria de Barros (2006), the collective volume *Direito e Fraternidade* (2008); the most recent works are *Direitos na pós-modernidade: a fraternidade em questão*, edited by Josiane Petry Veronese and Olga Boschi Aguiar de Oliveira (2011), *A Fraternidade em debate: percurso de estudos na América Latina*, edited by Paulo Muniz Lopes (2012). We point also to the article of Carlos Augusto Alcantara Machado (2010), with extensive bibliography, available online.

The Italian work has also been notably enriched. In his book of 2007 Mario Vergani writes a significant chapter on "Fraternity and difference" (Vergani 2007). We point to the works of A. Cosseddu (2008, 2009, 2012), R. Roche-Olivar, Catalan professor who elaborated a study about the relation between the pro-social psychological theory and political fraternity (2009), M. Martino (2010), G. Tosi (2010), P. Giusta (2012) (partially available online: *www.nuovaumanita.cittanuova.it*). Of note, the collective volume edited by Daniela Ropelato, *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi* (2010), the monographs of Iliana Massa Pinto on *Costituzione e fraternità* ((2011) and of Filippo Pizzolato on *Il principio costituzionale di fraternità* (2012). Again, we point to the collective volume *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazione nella politica e nel diritto* (Baggio 2012).

In Spain, after the work of Gurutz Jáuregui (2004) and the very ideological book of Antoni Doménech (2004), we point to the collective volume edited by Antonio Márquez Prieto, *Fraternidad y Justicia* (2012).

## Cited Bibliography


C.A. Alcantara Machado, *A fraternidade come categoria constitucional*, in http://*www.ruef.net.br/uploads/biblioteca/cbadd4bddf309fcd6d0dafd986e35076.pdf*, 2010

L.B. Archideo (ed.), *Epistemologia de las Ciencias Sociales. La fraternidad,* CIAFIC ediciones, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires 2004.

J. Attali, *Fraternitées. Une nouvelle utopie*, Fayard, Paris 1999.

A.M. Baggio (a cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007 [Ed. argentina: *El principio olvidado: la fraternidad. En la Politica y el Derecho* (ed.), Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006].

Id., *O princípio esquecido/1. A fraternidade na reflexão actual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008.

Id., *O princípio esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.

Id. (comp.), *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009.

Id. – R. Augustin (edd.), *Toussaint Louverture, Lettres à la France (1794-1798). Idées pour la libération du Peuple noir d'Haïti*, Introduction et appareil critique d'Antonio Maria Baggio et Ricardo Augustin, Nouvelle Cité, Paris 2009.

Id. (con A. Cosseddu, P. Giusta, R. Mardones, A. Márquez Prieto), *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*, Città Nuova, Roma 2012.

O. Barreneche (comp.), *Estudios recientes sobre fraternidad. Da la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2010.

G. Bertrand – C. Brice, G. Montègre (dir.), *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du CRHIPA n. 20, Grenoble 2012.

M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.

M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité,* Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1993.

Id., *La devise «Liberté, Égalité, Fraternité»,* Presses Universitaires de France, Paris 1997.

C.A. Britto, *Teoria da Constituição*, Editoria Forense, Rio de Janeiro 2003.

G. Caso – A. Cury – M. Cury – C.A. Mota de Souza, *Direito e Fraternidade*, Comunhão e Direito, LTr, Cidade Nova, São Paulo 2008.

G.M. Chiodi (a cura di), *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino 1992.

A. Cosseddu, *L'oggi del diritto: tramonto o «nuovi» albori?* in «Nuova Umanità», XXX (2008/4-5), pp. 461-476.

Id., *Comunione:* «spazio condiviso» per un dialogo possibile tra economia e diritto, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/6), pp. 757-782.

M. David, *Fraternité et Révolution française*, Aubier, Paris 1987.

Id., *Le primptemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Aubier, Paris 1992.

A. M. De Barros, *Fraternidade, politica e direitos humanos*, in «Rivista da Faculdade de Direito de Caruaru», 2006 (37/01), Idéia, João Pessoa, pp. 53-72.

J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1993.

M. De Solemne (ed.), *Insaisissable fraternité*, Dervy, Paris 1998.

R. Debray, *Le moment fraternité*, Gallimard, Paris 2009.

A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión repubblicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona 2004.

H. Herbreteau, *La fraternitè. Entre utopie et* réalité, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris 2009.

D. Ighina, *La brasa bajo la ceniza. La Fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana. Un recorrido*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2012.

G. Jáuregui, *La democracia en el siglo XXI: un nuevo mundo, unos nuevos valores*, Istituto Vasco de Administración Pública, Oñati 2004.

N. Loraux, *La cité divisée*, Payot, Paris 1997.

R. Mancini, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996.

M.R. Manieri, *E. Kant: dalla fraternità alla giustizia*, in «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», a cura di G. Papuli, 1986/89, vol. IX (1989), pp. 49-78.
A. Márquez Prieto, *Fraternidad y Justicia*, Editorial Comares, Granada 2012.
A. Martinelli – M. Salvati – S. Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1988.
M. Martino, *La prospettiva della fraternità nel pensiero di John Rawls*, in «Nuova Umanità», XXXII (2010/4-5), pp. 549-566.
I. Massa Pinto, *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: "come se" fossimo fratelli*, Jovene, Napoli 2011.
B. Mattéi, *La fraternité, est-ce possibile?*, Louis Audibert Editions, Paris 2003.
A. Mattioni – A. Marzanati (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007.
D. Mazzù, *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*, Desclée de Brower, Paris 2004.
P. Muniz Lopes, *A Fraternidade em debate: percurso de estudos na América Latina*, Cidade Nova, São Paulo 2012.
J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993.
M. Ozouf, *Fraternité*, in F. Furet – M. Ozouf, «Dictionnaire critique de la Révolution Française», Flammarion, Paris 1988, pp. 731-740.
Id., *L'homme régénéré*, Paris 1989 (in particolare le pp. 11-16 e il capitolo: *La Révolution française et l'idée de fraternité*).
J.R. Petry Veronese – O.M. Boschi Aguiar de Oliveira (orgg.), *Direitos na pós-modernidade: a fraternidade em questão*, Funjab, Florianopolis/SC (Brazil) 2011.
F. Pizzolato, *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 2001, pp. 745-806 (ora in Id., 2012).
Id., *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012.
P. Ramírez Rivas, *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2011.
E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2002.
D. Ropelato (a cura di), *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi*, Città Nuova, Roma 2010.
G. Tosi, *La fraternità come categoria (cosmo)politica*, in «Nuova Umanità», XXXII (2010/4-5), pp. 525-547.
M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 161-197.

ANTONIO MARIA BAGGIO
Professore di Filosofia politica presso l'Istituto Universitario Sophia
*antoniomaria.baggio@iu-sophia.org*

# LA PROCRÉATION MÉDICALEMENT ASSISTÉE SELON LES LÉGISLATEURS ITALIEN ET BELGE: LE DROIT COMME VECTEUR DES PRINCIPES AU FONDEMENT DE NOS SOCIÉTÉS



*Disagreements about "Medically Assisted Procreation" depend on the fact that MAP is always related with the manipulation of life. This article outlines the positions taken by Italian and Belgian legislators, who after years of unregulated practice have taken possession of the topic in order to norms to regulate this activity. The process of framing such regulations needed first to look at bioethical reflection, and interrogate other disciplines with specific competence in this area, so as to illuminate it from various points of view. The evolution of bioethical reflection gives evidence of the guidelines that were followed by legislators. The differences between the Italian and Belgian laws reflect decisions to adopt different principles at the foundation of the respective laws. Since law serves not just in a prescriptive way, but first of all to give evidence of the basic values upon which society is built, the Italian and Belgian cases, considered from the point of view of the interpretative criteria used in the formulation of the law give evidence of the different ethical models to which the two legislatures made reference.*

*di*
*CLAIRE HEBBELINCK*

## 1. Introduction

L'avancée de la biologie – qui ouvre la porte à de nouvelles frontières –, les progrès de la médecine et la nouvelle conception de la santé – cette dernière non plus conçue comme l'absence de la maladie mais comme le bien–être physique, psychique et social[1] – ont fait naître de nouvelles situations ainsi que des opportunités et des risques qui, jusqu'alors, s'avéraient imprévisibles.

Il en est ainsi de la procréation médicalement assistée (PMA) qui, née dans un premier temps comme une assistance médicale pour pallier à l'incapacité des couples d'avoir un enfant naturellement, a ouvert la porte à un grand nombre de pratiques allant bien au–delà de la simple et unique assistance à la procréation, générant des conséquences ayant un impact direct sur la vie humaine.

La reconnaissance de la souffrance des hommes et des femmes stériles comme relevant du domaine de la médecine et à laquelle la science biomédicale doit apporter des solutions, a pour conséquence que la science, qui au départ se cantonnait à rechercher la vérité sur la réalité, se lance dans la recherche de ce qui peut être fait de cette réalité et de comment la faire évoluer.

Dans ce domaine, les données de la science naturelle et de la technique servent à illustrer ce qui est possible de réaliser mais pas forcément ce qui est juste de faire.

Confiée dans un premier temps à la déontologie et à l'éthique des praticiens et des centres de procréations, cette matière a ensuite fait l'objet de réglementations dans les divers systèmes juridiques européens.

C'est parce que toucher à l'embryon humain ne peut laisser sans interrogations sur le sens de la vie humaine, et que l'intervention d'une PMA touche aussi à l'intégrité physique de la femme, que le droit lorsqu'il tente de légiférer en la matière, s'entoure des éclairages d'autres disciplines l'aidant à établir une orientation pour le citoyen. Le rôle de la bioéthique en ces matières à forte connotation éthique, est celui de fournir un terrain de réflexion sur lequel se mouvoir pour allier les valeurs et la technique, dans un domaine où le progrès scientifique ne cesse d'ouvrir des portes, le but étant que l'impossible ne devienne pas pour autant possible à n'importe quel prix.

Pour nous aider à mener cette réflexion, nous nous proposons d'aborder le sujet des PMA à travers l'étude comparative des fondements sur lesquels chacun des législateurs italien et belge s'est basé pour ériger sa propre loi. L'objectif est celui de mettre en évidence la diversité de contexte, de culture et de méthode, qui a servi de ligne de conduite pour chacun des législateurs. L'intérêt de nous pencher en particulier sur les législations italienne et belge, permettra ainsi de nous éclairer face à la prise en charge par le droit d'une matière hyper sensible comme celle des PMA, avec toutes les tensions et les problématiques que cela engendre.

La particularité des lois italienne et belge qui font l'objet de notre étude, réside dans le fait que la première vise à entourer de limites une pratique qu'elle n'accepte que de tolérer, alors que la seconde tend à consacrer la liberté d'une pratique en ne faisant que l'encadrer de balises dans le but de protéger les acteurs

1) Définition donnée en 1946 par l'Organisation mondiale de la santé.

et de leur assurer toujours plus d'autonomie en la matière. La différence marquante des lignes ayant guidé les deux législateurs est révélatrice des différents systèmes de valeurs pris comme point de référence par chacun. En effet, le droit intervenant dans un second temps occupe une fonction à la fois régulatrice mais avant tout fortement significative des principes élus par chacune de nos sociétés comme fondement de nos systèmes de valeurs. L'analyse de ces deux lois sous l'angle du critère herméneutique élu par chacune comme son fondement, aura comme objectif, après avoir dépeint le contexte dans lequel chacune d'elles a vu le jour, de mettre ces aspects tout spécialement en évidence.

## 2. Contexte de naissance des lois italienne et belge

La loi italienne du 19 février 2004 qui s'intitule «Normes en matière de procréation médicalement assistée»[2], est pour sa part issue d'un long et lent parcours législatif motivé par la nécessité d'encadrer par des règles et de poser des limites à des pratiques au long passé dont les procédures et techniques ne cessaient d'évoluer et de se complexifier. L'œuvre du législateur s'annonçait difficile, d'autant plus qu'avant l'approbation de la loi, les nombreux centres qui pratiquaient ces techniques, étaient motivés par des intérêts économiques et professionnels[3].

La première fois que le thème de la fécondation artificielle fut traité, ce le fut dans la seconde moitié des années 50', début des années 60' pour sanctionner pénalement des pratiques d'insémination artificielles hétérologues[4]. Lorsque dans les années 80'-90' les premiers "bébés éprouvettes" naquirent, les propositions de loi en la matière s'intensifièrent, diverses commissions en charge de la matière, à majorité permissives, virent le jour, et de nombreuses circulaires et ordonnances émanèrent des instances administratives. L'abondance de documents administratifs s'expliquait de par la carence législative dans une matière absolument neuve, qui, conformément au principe d'exhaustivité[5], faisait du «*far west* procréatif» un «*far west* légal»[6]. A partir de la douzième législature (1994-1996) eurent lieu à nouveau plusieurs initiatives parlementaires. C'est enfin le texte *Bolognesi*, du nom de son initiatrice, tel que modifié par le Parlement lors de la treizième législature, suite à l'introduction dans l'article 1 de la reconnaissance des droits de

2) Legge 19 febbraio 2004, n. 40, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*, in «Gazzetta Ufficiale», Serie Generale, n. 45 del 24 febbraio 2004.
3) C. Casini – M. Casini – M.L. Di Pietro, *La legge 19 febbraio 2004, n. 40. "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita". Commentario*, Giappichelli editore, Torino 2004, pp. 3-4.
4) Cf. La proposition Gonella et Manco présentée à la Chambre le 25 novembre 1958, n° 585, ainsi que la proposition Riccio-Russo Spena et Frunzio présentée le 8 avril 1950, n° 1017.
5) Sur base de ce principe, tout ce qui n'est pas imposé ou interdit, est permis et jouit de la protection légale qui donne valeur à l'autonomie contractuelle des parties et défend, aussi pénalement, chaque intromission dans ce que l'ordre juridique considère comme "libre". Voy C. Casini – M. Casini – M.-L. Di Pietro, *La legge 19 febbraio 2004, n. 40*, cit., p. 14.
6) *Ibid*., pp. 13-14.

l'enfant conçu déclaré sujet ainsi que de l'interdiction dans l'article 4 de la PMA hétérologue, qui fut finalement la base du texte adopté lors de la quatorzième législature. Le vote de cette loi très restrictive sur la procréation médicalement assistée fit l'objet de virulents débats au Parlement. Ces débats furent marqués par trois oppositions: tout d'abord une opposition entre la droite favorable et la gauche défavorable. Ensuite une opposition "transversale" entre parlementaires catholiques et parlementaires laïques, des catholiques de gauche ayant voté en faveur de la loi et des laïcs de droite ayant voté contre. Il est à souligner que l'Eglise catholique a joué de son influence dans les débats. Enfin les débats ont été marqués par une seconde opposition "transversale", cette fois entre des femmes parlementaires et des hommes parlementaires, la loi ayant été adoptée par une majorité d'hommes laissant pour compte les femmes, se sentant pourtant plus concernées par la problématique. Parmi les nombreuses critiques qui lui furent adressées, elle fut accusée d'être contre les femmes, de porter atteinte à la laïcité de l'Etat, d'être une loi obscurantiste, cruelle, injuste inapplicable et une des plus arriérées de l'Europe. Ces critiques et indignations donnèrent lieu tout d'abord à la mise sur pied d'un référendum abrogatif d'initiative populaire au lendemain de son entrée en vigueur qui ne donna lieu, pour sa part, à aucun résultat étant donné le manque de participation requise. En 2008, la loi subit quelques modifications suite à l'intervention du ministre de la santé du gouvernement Prodi, Livia Turco, qui s'attela à la réécriture de ses lignes directrices[7]. Enfin, tout au long de l'existence de cette loi n. 40, de nombreux recours judiciaires furent intentés en vue de la réviser, parmi lesquels ceux qui ont donné lieu à la décision de la Cour constitutionnelle[8] qui déclara inconstitutionnel l'art. 14 al. 2 (pour le fait qu'il prévoit la limite des embryons créés au nombre de trois et leur transfert immédiat dans les voies génitales de la femme) et al. 3 (pour le fait qu'établissant que le transfert se réalise aussitôt que possible, il ne prévoit pas que cela se réalise «sans préjudice pour la femme»), et le récent arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme[9]. Dans ce dernier, elle se prononce, non seulement sur la requête d'un couple demandeur d'accéder à une PMA malgré le fait de ne pas être stérile, mais elle se positionne en outre sur l'interdiction plus générale du recours au DPI jusque–là condamné de manière indirecte dans la loi italienne. Ces nombreux recours manifestent la désapprobation de la part de la société d'une loi jugée trop sévère.

De par les questions qu'elle suscite et les enjeux qu'elle soulève, la PMA a donné lieu en Belgique à la littérature la plus fournie et au plus grand nombre d'avis des comités de bioéthique belge et français[10]. Avant la loi de 2007[11], divers

**7)** Decreto del 11 aprile 2008 del Ministero della Salute, *Linee guida in materia di procreazione medicalmente assistita* (G.U. Serie Generale, n. 101 del 30 aprile 2008), in *http://www.trovanorme.salute.gov.it/home.spring*.

**8)** Corte Costituzionale, *sentenza n. 151*, 1 aprile 2009.

**9)** Cour EDH, arrêt du 28 août 2012, *Costa et Pavan c. Italie*, Requête n° 54270/10, Hudoc.

**10)** G. Genicot, *La maîtrise du début de la vie: la loi du 6 juillet 2007 relative à la procréation médicalement assistée*, in «Journal des Tribunaux» (J.T.), 2007, p. 19.

**11)** Loi du 6 juillet 2007 relative à la procréation médicalement assistée et à la destination des embryons surnuméraires et des gamètes, *Moniteur belge (M.B.)*, 17 juillet 2007.

arrêtés royaux régissaient déjà l'aspect organisationnel[12] et financier[13] de cette pratique ainsi que les effets en matière de filiation paternelle dans l'hypothèse d'un couple marié[14]. La loi de 2007 doit toutefois se lire conjointement à la loi du 11 mai 2003[15] relative à la recherche sur les embryons *in vitro*, car elle en constitue le prolongement se conformant au droit fondamental de la bioéthique et accréditant le principe d'autonomie de la personne et du couple ainsi que de la maîtrise[16]. Cette loi de 2003 qui organise les conditions légales de la recherche sur les embryons *in vitro* et se présente comme luttant contre l'eugénisme, vit le jour après deux années de débat parlementaire, dans l'objectif de donner à la Belgique un motif légal pour émettre une réserve à la convention du Conseil de L'Europe sur les droits de l'homme et la bio–médecine tel que prévu par l'article 18 de cette dernière[17]. La loi de 2003 concilie la protection de l'embryon et la liberté de la recherche. Elle refuse toute position de principe voulant respecter le contexte sociétale pluraliste et renonce à conférer un statut à l'embryon[18].

La loi de 2007 en Belgique est elle aussi le fruit d'un long parcours législatif sous l'initiative sénatoriale qui eut à justifier, devant les partisans d'un vide juridique en la matière, de l'opportunité d'établir un cadre juridique à cette pratique. D'autre part, il s'avérait d'autant plus nécessaire de légiférer que face aux dispositions légales étrangères plus restrictives la Belgique risquait de devenir le «paradis du tout est possible»[19].

La loi relative aux PMA en Belgique est marquée par la recherche d'un équilibre entre l'autonomie des acteurs des méthodes de PMA et un certain nombre d'exigences impératives. La première proposition de loi, déposée en février 1997 demeura sans suite et fut suivie d'une seconde proposition en janvier 2004. C'est finalement le texte déposé en novembre 2005 appelé la "proposition de synthèse" qui deviendra par la suite la loi de 2007. Elle ne règle pas la matière des mères porteuses mais ne ferme pas la porte à la procréation *post mortem*.

**12)** Cf. l'article 1er de l'A.R. du 15 février 1999 fixant la liste des programmes de soins, visés à l'article 9*ter* de la loi sur les hôpitaux coordonnée le 7 août 1987 et indiquant les articles de la loi sur les hôpitaux applicables à ceux-ci, l'A.R. du 15 février 1999 fixant les normes auxquelles les programmes de soins «médecine de la reproduction» doivent répondre pour être agréés, l'A.R. du 15 février 1999 fixant les critères de programmation applicables aux programmes de soins «médecines de la reproduction».
**13)** Cf. L'A.R. du 21 décembre 2001 fixant les procédures, délais et conditions en matière d'intervention de l'assurance obligatoire soins de santé et indemnités dans le coût des spécialités pharmaceutiques.
**14)** C. civ., *art. 318, §4*, modifié par la loi du 31 mars 1987 modifiant diverses dispositions légales relatives à la filiation.
**15)** *Moniteur Belge (M.B.),* 28 mai 2003.
**16)** G. Genicot, *La maîtrise du début de la vie: la loi du 6 juillet 2007 relative à la procréation médicalement assistée*, in «Journal des Tribunaux», cit., p. 20.
**17)** Art. 18: «lorsque la recherche sur les embryons *in vitro* est admise par la loi, celle-ci assure une protection adéquate de l'embryon».
**18)** J.-H. Leleu, *La loi du 11 mai 2003 relative à la recherche sur les embryons in vitro*, in «Revue Trimestrielle du Droit de la Famille» (R.T.D.F.), 2003, p. 717.
**19)** M.-N. Derese – G. Willem, *La loi du 6 juillet 2007 relative à la procréation médicalement assistée et à la destination des embryons surnuméraires et des gamètes*, in «Revue Trimestrielle du Droit de la Famille» 2008/2, pp. 284-286.

## 3. Critères herméneutiques au fondement des lois italienne et belge

La matière des PMA est revêtue d'une sensibilité toute particulière car elle touche la vie de l'être humain, qu'il soit un embryon – être le plus faible occupant une position d'incertitude face à son accès à la vie qui dépend du choix de personnes détenant son futur entre leurs mains –, qu'il soit un enfant né via le recours à ces techniques, ou encore qu'il soit un adulte dans l'incapacité d'accomplir ce dont il se sent appelé par la nature, c'est-à-dire la procréation.

Chacune de ces situations a disposé les législateurs italien et belge devant des choix à poser au regard des intérêts divergents en opposition les uns aux autres. Ces choix ne pouvaient se réaliser sans un recours préalable à la réflexion bioéthique vu que les possibilités offertes par l'évolution de la technique et leur incidence directe sur la vie humaine nous confrontent à des questions fondamentales. Toutefois, le résultat de cette réflexion dépend du modèle éthique de référence élu comme point centrale de la réflexion bioéthique.

La raison d'être du choix de l'analyse des lois italienne et belge relatives à la PMA pour approcher cette problématique réside dans la diversité évidente des orientations prises par chacun des législateurs pour traiter la matière.

L'élément fondamental, point de départ de toute l'orientation législative, est l'intérêt porté par le législateur à l'embryon. Concernant la matière des PMA, nombreux sont les législateurs européens qui ne se sont pas prononcés sur le statut de l'embryon, c'est–à–dire sur la reconnaissance dans son chef de la personnalité juridique générale lui donnant accès à la possibilité de jouir de droits.

Affirmant en son article 1 que l'enfant simplement conçu est "sujet titulaire de droits", la loi italienne n. 40, non seulement s'intéresse à la condition de l'embryon, mais lui accorde une attention prioritaire laissant entrevoir déjà de manière anticipée l'orientation qu'il donnera à ses dispositions. En effet, le législateur italien de 2004, mettant l'embryon sur un pied d'égalité avec n'importe quel autre sujet de droit, construit toute sa législation autour de la reconnaissance de sa valeur ontologique qui a comme conséquence qu'il ne peut être considéré comme une chose à partir du moment où sa nature, tant matérielle que biologique le dispose parmi les êtres appartenant à l'espèce humaine[20].

Cette reconnaissance par le législateur de la qualité de sujet titulaire de droits à l'embryon génère par conséquent la reconnaissance, à tout le moins formelle, de sa capacité juridique en tant que personne. Cette reconnaissance constitue un droit fondamental répondant au principe d'égalité. Cette capacité juridique consacrée dans l'article 1 de la loi est une capacité juridique générale visant les droits de la personnalité de relevance constitutionnelle et d'intérêt public. Elle n'entre pas en contradiction avec la reconnaissance de droits pour l'enfant à naître conditionnée à sa naissance, contenue en l'article 1er du Code civil. En effet, ce droit se réfère uniquement à l'aspect patrimonial et à la circulation des biens.

La position du législateur italien par rapport au statut de l'embryon reflète le personnalisme ontologiquement fondé élu comme modèle éthique de référence.

**20)** C. Casini – M. Casini – M.L. Di Pietro, *La legge 19 febbraio 2004, n. 40*, cit., p. 41.

Le législateur valorise en effet l'embryon lui reconnaissant sa valeur intrinsèque d'appartenance à l'espèce humaine depuis sa conception jusqu'à sa mort sans qu'il ne lui soit reconnu d'effectuer un saut de qualité lui attribuant la qualité de personne à certains moments plutôt qu'à d'autres. En ce sens, l'autonomie des parents désireux d'être parents est consacrée tout en observant toutefois certaines limites dues à la reconnaissance de la vie humaine contenue dans l'embryon reconnu comme doté de sa qualité intrinsèque.

En revanche, en Belgique, tant dans la loi relative à l'expérimentation sur les embryons datant de 2003[21] que dans celle de 2007 sur les PMA, le législateur a essayé d'éviter de devoir fournir une définition du statut de l'embryon qui aurait généré une protection sur le terrain du droit. La loi de 2007 se limite à définir l'embryon comme «des cellules ou ensemble organique de cellules susceptibles en se développant de donner naissance à un être humain»[22], l'embryon qualifié d'«*in vitro*»[23] quand il se trouve hors du corps de la femme, et de «surnuméraire»[24] quand il a été constitué dans le cadre d'une PMA mais qu'il ne se verra pas implanté dans le corps de la femme. La description que le législateur belge fait de l'embryon démontre qu'il ne le prend en considération que sous son aspect fonctionnel, son but étant de consacrer la liberté et la transparence du rapport entre le médecin et son patient, et d'encadrer les effets de la réalité médicale délimitant le champ d'application de la loi, sans tenir compte de l'incidence ontologique de l'embryon.

Permissive, la loi du 6 juillet 2007 ne pose donc aucune limite particulière à la PMA si ce n'est des prescriptions relatives à l'âge[25] de la donneuse de gamètes ou de la femme qui recevra l'embryon, ainsi que l'interdiction de certaines pratiques eugéniques ou mercantiles[26]. Accessible à tous en dehors de ces quelques prescriptions, la PMA s'inscrit en Belgique, au-delà du cadre du traitement de la stérilité.

L'intervention du législateur belge marque son refus quant à l'attribution d'un statut juridique définitif et général à l'embryon. En revanche, toute sa législation relative à la PMA est guidée par les principes d'autonomie et de liberté du sujet par rapport à son corps. Le concept de «maîtrise» rend le mieux compte de ces deux principes. Ce concept est né suite à la nécessité générée par les progrès scientifiques et médicaux, de redéfinir le statut juridique du corps et d'expliquer en termes de droit le lien entretenu entre la personne et lui. En effet, ce concept, bien que n'étant pas un concept strictement juridique, permet de comprendre le pouvoir de l'individu par rapport à son propre corps. Il prend la forme d'un droit de la personnalité.

Ce concept de "maîtrise" est devenu un principe bioéthique cardinal dans le droit positif belge. Cela se marque à travers la tendance belge à moderniser son

**21)** Loi du 11 mai 2003 relative à la recherche sur les embryons *in vitro*, *Moniteur belge* (*M.B.*), 28 mai 2003.
**22)** Loi du 6 juillet 2007, art. 2, b.
**23)** *Ibid.*, c.
**24)** *Ibid.*, d.
**25)** *Ibid.*, art. 4.
**26)** *Ibid.*, art. 23.

appréhension de la relation médicale pour s'orienter vers la pleine consécration de l'autonomie du patient. Cette dernière n'est pas pour autant illimitée selon le législateur belge qui rappelle les principes de dignité humaine et d'intégrité de l'espèce humaine. Toutefois, bien que ces derniers principes soient revêtus d'une consistance propre, ils ne remportent pas pour autant l'unanimité quant à leur interprétation et leur application dans le concret de chaque situation.

Brièvement, nous observons que la différence entre les deux lois se manifeste avant tout par rapport aux conditions d'accès aux pratiques. Alors que le législateur italien impose la vérification de la présence des conditions de stérilité et d'infertilité (à l'exception des cas du virus HIV et de l'hépatite B et C), le législateur belge conditionne la vérification de ces éléments à partir du moment où les centres voudraient soulever la clause de conscience pour refuser l'accès à la PMA. Alors que le législateur italien n'en ouvre l'accès qu'aux couples mariés ou cohabitant stables, le législateur belge n'établit aucune restriction particulière. Au contraire, il permet aux couples homosexuels, ainsi qu'aux femmes célibataires d'y accéder, et ne s'oppose pas à l'insémination *post mortem.* Enfin, l'objectif des PMA en Italie, visant la protection du droit à la vie, il ne justifie pas par principe le recours à la congélation, à la destruction, au don d'embryons surnuméraires, ni même l'expérimentation sur ces derniers comme c'est le cas du côté belge.

Il ressort de cette énumération qu'à l'instar du législateur italien, le législateur belge s'est référé à d'autres systèmes de valeurs, regroupés dans les modèles appartenant aux théories non–cognitivistes. En effet, il ressort de la législation belge, d'une part le modèle socio–biologique dans la mesure où le droit est intervenu pour régler une matière qui faisait déjà l'objet d'une pratique étendue depuis longtemps. Le législateur n'est intervenu que pour la baliser, non pour établir des restrictions en la matière. La preuve en est que la porte reste grande ouverte à des évolutions toujours plus nombreuses. Un autre modèle privilégié et inspirateur pour le législateur belge est le modèle subjectiviste ou libéral–radical, dans lequel la liberté s'expérimente détachée de tout lien extérieur à la personne. Dans cette perspective, la conscience comme promotrice des comportements individuels est laissée à la libre formation. Cela génère une conception de la responsabilité sous l'angle purement individualiste dans lequel la notion d'ensemble et de bien commun revêt une signification laissée à la singulière détermination, ou bien est faite abstraction. Le modèle de type utilitariste, où le principe est celui du calcul des conséquences de l'action sur base du rapport coût–bénéfice, est aussi pertinent en la matière telle que traitée par le législateur belge. On remarque que le peu de restrictions élaborées par ce dernier vise à miser toujours plus sur la qualité de la vie en maximisant le plaisir, diminuant la douleur et amplifiant la sphère des libertés des personnes. En ce sens, dans la balance des intérêts entre le désir des parents et la vie de l'embryon, la question de ce dernier ne se pose quasiment pas. Et ce, dans la mesure où il est considéré dans son aspect fonctionnel et que quand bien même il serait à protéger, l'intérêt des parents prime toujours sur sa condition à lui. En effet, en tant que partie faible, sa destruction sera toujours considérée comme ayant un impact moins important que l'empêchement pour des personnes de devenir parents.

Pour ces différents modèles, les principes de dignité, de liberté ou encore de responsabilité s'interprètent de manière individualiste.

Devant la situation purement fonctionnelle de l'embryon telle que dépeinte dans la législation belge, et devant la place prépondérante laissée en revanche à l'autonomie des acteurs, seuls à même de pouvoir déterminer du sort de chaque embryon, la question qui se pose est celle de savoir à quel point l'intérêt de l'enfant à naître pèse dans la balance face à l'intérêt des personnes qui l'ont désiré.

Consacrant l'eugénisme négatif, en légitimant le recours au DPI pour sélectionner l'embryon sain à implanter, n'établissant aucun filtre concernant le profil social conditionnant l'accès à la PMA et consacrant le recours à la PMA hétérologue, il semble que le législateur belge détermine l'intérêt de l'enfant à la lumière d'une éthique privilégiant l'autonomie des acteurs avant tout.

L'élaboration de la loi en Belgique marque la naissance d'une instance super–individuelle dotée d'un pouvoir extrêmement arbitraire de l'individu humain sur la vie en cours. Cette instance est d'une part en mesure de pouvoir générer un enfant par la parole accordant ou non à l'embryon le statut d'humain à travers sa qualification d'"authentique" ou de "contingent". Cette instance exerce d'autre part son pouvoir arbitraire refusant toute limite en ce qui concerne la préfiguration d'un enfant. Ce faisant, elle éloigne toute responsabilité face à l'acceptation des déterminations biologiques aléatoires, elle condamne l'enfant qui ne naîtrait pas parfait, elle légitime la concrétisation de tous les désirs d'adultes sans se soucier de leur valeur éthique ou pas, et elle viole les éléments structurels de la personnalité de l'enfant.

Si le législateur belge a établi sa loi voulant répondre à un certain pluralisme évitant le dogmatisme, la question à se poser est celle de savoir s'il n'est pas tombé, à force d'éliminer tout référent moral, dans un certain relativisme pour lequel en droit belge tout se vaut.

## 4. Conclusion

Cette analyse des lois italienne et belge relative à la matière des PMA sous l'angle des principes élus par chacun des législateurs comme fondement de leur loi nous permet de constater trois éléments. D'une part, tant en Italie qu'en Belgique avant d'être une loi, la pratique était libre et courante. La prise en charge par le droit de cette matière suscitant de nombreux questionnements éthiques, est le fruit d'une réflexion sur le terrain de la bioéthique reflétant les valeurs sur lesquelles chaque législateur entend fonder sa société. L'intérêt porté par le législateur italien à la condition de l'embryon le qualifiant d'entrée de jeu de "sujet titulaire de droits", manifeste qu'il prend en compte sa qualité intrinsèque, celle d'appartenir à l'espèce humaine. La loi italienne a donc pour effet de consacrer le droit à la vie de l'être humain sous tous ses aspects et à n'importe quel moment de son développement à partir de son commencement, c'est-à-dire à partir de la fécondation. Le législateur belge, s'étant en revanche abstenu de débattre concernant le statut ontologique de l'embryon, fonde sa loi sur l'aspect fonctionnel de ce dernier. Sa loi vise en effet à entourer de balises une pratique, expression de l'autonomie des acteurs, qu'elle cherche à consacrer exclusivement.

La mise en confrontation de ces deux lois sous l'angle de leurs principes fondateurs met en évidence, d'une part une approche plus conservatrice, fruit de toute une tradition chrétienne se défendant aussi sur le terrain de la raison, et d'autre part une vision beaucoup plus libérale qui s'aliène de tout référent objectif et transcendant partagé par tous.

Toutefois, la récente décision de la Cour européenne des droits de l'homme datant du 28 août 2012 condamnant l'Etat italien pour sa législation jugée trop restrictive par rapport au diagnostic préimplantatoire et l'invitant à aligner sa législation sur les autres législations européennes qui pour la plupart suivent la ligne belge, est signe d'une tendance au niveau international d'influencer les Etats vers un consensus européen dans les matières qui touchent aussi l'éthique.

Lorsque le droit, en tant que vecteur des principes au fondement de notre société, détermine quand la vie humaine est en droit de mériter le respect et quand elle n'est pas endroit de le faire, n'est-il pas tout simplement en train de se déconnecter de la réalité naturelle? La réflexion à laquelle nous pousse cette étude serait de se demander avec Hannah Harendt «si c'est parce qu'il a perdu tout lien avec l'idée de nature jouant le rôle de limite que le droit sert maintenant seulement comme un instrument pour la réalisation des désirs»[27].

CLAIRE HEBBELINCK
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo politico (2012) presso l'Istituto Universitario Sophia
*cl.hebbelinck@gmail.com*

27) A. Rouvroy, *Quelques questions relatives aux procréations médicalement assistées*, in «J.T.», 1997, p. 770.

## *RECENSIONE*



# JOHN POLKINGHORNE: *THE TRINITY AND AN ENTANGLED WORLD. RELATIONALITY IN PHYSICAL SCIENCE AND THEOLOGY*

**(BOOK REVIEW 2012)**

*The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology, edited by John Polkinghorne, at the crossroads between physics and theology, brings together essays of authors from various backgrounds and disciplines on the theme of the structure of reality, focusing particularly on the category of "relationality". A similarly interdisciplinary approach is found in our reviews from J. Povilus, P. O'Hara and C. Slipper*

## Uno sguardo interdisciplinare

di JUDITH POVILUS*

Ecco un libro che, già a partire dal suo titolo, annuncia una grande novità, e non lascia delusi. Curato dal pastore e scienziato britannico John Polkinghorne, noto autore di opere che coniugano conoscenze scientifiche con dati della fede, è una raccolta singolare di saggi di teologi, filosofi e scienziati contemporanei che, pur nella loro diversità e a partire da punti prospettici differenti, rivelano un *trend*. I capitoli dell'opera, infatti, nel loro complesso, indicano una svolta culturale non ancora pienamente avvenuta, ma già in atto e assai affascinante per le prospettive che apre. La versione classica della metafisica aristotelica che, partendo dalla sostanza, considera la relazionalità come accidentale, si capovolge per contemplare la relazionalità, ed in particolare il tipo di relazionalità che i teologi indicano come rispecchiante la SS. Trinità, come "primaria", cioè come fondante dell'essere e del mondo creato.

Da tanto si attende l'apporto specifico che il cristianesimo, proprio per la dottrina della Trinità, può dare ad una visione integrale del mondo, della natura e della società.

Bisogna ringraziare il Prof. Polkinghorne per la sua lungimiranza nel cogliere l'importanza della tematica che ha dato luogo a questo libro: la relazionalità intrinseca alla struttura dell'universo, che sta emergendo dall'odierna esplorazione del mondo fisico, e richiama un modello nuovo. Per l'interazione dinamica e continua che si dispiega «fra lo spazio, il tempo, e tutti gli attori della dramma cosmica» (p. 4) diventa chiaro che «per descrivere la struttura della realtà fisica, l'atomismo deve cedere il passo a qualche forma intrinsecamente più relazionale» (p. 7). Dall'altro lato, se la realtà più profonda di Dio, quella pericoretica trinitaria, è relazionale, si può pensare che tutta la creazione, originante da tale fonte divina, avrà questo stesso carattere (cf. p. 12). Ecco dunque che nei tempi postmoderni, in cui «i teologi, da lungo non abituati a conversare con gli scienziati, cominciano a ritrovare il coraggio per farlo» (Coakley, p. 194), si scopre l'opportunità di un accostamento.

> Il linguaggio della scienza e il linguaggio della teologia non sono connessi da legami di necessità logica, ma da una relazione alogica di consonanza, un livello di congruità concettuale che fa sì che diventi mutualmente illuminante considerare insieme la visione scientifica della natura relazionale del mondo fisico e la fede teologica nella natura trinitaria di Dio (p. 12).

I saggi del libro, abbiamo detto, partono da punti prospettici diversi, e si sviluppano con metodi e ritmi differenti, ma la melodia di fondo è sempre la stessa.

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

Tutto verte sull'importanza della relazionalità. È risaputo che oggi in molti discorsi accademici e popolari "relazione" e "relazionalità" sono diventati *buzzwords* (cf. Welker, p. 157). È di moda parlare di relazioni. Ma in questa raccolta di saggi si fa un passo avanti, caratterizzato dall'analisi della relazionalità. Quello che si evidenzia e su cui si indaga da varie prospettive è un tipo specifico di relazionalità finora poco approfondito. È una co-relazionalità dinamica non riducibile a descrizioni statiche, che ora cerca, nel dialogo fra scienziati, teologi e filosofi, una sua esplicazione. In una parola, la relazionalità dell'universo rispecchia la relazionalità di Dio!

Cercherò ora di evidenziare qualche punto saliente a partire da alcuni degli autori dei vari saggi, raggruppando il loro pensiero, o almeno quanto di esso ho apprezzato in modo particolare, intorno a cinque titoli.

## 1. Relazionalità e mondo quantistico

Tra gli autori, i professionisti nel campo della scienza (Bub, Ligomenides, Nicolaidis e Zeilinger) e alcuni teologi più sensibili a questa dimensione (come Zizioulas, Nicolaidis e Wildman), ritengono ormai assodato che l'universo sia pervaso da una relazionalità che non può essere ridotta ad una formula statica.

Già Prigogine aveva evidenziato la dinamica del processo da lui chiamato "emergenza", nel quale si riconosce fra l'altro che, in ogni interazione fisica vera, la "natura" delle cose relazionate deriva necessariamente dalle relazioni stesse – e anche il contrario: le relazioni derivano dalle cose relazionate (Zizioulas, p. 152[1]; cf. anche Nicolaidis, p. 94).

Ma, in particolare nel considerare il mondo quantistico con il suo fenomeno di *entanglement*, diventa impellente un rovesciamento di prospettiva rispetto a quella di comune accettazione. In questo contesto infatti emerge in modo palese che le relazioni sono più importanti, più fondamentali, degli enti che esse collegano (Zeilinger, p. 36; Wildman, p. 55). Ovvero, nel contesto della meccanica quantistica le relazioni sono sempre primarie, nel senso che «ciò che ha realtà fisica sono le co-relazioni, non ciò che viene correlato» (Nicolaidis, p. 94)[2].

## 2. L'ontologia relazionale che emerge dallo studio scientifico dell'universo e la necessità di una sua formalizzazione

Un mondo quantistico, dunque, segnato dalla relazionalità. Da qui, come espresso da molti degli autori citati, la necessità di un'ontologia adatta a descrive un tale "mondo": non un'ontologia di individui o di "enti", ma un'ontologia di relazioni. Assistiamo ad uno spostamento di prospettiva, in cui la categoria di relazione

1) L'autore cita I. Prigogine e I. Stengers, *Order Out of Chao: Man's New Dialogue with Nature*, Flamingo, Londra 1985, p. 95.
2) La citazione riportata da Nicolaidis è di D. Mermin. *The Ithaca Interpretation of Quantum Mechanics*, quant-ph/9609013, *What is Quantum Mechanics Trying to Tell Us*?, quant-ph/9801057.

viene a precedere quella di essenza. Si afferma poi che il principio basilare di un'ontologia di relazioni sta proprio in questo: nella priorità della relazionalità sull'essenza.

In una tale ontologia, che assume come punto di partenza la relazionalità, si percepisce la necessità «di specificare quali tipi di relazioni sono ontologicamente "primarie"» (Wildman, p. 59). Infatti ci sono relazioni di moltissimi tipi, ma rimane da indagare quel tipo particolare che si presenta come principio dell'essere. È un tema interessantissimo ed importante che è solo accennato dall'autore, e che rimane tutto da approfondire.

Un altro argomento importante, a cui fa cenno più di uno degli autori e che indica una pista per ulteriori ricerche, è la necessità di arrivare ad una formalizzazione rigorosa della summenzionata ontologia. Una volta chiarito che la categoria di relazione precede quella di essenza, «rimane la questione se è possibile formulare un sistema coerente che incorpori questi aspetti» (Nicolaidis, pp. 104-105). Gli studiosi di un'eventuale "ontologia trinitaria", di fronte alla critica della scuola analitica della filosofia contemporanea «dovranno lavorare molto per far sì che le loro vedute metafisiche di relazione diventino analiticamente precise e difendibili nell'attuale clima di ricerca» (Coakley, p. 197). Infatti, «il lavoro di concettualizzare e analizzare le varie forme di relazionalità dell'universo è un compito formidabile e non facilmente riconducibile a *pattern* logicamente coerenti e nello stesso tempo reminiscenti di Dio» (Coakley, p.198).

La domanda sulle possibilità d'ideazione di un sistema coerente e il corrispondente senso di attesa di un nuovo modello formale, una nuova logica, che rispecchi l'ontologia trinitaria, traspare in modo chiaro soprattutto dal capitolo di Heller, filosofo polacco impegnato nel campo del dialogo fede-scienza, e vincitore del Premio Templeton 2008. «Per andare al di là dell'ambito delle intuizioni filosofiche bisognerebbe cercare una struttura matematica che le rende fisicamente realizzabili» (Heller, p. 47).

> In un'ontologia pienamente relazionale le "cose" non sono altro che nodi di relazioni […]. Descrizioni verbali di un tale mondo sono sempre possibili, anzi ce ne sono tante […]. Ma il linguaggio umano è fluido, e non possiamo sapere se una particolare descrizione sia senza contraddizione oppure no, finché non troviamo un modello logico o matematico in cui raffigurare tale descrizione. Per quanto io sappia, non esiste ancora né nella logica né nella matematica un sistema pienamente relazionale o pienamente auto-referenziale, che non contenga almeno qualche primitivo non-relazionale. Dall'altro lato non conosco l'esistenza di una dimostrazione abbastanza generale che un tale sistema sia impossibile. È quindi importante costruire modelli logici o matematici che dimostrino ciò che è possibile e ciò che è impossibile nel campo di ontologie relazionali (Heller, p. 52).

Da parte sua, Nicolaidis suggerisce che le idee e l'approccio del logico nordamericano Charles Sanders Peirce potrebbero essere un punto di partenza per la logica fondazionale qui auspicata (cf. Nicolaidis, p. 95). In ogni caso le riflessioni di Heller sottolineano l'opportunità di portare avanti le ricerche nella linea di

un'ontologia formale, in conformità con l'ontologia relazionale sopra descritta. È una pista nuova e significativa anche per i logici e matematici. Un primo tentativo in questo senso è stato abbozzato da una logica polacca, anche se tutto deve essere ulteriormente sviluppato ed approfondito[3].

## 3. Relazionalità umana quale specchio della relazionalità trinitaria

Finora abbiamo considerato l'ipotesi che, partendo dall'osservazione dell'universo fisico, in particolare a livello quantistico, si arrivi alla necessità di enucleare un'ontologia relazionale specifica che potremo chiamare "ontologia trinitaria". Abbiamo rilevato inoltre l'opportunità di una sua formulazione astratta logica, anche per dimostrarne la coerenza.

Ma la relazionalità si manifesta in modo altresì rilevante (anche se diverso) negli esseri viventi e pensanti, nell'umanità. Anzi, «ci sono proprietà emergenti al livello socio-biologico e sociale […] che non troviamo nei fenomeni della natura fisica» (Martin, 168). Altra dimensione – questa della relazionalità umana – non trascurata dal libro di Polkinghorne. La troviamo come materia di discussione in alcuni saggi, sia a livello socio-antropologico che a livello ecclesiale.

Partendo dal basso, dall'osservazione del reale, come è doveroso per un sociologo, l'autore proveniente da questo campo afferma che il discorso sociologico ha alcune caratteristiche importanti in comune con la discussione sulla Trinità, e ciò non solo per analogia incidentale ma in modo proprio (Martin, pp. 174-175). Prendendo l'esempio di una *performance* musicale come analogia sociale ottimale dell'ontologia relazionale della Trinità, Martin descrive la «mutua co-determinazione» in un processo di autotrascendenza in cui «la persona, o il "sé" viene simultaneamente espressa e trascesa» (Martin, pp. 177-178).

Poi, come ci si poteva aspettare, anche nell'approccio *top down* dei teologi la Trinità viene posta come modello per persone umane in relazione[4]. Riportando il pensiero dei Padri, il teologo ortodosso K. Ware argomenta che «la comprensione relazionale di Dio illumina non solo la dottrina cristiana della creazione ma anche quella dell'essenza della persona umana» (Ware, p. 109). «L'immagine divina in cui l'uomo è stato creato non è posseduta da nessun singolo isolato dagli altri, ma si realizza solo nel "tra" dell'amore, che congiunge l'"io" al "tu"» (Ware, p. 126). Anzi si può rilevare che in un'antropologia trinitaria il concetto di rapporto è determinante per la qualità dell'essere persona; è ciò che trasforma l'individuo in persona (cf. Ware, pp. 126ss.). E qui si trova implicitamente espressa la risposta alla domanda posta da Coakley: «la relazionalità è più fondamentale della persona o ne è simultanea?» (Coakley, p. 192).

3) Cf. J. Povilus – L. Obojska, *Ontologie formali e paradigma trinitario. Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico pattern di relazionalità dinamica*, in «Sophia», 4 (2012/2), pp. 177-195.

4) Cf., all'interno del libro, il titolo del capitolo di Kalistos Ware: *La SS: Trinità: modello per persone in relazione*.

## 4. Ontologia trinitaria come ontologia della Chiesa

Per i teologi, il luogo in cui tale dinamica di relazionalità interpersonale umana si trova realizzata in modo più compiuto è la Chiesa. In essa la relazionalità di cui stiamo parlando, ovvero la "comunione", è fondante ed essenziale: «come in Dio così nella Chiesa» (Coakley, p. 189). Già Agostino in vari testi fa un parallelo fra l'unità della Trinità e l'unità degli apostoli come viene descritta in *At* 4,32. Ciò non sorprende perché lo stesso Spirito è l'agente d'unità in ambedue i casi (cf. Ayres, p. 144). Dunque si può concludere che se da un lato, partendo dall'alto, «le caratteristiche della relazionalità divina dovrebbero essere di grande aiuto nel modellare la nostra visione del mondo» (Ayres, p. 144), è pure vero che partendo dal basso sarà utile esaminare la nostra partecipazione nella vita della Chiesa per dare forma ad un'adeguata ontologia relazionale e trinitaria.

Ma si può dire di più. Ricordando la natura necessariamente analogica di ogni riflessione su Dio, viene in evidenza che il modo migliore per cogliere l'ontologia trinitaria è "entrare" in essa, cioè in un processo continuo e dinamico di avvicinamento a Dio, inseriti nella vita di comunione della Chiesa (cf. Ayes, p. 145). Si può dire quindi che la nostra comprensione dell'ontologia trinitaria viene non solo illuminata ma anche forgiata dalla nostra partecipazione piena alla vita del Corpo Mistico di Cristo. Per questo si può arrivare a concludere che «l'ontologia trinitaria – se vuol essere teologia – deve essere anche cristologia ed ecclesiologia» (Ayes, p. 145).

## 5. L'essere come amore

Infine possiamo chiederci, con Zizioulas, quale sia la natura ultima dell'ontologia relazionale di Dio e in secondo luogo quale sia la natura ultima del riflesso di tale ontologia nel mondo creato.

Partiamo dalla seconda domanda. Per il teologo ortodosso non si tratta solo di immagine: l'ontologia del cosmo è l'ontologia di Dio. L'ontologia relazionale della Trinità caratterizza l'universo non solo in modo analogico ma reale. Dio trasferisce il suo modo di essere alla creazione (cf. Zizioulas, p. 154).

È una risposta radicale, non disgiunta dalla risposta alla prima domanda. Infatti la natura ultima dell'ontologia relazionale caratterizzante sia Dio che la sua creazione «consiste nel concepire tutto ciò che esiste come un movimento costante che permette l'unità e la distinzione di co-esistere nel medesimo tempo» (Zizioulas, p. 151). Partendo dalla teologia trinitaria dei Padri Cappodoci si può argomentare che «l'essere non è statico e gli enti non sono auto-esplicabili, ma che essi emergono da un movimento continuo di relazionalità» (Zizioulas, p. 150). Ed è qui che entra in gioco il concetto dell'amore. A partire da quest'ottica si può dare all'essere una qualità di "amore" e dare all'amore un carattere ontologico: "essere" significa "esistere per gli altri", non per sé. L'amore consiste nel far sì che l'altro sia e sia altro (cf. Zizioulas, p. 150).

Come afferma l'autore altrove: «l'amore cessa di essere una proprietà secondaria e qualificante e diventa il predicato ontologico supremo» (Zizioulas, *Being as Communion*, p. 46, cit. da Nicolaidis, p. 94).

Dunque in una tale interpretazione tutto è amore! "Amore creato ed Amore Increato" come espresso in modo succinto da Chiara Lubich.

*The Trinity and an Entangled World, Relationality in Physical Science and Theology* è un libro che apre orizzonti sconfinati. Offre uno sguardo entusiasmante e insieme profetico, che chiama al grande impegno che ancora ci attende per «un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione», come augurava Benedetto XVI nell'Enciclica *Caritas in Veritatis* (*CiV*, n. 53).

Si sente che con questa raccolta di saggi si è appena toccata la punta di un *iceberg*. Alcuni importanti temi, degni di seri approfondimenti, vengono solo menzionati (ad es. le categorie di relazioni che sarebbero adatte per un'ontologia trinitaria). Altri punti di vista importanti, come quello della biologia, sono quasi assenti. Sono i limiti tipici di un lavoro germinale. Ma pur nella consapevolezza di ciò, non possiamo che gioire per quanto ci viene offerto con questo bel testo, e fare nostro quanto viene espresso nelle sue ultime righe: «dobbiamo essere veramente riconoscenti per l'insieme profetico di possibilità metafisiche aperte alla nostra riflessione in queste pagine» (Coakley, p. 199).

È stata aperta una porta che fa intravvedere un paesaggio ancora tutto da esplorare.

## L'unità relazionale del reale tra fisica e teologia

di PAUL O'HARA*

Nel lontano 1988, Papa Giovanni Paolo II, in una lettera al reverendo George Coyne, SJ, allora direttore della Specola Vaticana, ha espresso il desiderio di una nuova «unità relazionale tra scienza e religione» per superare il divario che le separava sin dall'Illuminismo[1]. Con la pubblicazione del libro *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology* (una raccolta di tredici saggi di vari autori), "l'unità relazionale" di cui il Papa ha parlato trova la sua espressione in uno studio il cui punto focale è la relazionalità. Scritti principalmente a partire da una prospettiva cristiana, i vari testi trattano del concetto della Trinità, o più precisamente delle relazioni costitutive della Trinità come paradigma per comprendere il mondo moderno della fisica quantistica e delle scienze sociali. Implicito in gran parte del libro è il concetto che l'*entanglement*, nella fisica ed in altri fenomeni fisici e sociali, inverte la classica distinzione aristotelica tra sostanza e relazione, sottolineando il primato della relazionalità nel mondo naturale. Nel primo saggio, intitolato "La morte di Democrito", Polkinghorne osserva che

> sono state fatte delle scoperte e acquisite delle conoscenze nel campo della scienza fisica che hanno chiaramente indicato di non poter fare più affidamento solo su descrizioni atomistiche e su tecniche riduttive di analisi, ma che bisogna impiegare anche un approccio complementare olistico e di relazionalità intrinseca (p. 2)

per produrre una "Teoria del Tutto", che unifica le diverse forze (o meglio campi) della fisica. Per estensione, Polkinghorne osserva inoltre che «per un cristiano la vera "Teoria del Tutto" è la teologia trinitaria» e che «l'universo è profondamente relazionale nel suo carattere e unificato nella sua struttura, perché è la creazione del vero Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo» (p. 12).

Dopo l'introduzione di Polkinghorne, in cui l'autore dà il "la" al libro, seguono tre saggi relativi alla relazionalità in fisica, tre relativi all'ontologia relazionale, con l'ultimo di questa terzina che serve come introduzione ai successivi tre saggi che si concentrano sull'ontologia relazionale e la Trinità. Questi sono poi seguiti da due saggi che si concentrano rispettivamente su aspetti psicologici e sociologici di relazioni umane e divine. L'ultimo saggio, di Sarah Coakley, rivisita i grandi temi del libro.

Per quanto riguarda la fisica, in "*An entangled world: How it can be in this way?*", Jeffrey Bub indaga l'intelligibilità associata al fenomeno di *entanglement*

* Associate Professor presso la Northeastern Illinois University di Chicago
*p-ohara1@ueiu.edu*

1) Giovanni Paolo II, *Messaggio*, in R.J. Russell – W.R. Stoeger – G. V. Coyne, *Giovanni Paolo II su scienza e religione: riflessioni sul New View da Roma*, University of Notre Dame Press, 1991.

quantistico. L'*entanglement* è una proprietà fisica relativa alle correlazioni tra (coppie di) particelle in cui, per esempio, una misurazione del valore di *spin* effettuata su una particella permette di dedurre il valore di rotazione della seconda particella e viceversa. Tuttavia, tali correlazioni sono di breve durata e vengono distrutte con l'atto dell'osservazione. In particolare, Bub analizza i diversi significati dal punto di vista della fisica classica e quantistica, e conclude che a causa della natura delle correlazioni di particelle (*entanglement*), non ci può essere "clonazione" di proprietà delle particelle singole. In altre parole, la relazionalità preclude la clonazione delle singole particelle.

In "*Fisica quantistica: ontologia o epistemologia*", Anton Zeilinger osserva che «è privo di significato fare l'ipotesi che un singolo oggetto esistente in un universo altrimenti vuoto abbia una posizione» (p. 33). Tutte le misure fisiche sono definite relativamente a qualcos'altro, in particolare a causa del ruolo fondamentale dell'osservatore nel processo di misurazione. «La fisica dei quanti […] è sia una scienza di informazioni che una scienza di ciò che può esistere, a causa dell'impossibilità di separare epistemologia e ontologia» (p. 40).

Il saggio finale di fisica, di Michael Heller, considera i diversi significati basilari di "*Un universo autonomo*". L'autore osserva che dal punto di vista del Principio di Mach generalizzato, l'universo fisico dovrebbe essere descrivibile in termini di una struttura matematica di *self-containment* che «riflette una tendenza insita nel metodo scientifico di produrre un modello del mondo *self-contained*» (p. 53). Ontologicamente, una tale visione del mondo potrebbe essere identificata con il panteismo di Spinoza. Ma Heller osserva ancora che altre «connotazioni ontologiche del "principio di *self-containment*" sembrano essere anche in sintonia con la dottrina del panenteismo» (p. 53).

Per quanto riguarda l'ontologia, in "*Introduzione all'ontologia relazionale*", Wesley Wildman ipotizza che tutti i rapporti siano causali, e procede a elencare e descrivere cinque di queste relazioni causali: la metafisica di partecipazione (Platone e il neoplatonismo), la metafisica che deriva dalla dipendenza (filosofia buddista Mahāyāna), la metafisica del processo (Whitehead), la metafisica di semiosi (Peirce), e la metafisica dell'ordine implicito (David Bohm). Egli suggerisce inoltre che la teologia trinitaria ha utilizzato principalmente la metafisica di partecipazione.

Nel suo "*La conoscenza scientifica come un ponte verso la Mente di Dio*", Ligomenides Panos esplora le relazioni causali dal punto di vista del riduzionismo, di una visione meccanicistica del mondo e di visione olistica suggerita dall'*entanglement* quantistico, e poi cerca di trarre alcune conclusioni in merito a un "Divino Principio Organizzatore". Egli conclude che «la riconciliazione tra scienza razionale e spiritualità religiosa, due potenti elementi della società umana, è forse la nostra migliore speranza per risvegliare un nuovo senso del significato nella nostra vita» (p. 91).

In "*Natura relazionale*", Argyris Nicolaidis «esplora il tema della natura», dove «l'enfasi non è sul "soggetto" (evitando il "monismo del soggetto"), ma piuttosto sul rapporto che porta insieme i diversi soggetti in comunità e nella comunione» (p. 94). Si ispira in particolare al lavoro di Charles Sanders Peirce, che vede come protagonista nello sviluppo di una ontologia trinitaria, come punto di partenza per la comprensione del mondo naturale per mezzo di «una relazione

triadica» (p. 103). E conclude affermando: «*sociatus sum, ergo sum* (sono in rapporto, dunque sono)» (p. 106).

"*La Santa Trinità: modello per L'essere persona-in-relazione*", del Metropolita Kallistos Ware, elabora essenzialmente il significato del titolo. Si tratta di una investigazione sulla teologia trinitaria soprattutto dal punto di vista dei padri della Cappadocia e di Riccardo di San Vittore, anche se vengono riconosciuti per contrasto i contributi di Agostino e di Tommaso d'Aquino. L'autore conclude osservando che «è quindi la nostra vocazione come persone umane di riprodurre sulla terra la pericoresi eterna che unisce in unità le tre persone della Trinità», in modo da diventare «icone viventi della Trinità, dove il termine "icona" va inteso nel suo significato preciso, in quanto implica non identità ma partecipazione» (125).

In "*Avventure (sventure) in teologia trinitaria*", Lewis Ayres mette in questione un intero approccio alla teologia trinitaria: quello radicato principalmente nella metafisica (analogia dell'essere). L'autore suggerisce che le nostre analogie dovrebbero essere esse stesse sottoposte a un continuo processo di cambiamento, radicate di più nel "mistero di Dio nella fede", e in una riflessione anagogica, che deriva dal "nostro movimento verso il Creatore" mentre noi "partecipiamo", sia individualmente che come chiesa , al mistero divino come si dispiega all'interno della storia. Nell'articolo si rammenta anche il dialogo che ha avuto luogo tra Hans Urs von Balthasar e Karl Barth riguardo "l'analogia dell'essere" contro l'"analogia della fede"[2].

L'ultimo articolo, su ontologia e relazionalità, è intitolato "*Dall'Ontologia relazionale:* insights *di pensiero patristico*". L'autore, il metropolita Giovanni Zizioulas, sottolinea che il passaggio da un'ontologia aristotelica basata su sostanza ad un'ontologia basata sulla relazionalità «consiste nel concepire tutto ciò che si dice esistente come un costante movimento di cambiamento e di modifica che conserva (o meglio provoca) allo stesso tempo l'unità e l'alterità» (p. 151). Applicato al mondo della fisica, «suggerisce una qualche forma di personalità in relazione alla creazione», dove il concetto di persona è usato in riferimento alla Trinità, «come particolarità che emergono da relazioni», come inteso dai padri della Cappadocia (p. 163).

Avvicinandoci alla fine del libro, ci troviamo di fronte a due saggi che riflettono sugli aspetti psicologici e sociologici della parola "relazione". Nel suo saggio "*Relazione: umana e divina*", che parte dal punto di vista della psicologia, Michael Walker affronta una domanda: «qual è la struttura minima necessaria per chiamare relazione una costellazione tra o in alcuni cosiddetti "soggetti" o "soggetti ed oggetti"?» (p. 158). Nella seconda parte, l'autore riflette sulla dinamica dei rapporti reciproci, interattivi e personali. Nella terza e ultima sezione, offre riflessioni preliminari su relazioni divino-umane. Walker conclude sottolineando che il "rapporto d'amore" definisce "il collegamento ideale tra le creature".

In "*Un'ontologia relazionale rivista in prospettiva sociologica*", David Martin parte dalla constatazione che il ruolo della sociologia (come concepita da Comte) è quello di sostituire ciò che prima era il ruolo della teologia nella formazione della

2) E. Oakes, *Motivo della redenzione: La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Continuum, New York 1994.

società. In questo contesto, Martin intraprende un approccio *bottom-up* delle relazioni trinitarie, piuttosto che dall'alto verso il basso, per fondare una visione della "*imago Dei* nella società umana". In tal modo, egli cerca di evitare un approccio riduzionista, vedendo «il trascendente nell'immanente piuttosto che ridurre il trascendente all'immanente» (p. 175), per mezzo del principio della traducibilità parziale.

Nel saggio conclusivo, "*Ontologia relazionale, Trinità, e scienza*", Sarah Coakley esamina due punti. In primo luogo, si concentra su «la differenza di prospettiva evidenziata in questo volume riguardo alla questione teologica centrale di "relazionalità" trinitaria» (p. 184). In secondo luogo, riesamina i concetti di "relazione" e "nesso di causalità", che sottostanno agli sforzi filosofici del libro «per creare proficue connessioni tra la fisica e la teologia» (p. 185). Per quanto riguarda quest'ultimo punto, l'autrice osserva che i vari capitoli del libro sono scritti in primo luogo da persone che hanno una visione platonica dell'universo.

Considerando il libro nel suo complesso, si tratta di un contributo significativo al dialogo tra scienza e religione. In particolare, si tratta di una forte dichiarazione circa la centralità della relazionalità in entrambi i campi. Lo consiglio vivamente ai teologi e ai filosofi incuriositi allo stesso modo dal mondo *entangled* della fisica quantistica e della teologia trinitaria, e in particolare di una teologia trinitaria che funge da paradigma per penetrare, per mezzo dell'analogia, il mondo della fisica quantistica. I suoi vari saggi portano non solo alla ribalta le scoperte entusiasmanti della teoria dell'*entanglement* e della teologia trinitaria attuale, ma anche si completano a vicenda in quanto «ciascuno può portare l'altro in un mondo più ampio, un mondo in cui entrambi possono fiorire»[3].

Se c'è un limite, in questo libro, è la sua brevità, a causa della quale si è limitato a quei teologi che in primo luogo hanno una visione platonica dell'universo, come Sarah Coakley ha notato. Il libro avrebbe beneficiato di articoli con un approccio più aristotelico. Un saggio sulla teoria di Lonergan di probabilità emergente potrebbe servire come punto di partenza a questo scopo, in quanto fornirebbe gli strumenti metodologici per distinguere e unificare i diversi ambiti della realtà creata come la fisica, la chimica, la biologia e la psicologia *sublated* in una teologia della grazia. Penso che quando si tratta di teologia trinitaria, è bene tenere a mente che nessuno ha il monopolio della comprensione, e c'è spazio sia per un approccio *top-down* (Platone) che un approccio *bottom-up* (Aristotele), a condizione che si mantenga il delicato equilibrio associato all'analogia di essere. In effetti, una volta che questo delicato equilibrio è mantenuto, siamo in grado di far risuonare le parole di Polkinghorne: "per il cristiano, la vera "Teoria del Tutto" è la teologia trinitaria".

3) Giovanni Paolo II, *Messaggio*, in R.J. Russell – W.R. Stoeger – G. V. Coyne, *Giovanni Paolo II su scienza e religione: riflessioni sul New View da Roma*, cit., p. 13.

## *A review from a theological perspective*

di CALLAN SLIPPER*

This is a book of tensions. Despite implicit agreement that the category of "relation" is fundamental for our understanding of reality, and the book's central intuition that the relational nature of the Trinitarian God connects in significant ways with the relational nature of the physical and human world, the authors do not fully agree with one another's views. They do not concur either upon the meaning of the term "relation" or upon its value for our understanding. For this reason the essay by Wesley Wildman, *An Introduction to Relational Ontology* introduces a welcome note of scepticism, with paragraph after paragraph questioning the uses of the term. His solution which, as Sarah Coakley points out in her *Afterword* critiquing the book's contributions, is asserted rather than strictly argued, is that "relation" is best understood as "causation". This has its advantages because it respects the significant ways in which the varieties of relatedness between entities affect, change or influence the entities themselves. Its disadvantage is that, as Sarah Coakley also points out, it «closes off some very significant debates that have animated the discussion of "relation" in analytic philosophy in the last generation or so» (p. 195).

From a theological perspective it could be argued, nonetheless, that, properly understood, it is precisely the aspect of relation as causation that is its most significant feature. It is here that there can be found, in the other essays in the book, a series of responses to Wildman's questions. It is not that other authors are unaware of the complexity of the issues. As John Polkinghorne says in his *Introduction*, «the history of twentieth-century physics can be read as the story of the discovery of many levels of intrinsic relationship present in the structure of the universe» (p. vii), and he goes on to suggest that the kind of relationality seen in the various kinds of discourse, such as about the physical universe, the human worlds of psychology and sociology, and theology, have a «cousinly connection» (p. viii). Polkinghorne says that while recognizing the semantic flexibility, we should not stipulate a single limited meaning, because, despite their obvious differences, there is a degree mutual congruence between the different forms of relationality. It is this congruence, in the midst of the tensions, that leads to creative thought. And taking into account Lewis Ayres's questioning of the nature of analogy in his *(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology*, which helps to focus our thinking, some profound insights are rendered by looking through the lens of relationality.

Two of the most intriguing essays that provide such insights are explicitly theological and interestingly not in complete harmony between themselves. They are Kallistos Ware's *The Holy Trinity: Model for Personhood-in-Relation* and John Zizioulas's *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*. John Zizioulas, of course, is well-known for his contributions in this field and his present offering

* Associate Editor presso la rivista «Claritas. Journal of dialogue and culture»
*callanslipper@gmail.com*

is characterized by its clear and well-rounded presentation. He brings a useful precision to the category of causality as the way of understanding relationality, and starts with seeing it within the divine being. While his interpretation of tradition, both in his historical analysis of the Cappadocians and in particular his view Western thought, is open to doubt, his emphasis upon causality within the Trinity, whereby the relationship (*schesis*) between the *hypostases* is the result of the Father's causality eternally bringing about the Son and the Spirit, leads to some very useful clarifications. In particular, Zizioulas distinguishes between the ontological "what" and "how" of beings. He does this to respond to the perceived dilemma of bringing together the two dimensions of substance and relation. He claims that, following classical Greek thought, the priority of substance is a matter of simple logic for the Western mind: «you first *are* and then you *relate*» (p. 146). Hence «a stone, or for that matter an individual human being, can be conceived as existing, as being there, without necessarily being in relation to something else» (*ibid.*) This kind of ontology, as Zizioulas says, received its fullest expression in Aristotle, and historically it was with the emergence of Trinitarian theology that it first began, in effect, to be questioned. The problem, which Zizioulas does not point out, is that this ontology is clearly flawed. No stone, and for that matter no individual human being, in fact exists or can exist in the cosmos as we know it without the existence of the cosmos. To conceive of such a possibility as existing alone would be, for instance, to say that a person can be born without parents. Relationality is not an optional extra but a necessary dimension of being. While Zizioulas does not make this explicit challenge to "substance ontology", he does spell out how substance and relation fit together as in effect complementary ontological dimensions. Hence, with reference to the divine being, he presents the illuminating formula:

> "what" (*ti*) = substance (*ousia*, *physis*)
> "How" (*pos* or *hops*) = hypostasis/person = mode of being (*tropos hyparxeos*) = relation (*schesis*) (p. 149).

A further step is to see that a similar move can be made with regard to any being, that is, of created as well as Uncreated being. All things are made to be as they are because of their relations (in all their variety); "what" always and only ever exists as "how". In this way Ziziouslas's fascinating essay answers, with precision, the challenge set by Wildman and, potentially at least, gives a grounding in the divine being for why one should see causation as the key to understanding relation.

Kallistos Ware's article, on the other hand, applies the power of Trinitarian thinking, rooted in an understanding of the divine being, to human relations. He gives a far more favourable reading of Western tradition (for all that he, like Zizioulas, is an Orthodox bishop), particularly picking up the thread running from Augustine (who did not only use a "psychological model" of the Trinity but also his version of the "social model") to the thought of Richard of St Victor. Ware sees the Western position, despite the significant differences particularly with Augustine, as essentially in agreement with the Cappadocians, since the so-called double procession of the Holy Spirit, the *Filioque*, for Augustine is never understood in a «stark and unqualified sense» (p. 120). As he says, Augustine «was careful to

insist that the Spirit proceeds from the Father *principaliter*, "principally" or "principially," and from the Son only in a secondary and derivative sense, *per donum Patris*, "by the Father's gift"» (*ibid*.). Ware also realizes the difficulties or limitations of the curious circularity of his kind of the social analogy when applied to the Trinity, saying in his concluding paragraph that «[t]he human experience of mutual love provides us with the least inadequate analogy of the mystery of the Trinitarian God; and the doctrine of the Trinity, in its turn, enables us to understand in some small measure why the world exists and what is the meaning of our own personhood» (p. 128). He is also quite clear that if we do not read back into Patristic or Mediaeval texts a present-day understanding of the "person", it is acceptable to use modern authors such as Buber and John Macmurray, although neither of them refers explicitly to the Trinity, to draw upon their insights as we frame a Trinitarian relational ontology. With this in mind, Ware is able to illustrate the power of Richard of St Victor's position, which in common with the Cappadocians, sees God as interpersonal *koinonia*. The great advantage of Richard's view, according to Ware, is that, in contrast with Augustine, he manages to give a fully personal account of the Holy Spirit. «The perfection of one person requires fellowship with another», Ware quotes Richard as saying (p. 121). This leads to mutual love. But mutual love only achieves its plenitude when there is a third, so that the mutual love is then shared. The lover does not only «love the beloved as a second self, but wishes the beloved to have the further joy of loving a third, jointly with the lover, and of being jointly loved by that third» (*ibid.*). Love, totally expressed as it goes from mutual to shared love, has no lack, as could be the case for instance in the possible egocentricity of lovers closed in upon themselves. In this way Ware also gives an answer to the challenge thrown out by Sarah Coakley in her *Afterword*: why three? Ware affirms that with three the pattern of love is complete. It is this complete love that then allows Ware to see how this Trinitarian pattern, which is the being of the Godhead, has far-reaching consequences in practical applications, politically, economically and socially, transforming every form of community, «the family, the school, the workplace, the local Eucharistic center, the monastery, the city, the nation» (p. 127).

Kallistos Ware and John Zizioulas certainly provide two cogent and deeply appealing essays. Nonetheless, speaking as a non-specialist in mathematics and physics, I found the first essays in the book dealing with relationality in twentieth-century science especially stimulating, if the most difficult to read. It is fascinating to observe how the category of relationship is so deeply woven into the very stuff of matter. Given the Trinitarian presuppositions outlined by Zizioulas and Ware, this should not be surprising although there is no obvious way of going, as it were, in the reverse direction and seeing in the relational structure of physical reality a necessary connection with deep or higher order ontology of the Trinity. The Trinity explains, or has the capacity to explain, nature; nature does not explain the Trinity, even though it does point towards relationality as an ontological supposition or characteristic of all reality. Quantum entanglement in particular shows how profoundly relational things are. Here the phenomenon of quantum teleportation is particularly intriguing. Following Schrödinger, Jeffrey Bub in his essay *The Entangled World: How Can It Be Like That?* explains the "particularly counterintuitive feature of entanglement" called "remote steering". In this two particles (A and

B) in an entangled state will react to one another, so that if another particle (C) changes the state in one of the original two particles (say, of A), it instantaneously changes the state of the other (namely, B). The change in the state of one particle of the entangled pair is recreated in the other. Now, the odd thing for our normal understanding is that this change comes about both instantaneously and however far apart the two original particles are – even if they are on either side of the universe. One could say that although the "what" of the particles remains the same, the "how" is teleported from one place to another.

These kind of experimentally confirmed phenomena (see p. 24) unsettle our understanding of physical reality. Various explanations have been put forward and these are explored briefly by Panos A. Ligomenides in his *Scientific Knowledge as Bridge to the Mind of God*. At the very least it is possible that the dimensions of space-time are not as we perceive them; perhaps there exists «a seamless indivisible "whole" somewhere outside the space and time of our own world» (p. 79). What emerges from twentieth century science, then, replaces the ideology of mechanistic determinism of past centuries with «a world that is evolving in an undetermined, probabilistically driven creative manner»; indeed, it is «one that, under appropriate conditions, may manifest holistic behavior» (p. 80). These new visions on the basis of scientific research make Ligomedes optimistic that they may lead to «a significant contribution to the development of spirituality, and even to the development of a new kind of religiousness» (p. 91).

Whatever views the various authors hold upon matters spiritual, many aspects of relational ontology, variously understood, do potentially impinge significantly upon such issues. If "relating" is a fundamental dimension of reality, then how can conscious, self-aware subjects best live in harmony with reality? What kind of relationality does this imply? Clearly, theological explorations are more apt to offer answers to these kinds of questions. Nonetheless, in their different ways, all the authors in this book present an approach to reality that, at minimum, has the capacity to disturb the way we see things. It is to their credit, however, that the essays do not ignore the tensions and difficulties and so, inevitably, present views that are sometimes, as it were, at counterpoint with one another. This is one aspect of what makes this book such a satisfying read. Of course more could be said – it always can – but what is said is worth the effort of close attention. It is just possible that a relational vision, and specifically from the angle of Christian revelation, a Trinitarian vision, in a way that does not close down or truncate the inquiry, may offer a «Theory of Everything» (see John Polkinghorne, p. 12) that gives a basis both for living and for fruitful scientific and academic exploration.

# INDICI SOPHIA 2013



**INDICE GENERALE**


SAGGI

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Abbruzzese S.* | Secolarizzazione e movimenti religiosi | pp. | 31-44 |
| *Alnet V.* | Chiara Lubich: la donna, l'utopista | pp. | 92-104 |
| *Callebaut B.* | Chiara Lubich e la sua eredità nelle scienze sociali. Stimoli socio-logici trentini | pp. | 10-23 |
| *Callebaut B.* | Introduzione ai testi del Seminario su «Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini» | pp. | 7-9 |
| *Cataldi S.* | Per un disegno di ricerca partecipativo agapico | pp. | 117-128 |
| *Coda P.* | Chiara Lubich: *discorso inaugurale* di Sophia. Analisi e interpretazione | pp. | 185-202 |
| *Colasanto M.* | Agape e scienze sociali: frammenti di analisi | pp. | 24-30 |
| *Di Nicola G.P.* | Chiara Lubich, sociologia e genere | pp. | 73-91 |
| *Frizzi P.* | Cristianesimo e religioni nel '900: l'intuizione e la vicenda di Chiara Lubich. Storia Teologia Società | pp. | 217-228 |
| *Iorio G.* | L'origine dell'Occidente e l'agape. Appunti per un progetto di ricerca di sociologia storica | pp. | 45-52 |
| *Paglione M.L.* | Introduzione ai testi del Seminario su «Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini» | pp. | 7-9 |
| *Paglione M.L.* | Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da un'intuizione di natura meta-sociologica | pp. | 63-72 |
| *Pellegrini G.* | Tecnoscienza, democrazia deliberativa e relazionalità | pp. | 105-116 |
| *Vargas Andrade S.* | Categorias espacio-temporales en el Abandono de Jesús. Una lectura teologica | pp. | 229-237 |
| *Vecchiato T.* | Riconciliare pensiero e azione in una società capace di rinnovarsi | pp. | 53-62 |

FORUM

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Argiolas G.* | Socialità, Chiesa e management | pp. | 167-172 |
| *Baggio A.M.* | Introduzione ai testi del Seminario su: «La fraternità come principio relazionale giuridico e politico» | pp. | 238-240 |
| *Baggio A.M.* | Studies on Fraternity: pointers on the work done during this past decade | pp. | 315-320 |

| | | |
|---|---|---|
| *Coda P.* | Introduzione al *Forum* attorno al saggio di Alessandro Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen* (Città Nuova, Roma 2012) | pp. 156-157 |
| *Costa Lima A.J.* | O Juìzo polìtico da Hannah Arendt aplicado à fraterninade | pp. 278-304 |
| *Fabris A.* | Socialità, Chiesa e filosofia | pp. 158-161 |
| *Loko T.C.* | Le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internazionale | pp. 241-256 |
| *Repole R.* | Socialità, Chiesa e teologia | pp. 162-166 |
| *Richter D.* | Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna | pp. 257-288 |
| *Rossi F.* | Fraternità e riconciliazione nella giurisdizione penale | pp. 305-314 |
| *Veronese J.R.P* | Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna | pp. 257-277 |

LABORATORIO

| | | |
|---|---|---|
| *Hebbelinck C.* | La procréation médicalement assistée selon les législateurs italien et belge. Le droit comme vecteur des principes au fondement de nos sociétés | pp. 321-330 |
| *Mališa J.* | Il rapporto educativo come "rapporto trinitario". Linee pedagogiche alla luce del carisma dell'unità | pp. 129-144 |
| *Zatloukal S.* | Uguaglianza, differenza e femminilità in Edith Stein | pp. 145-154 |

RECENSIONE

| | | |
|---|---|---|
| *Coda P.* | Sul saggio di P. Donati, *La matrice teologica della società* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010) | pp. 173-177 |
| *O'Hara P.* | L'unità relazionale del reale tra fisica e teologia | pp. 321-324 |
| *Povilus J.* | Uno sguardo interdisciplinare | pp. 316-320 |
| *Slipper C.* | A review from a theological perspective | pp. 325-328 |

## INDICE DEGLI AUTORI


[A]

| | | |
|---|---|---|
| *Abbruzzese S.* | Secolarizzazione e movimenti religiosi | pp. 31-44 |
| *Alnet V.* | Chiara Lubich: la donna, l'utopista | pp. 92-104 |
| *Argiolas G.* | Socialità, Chiesa e management | pp. 167-172 |

[B]

| | | |
|---|---|---|
| *Baggio A.M.* | Introduzione ai testi del Seminario su: «La fraternità come principio relazionale giuridico e politico» | pp. 238-240 |
| *Baggio A.M.* | Studies on Fraternity: pointers on the work done during this past decade | pp. 315-320 |

[C]

| | | |
|---|---|---|
| *Callebaut B.* | Chiara Lubich e la sua eredità nelle scienze sociali. Stimoli socio-logici trentini | pp. 10-23 |
| *Callebaut B.* | Introduzione ai testi del Seminario su «Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini» | pp. 7-9 |
| *Cataldi S.* | Per un disegno di ricerca partecipativo agapico | pp. 117-128 |
| *Coda P.* | Chiara Lubich: *discorso inaugurale* di Sophia. Analisi e interpretazione | pp. 185-202 |
| *Coda P.* | Introduzione al *Forum* attorno al saggio di Alessandro Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen* (Città Nuova, Roma 2012) | pp. 156-157 |
| *Coda P.* | Sul saggio di P. Donati, *La matrice teologica della società* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010) | pp. 173-177 |
| *Colasanto M.* | Agape e scienze sociali: frammenti di analisi | pp. 24-30 |
| *Costa Lima A.J.* | O Juìzo polìtico da Hannah Arendt aplicado à fraterninade | pp. 278-304 |

[D]

| | | |
|---|---|---|
| *Di Nicola G.P.* | Chiara Lubich, sociologia e genere | pp. 73-91 |

[F]

*Fabris A.* Socialità, Chiesa e filosofia pp. 158-161

*Frizzi P.* Cristianesimo e religioni nel '900: l'intuizione e la vicenda di Chiara Lubich. Storia Teologia Società pp. 217-228

[H]

*Hebbelinck C.* La procréation médicalement assistée selon les législateurs italien et belge. Le droit comme vecteur des principes au fondement de nos sociétés pp. 321-330

[I]

*Iorio G.* L'origine dell'Occidente e l'agape. Appunti per un progetto di ricerca di sociologia storica pp. 45-52

[L]

*Loko T.C.* Le fondement juridique de la subsidiarité pragmatique internazionale pp. 241-256

[M]

*Mališa J.* Il rapporto educativo come "rapporto trinitario". Linee pedagogiche alla luce del carisma dell'unità pp. 129-144

[O]

*O'Hara P.* L'unità relazionale del reale tra fisica e teologia pp. 338-341

[P]

*Paglione M.L.* Introduzione ai testi del Seminario su «Chiara Lubich e la sua eredità per le scienze sociali. Stimoli sociologici trentini» pp. 7-9

*Paglione M.L.* Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da un'intuizione di natura meta-sociologica pp. 63-72

*Pellegrini G.* Tecnoscienza, democrazia deliberativa e relazionalità pp. 105-116

*Povilus J.* Uno sguardo interdisciplinare pp. 332-337

[R]

| | | |
|---|---|---|
| *Repole R.* | Socialità, Chiesa e teologia | pp. 162-166 |
| *Richter D.* | Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna | pp. 257-277 |
| *Rossi F.* | Fraternità e riconciliazione nella giurisdizione penale | pp. 305-314 |

[S]

| | | |
|---|---|---|
| *Slipper C.* | A review from a theological perspective | pp. 342-345 |

[V]

| | | |
|---|---|---|
| *Vargas Andrade S.* | Categorias espacio-temporales en el Abandono de Jesús. Una lectura teologica | pp. 229-237 |
| *Vecchiato T.* | Riconciliare pensiero e azione in una società capace di rinnovarsi | pp. 53-62 |
| *Veronese J.R.P* | Bullying nas escolas: a necessária atuação do Direito da Criança e do Adolescente com vistas à promoção de uma cultura fraterna | pp. 257-277 |

[Z]

| | | |
|---|---|---|
| *Zatloukal S.* | Uguaglianza, differenza e femminilità in Edith Stein | pp. 145-154 |


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute