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 VII - N°1 - 2015

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VII (2015-1)

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Piero Coda
Trinità e Antropologia. Note per una fenomenologia teologica pag. 7

Stefano Mazzer
La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica pag. 28

José María Souvirón Morenilla
Notas sobre la fraternidad como principio político y jurídico pag. 44

Federico Rovea
Interstizi: osservazioni critiche sull'alterità in Jacques Derrida pag. 76

Elie Ayroulet
Massimo Il Confessore. Per una dinamica dell'immagine divina nell'uomo pag. 87

Michel Bronzwaer
Umiltà e stupore: la vita trinitaria in Agostino d'Ippona e Chiara Lubich pag. 97

RECENSIONE
Pasquale Ferrara «Religioni e Relazioni Internazionali. Atlante *teo*politico», Città Nuova 2014 pag. 119

Piero Coda
"Religioni e relazioni internazionali": le religioni come risorsa culturale e la sfida della comunicazione trasversale pag. 120

Luca Ozzano
"Global Religions and International Relations": una rilettura del ruolo delle religioni nel sistema internazionale pag. 124

EDITORIALE



Avvincente è il filo conduttore – l'oggetto formale, si potrebbe anche dire – che tesse la trama dei diversi articoli di questo numero di "Sophia": l'uomo. Si tratta di un oggetto, che propriamente è un soggetto, colto nel più profondo del suo essere attraverso una pluralità di linguaggi, che indicano in tal modo la peculiarità della disciplina che lo sta indagando. Si ha dunque a che fare con un'unità dell'orizzonte del pensare che si riversa sull'unità dell'oggetto pensato (l'uomo) nella molteplicità dei linguaggi, espressione dell'approccio scientifico specifico di chi argomenta. La novità dell'umanesimo si invera soprattutto nel "metodo", vale a dire nello sguardo dell'uomo sulla realtà, più che nell'esposizione di un contenuto, seppure profondo e innovativo. E questo è quanto emerge nei saggi qui riportati.

Il primo è l'esposizione che Piero Coda ha tenuto al Seminario in proposito promosso dal CELAM, in cui si presenta non solo una fondata articolazione del rapporto fra trinitaria e antropologia, ma soprattutto "dove" trovare Dio e uomo: un "luogo" coincidente, che affermi entrambi nella loro unità e distinzione, a prescindere da una semplice argomentazione analogica. A partire da alcune tappe fondamentali della riflessione teologica, da Agostino a Giovanni della Croce a Chiara Lubich, Coda individua le condizioni e gli atteggiamenti esistenziali nelle relazioni umane che non rimandano semplicemente alla vita trinitaria, ma la fanno accadere nella storia.

Il secondo articolo è la proposta che Stefano Mazzer ha presentato al Seminario teologico "Castello interiore e Castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana" svoltosi a Sophia il 12-13 giugno 2014. Il lemma in cui confluisce il ritmo teologico, mistico e filosofico del pensiero, e che ben esprime la dinamica antropologica di cui sopra, è, nel pregnante e innovativo linguaggio di Chiara Lubich, la "trinitizzazione". Mazzer ne esprime il significato e le implicazioni più profonde e radicali, cercando, contemporaneamente, di non farne una formula paradigmatica definitiva e chiusa.

Ed è tale altezza del pensare le relazioni umane a risemantizzare una parola spesso usata e abusata ai giorni nostri: la fraternità. Essa, testimonia l'articolo di José Maria Souviron Morenilla, è principio politico e giuridico, un'altra modalità del "farsi carne" di quel movimento trinitario e antropologico di cui parlano i primi due articoli. Naturalmente il linguaggio è diverso, non solo per la lingua usata, lo spagnolo, ma anche per il genere letterario che vuole essere espressione del suo contenuto.

Il movimento antropologico che afferma l'essere più autentico dell'uomo va comunque sempre incontro a un processo di storicizzazione, tanto da poterlo far divenire "cultura". Ma proprio lì dove il dinamismo dell'uomo si fa cultura, proprio in quella presunta certezza di oggettività, ci si può imbattere nel pericolo opposto: quello di una sottile e, purtroppo, sempre efficace autoreferenzialità. Ed è a questo punto che Federico Rovea introduce il pensiero provocante e le sfide che il filosofo Jacques Derrida lancia all'odierna cultura occidentale. Il suo è il desiderio di andare oltre una statica concettualizzazione della realtà, per tornare alle sorgenti del pensiero, lì dove esso è ancora capace di "contaminarsi" con l'altro da sé: farlo proprio, senza ridurlo a se stesso.

Questa dinamica antropologica trova nell'essere creato a immagine e somiglianza di Dio dell'uomo la sua condizione di possibilità. Il teologo Elie Ayroulet recupera questa nozione biblica a partire dal contributo su questo tema di uno dei più eminenti Padri della Chiesa: Massimo il Confessore. L'uomo vive il suo essere a immagine di Dio non tanto in virtù della creazione iniziale, ma in un rapporto dinamico con il suo Creatore, realizzazione e compimento della sua esistenza, grazie a un'incessante operazione divina. In questo senso, essere a immagine indica quella relazione costantemente ed eternamente finalizzata tra Dio e uomo, la quale, unica, fa sì che la creatura sia realmente se stessa.

È all'interno dell'ideale filo conduttore, tracciato nei saggi precedentemente presentati, che viene riportata una ricerca, frutto della tesi di laurea magistrale di uno studente dell'Istituto Universitario Sophia: Michel Bronzwaer, *Umiltà e stupore. La vita trinitaria in Agostino d'Ippona e Chiara Lubich*.

Infine, vengono presentate le recensioni di Piero Coda (teologo) e di Luca Ozzano (ricercatore di Scienza Politica dell'Università di Torino) a un recente saggio di Pasquale Ferrara: *Religioni e relazioni internazionali. Atlante* teo*politico* (Città Nuova, 2014).

A. C.

TRINITÀ E ANTROPOLOGIA

Note per una fenomenologia teologica



The article proposes a Trinitarian approach to the theological phenomenology of the anthropological experience, focusing upon the form in which the consciousness of Trinitarian Revelation was expressed and expresses itself in time, through anthropological practice. Two forms in particular are identified to this end: one that sees and experiences the effective presence of the Trinity in the soul of the individual person, transformed by grace and in whom the Trinity abides, in light of the Word of Jesus: "Whoever loves me will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our dwelling with him" (Jn 14:23). In the other form the effective presence of the Trinity is perceived and experienced in the relations of communion among persons, in light of the Word: "that all may be one, as you, Father, are in me and I in you, that they also may be in us, that the world may believe that you sent me" (Jn 17:20-21). Augustine of Hippo and John of the Cross are looked to as bearing witness to the first form of consciousness, while Chiara Lubich is studied for the second form. In light of the results obtained, attention is focused upon some of the anthropological conditions and dynamics required and promoted by the second form. The author then concludes with a series of questions about the meaning and the implications that can be derived for the mission of the Church today.

di
PIERO CODA

Nell'orizzonte di ricerca e in conformità alle note di metodo descritti nel precedente contributo[1], penso risulti ora pertinente offrire una sorta di *fenomenologia teologica dell'esperienza antropologica in chiave trinitaria*. Che cosa intendo con questa formulazione? intendo la messa a fuoco, nel suo stesso darsi, dell'esperienza umana della persona e della comunione nella luce dell'avvento di Dio Trinità in Gesù e nel suo Spirito. Una fenomenologia, dunque, della forma in cui la coscienza della Rivelazione trinitaria si è espressa e si esprime nel tempo attraverso la coscienza e la pratica antropologica. Non, dunque, un discorso teoretico in astratto, per principi, fossero essi pure dei principi teologici: ma un'analisi fenomenologica dell'esistenza condotta lungo i sentieri dischiusi, in concreto, dall'avvento di Dio Trinità nella storia – sempre in stretto rapporto, è ovvio, con l'espressione e l'intelligenza della verità trinitaria a livello dottrinale.

Una fenomenologia come questa, per essere almeno impostata, chiede d'individuare euristicamente, in modo direi quasi idealtipico, le forme più significative dell'esprimersi e dello strutturarsi di una esperienza e coscienza antropologica in chiave trinitaria. Con una buona dose di semplificazione, mi pare che nella storia della coscienza cristiana queste forme siano fondamentalmente due: quella che vede e sperimenta la presenza e l'efficacia soprattutto spirituale della Trinità *nell'anima della singola persona*, trasformata dalla grazia e in cui prende dimora la Trinità, alla luce della Parola di Gesù: *"Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui"* (Gv 14,23); e quella che intuisce e sperimenta la presenza e l'efficacia non solo spirituale ma anche storica della Trinità *nei rapporti di comunione tra le persone*, alla luce di un'altra Parola di Gesù, tratta dalla sua preghiera al Padre nell'ultima cena: «*Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: perché tutti siano una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato*» (Gv 17,20-21). Si tratta infatti, nel secondo caso, della testimonianza di un'esperienza dell'autocomunicazione di Dio Trinità che viene vissuta a corpo, nella logica di quella che è stata definita la "trinitizzazione" dei rapporti sociali: a significare la partecipazione, in Gesù, alla vita trinitaria non solo come singoli, ma, appunto, come corpo, nelle reciproche relazioni vissute nell'amore. Queste due forme di esperienza antropologica in chiave trinitaria, in verità, non sono alternative: *si presuppongono*, piuttosto, l'un l'altra, anche se il rapporto che le unisce e le distingue va ancora, in gran parte, esplorato e anche se la prima forma può contare su una lunga e confermata tradizione mentre la seconda, pur gettando saldamente le radici nell'evento cristologico, è ancora in buona parte inedita e in fase appena iniziale, senza che ciò impedisca di coglierne la promessa e l'incidenza forse decisiva per la missione della Chiesa oggi.

Articolo il percorso, appena abbozzato, che qui propongo a partire da questo assunto, in tre punti. Nei primi due cerco di mettere a tema, con un approccio fenomenologico, queste due forme di esperienza antropologica in chiave trinitaria.

1) Cfr. P. Coda, *Trinità e antropologia. Note introduttive*, in «Sophia», IV (2014/1), pp. 18-33. Si tratta di un intervento al Seminario promosso dal Consiglio Episcopale Latinoamericano: "En diálogo por una Antropología Trinitaria para nuestros pueblos", 6-9 settembre 2013, Mariapolis Lía, O'Higgins (Buenos Aires, Argentina).

Per raggiungere questo scopo mi servo di due itinerari di esperienza spirituale, e persino mistica, per la ragione che proprio in essa, in un'autentica esperienza spirituale e mistica, la forma di esperienza che vogliamo mettere a fuoco effettivamente si realizza, si fa cioè in senso pieno realtà sperimentata, per l'incontro riuscito con Dio nel suo avvento trinitario. Scelgo, per la prima forma, chi in certo modo ne è l'iniziatore, Agostino d'Ippona e chi, sempre in certo modo, ne offre l'intelligenza teologica più acuta, Giovanni della Croce, a partire dall'esperienza del compimento dell'intuizione agostiniana nella mistica del "castello interiore" di Teresa d'Avila. Per la seconda mi soffermo sulla testimonianza di Chiara Lubich, che, per quanto conosco, mi pare paradigmatica sotto il profilo mistico e insieme, almeno in modo incipiente, sotto il profilo sociale e culturale: non per niente, è stata lei stessa, già nel 1949, a coniare l'espressione "castello esteriore" che senz'altro, almeno implicitamente, si pone in corrispondenza con quella teresiana del "castello interiore". Sarebbe del resto quanto mai profittevole approfondire i sentieri d'intreccio tra queste due forme di esperienza trinitaria: Alessandro Bertolini, in un importante e bel saggio frutto di una ricerca dottorale all'Università Lateranense di Roma, ha cominciato a farlo, con ottimi risultati, muovendo dalla testimonianza e dal pensiero di Edith Stein[2]. Nel terzo punto del percorso, più in breve, vorrei focalizzare alcune delle condizioni e alcune delle dinamiche antropologiche che la seconda forma di esperienza umana richiede e propizia, per concludere con una serie aperta di domande circa il significato e le implicazioni che ne possono derivare per la missione della Chiesa.

1. Cominciamo dunque dal tentare di descrivere, per l'essenziale, l'esperienza antropologica in chiave trinitaria che, in modo idealtipico, prende forma nell'itinerario che da Sant'Agostino va sino a Giovanni della Croce.

1.1. *Agostino*[3] in realtà – è la convinzione che ho maturato, più o meno in questi ultimi dieci anni, da una certa consuetudine di ricerca con la sua opera – è colui che, forse per primo, ha formulato se non altro *in actu exercito* il principio della circolarità ermeneutica tra Trinità e esperienza della *communio*, su cui ho incentrato il mio primo intervento: anche se poi non l'ha eseguita, aprendo però proprio così la strada che alla fine darà il suo frutto più maturo nella mistica del "castello esteriore". La *visio Trinitatis*, nel senso pregnante del *videre* di cui parla

2) Cfr. il saggio frutto di questa ricerca: A. Bertolini, *Empatìa y Trinidad en Edith Stein. Fenomenologia, teologia y ontologia en clave relacional*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2013.

3) Sono tornato più volte, in questi ultimi anni, sul significato dell'ontologia trinitaria proposta da Agostino. Mi permetto rinviare, in particolare a: *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; *Se l'uno è anche il suo altro*, in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 9-96; e «*Fraterna dilectio non solum ex Deo, sed etiam Deus est*». *Sul libro VIII del De Trinitate di Agostino d'Ippona*, al Convegno di Ontologia Trinitaria in Epoca Patristica, organizzato dal Centro di Studi Patristici Luigi M. Verzé "Genesis" e dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele, Milano, 28-30 aprile 2015 (Atti in corso di pubblicazione).

Agostino – per cui egli stesso confessa, a conclusione del *De Trinitate*, di aver intrapreso quest'impresa perché «*desideravi intellectu videre quod credidi*» –, significa esperire già nel tempo la vita di Dio Trinità nell'interiorità dell'anima. Anzi, prima e insieme all'anima, nella dinamica dell'amore vissuto in reciprocità.

È la famosa intuizione del ritmo trinitario dell'amante, dell'amato e dell'amore che corre tra i due, cui Agostino perviene nel libro VIII del *De Trinitate*. Non si tratta di un semplice riflesso di Dio nella sua immagine creata, come qualche volta s'interpreta. Rifacendosi infatti alla prima lettera di Giovanni: «*Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*» (4,7-8), Agostino commenta con singolare vigore e ardimento: «*ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem, (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari*» (VIII, 8,12). Di che si tratta? del fatto che l'amore reciproco, vissuto in Cristo, è il *locus* della presenza reale – il sacramento antropologico, verrebbe da dire –, di Dio Trinità. E ciò perché – Agostino lo illustra prima, ampiamente, per riprenderlo poi nel libro XV – questo amore reciproco accade nello Spirito Santo, il quale è il *quo* mediante cui e in cui ci si ama gli uni gli altri in Cristo: in modo che, Egli, che è il principio reale e distinto (come il Padre e il Figlio), della *communio* in Dio, effuso nel cuore degli uomini (cfr. Gal 4,6; Rom 5,5), diventa per ciò stesso il principio vivo, trinitario, della loro *communio*.

L'intuizione è straordinaria e nasce dall'assimilazione, attraverso la Scrittura e l'esperienza della carità ecclesiale, dell'evento di Gesù Cristo nella sua portata antropologica chiaramente interpersonale. Ma per Agostino è un'esperienza solo fino a un certo punto, tanto che egli non può offrirne una fenomenologia. Non può: lo avverte e con umiltà lo confessa, in chiusa del libro VIII e nella *retractatio* finale del libro XV. Così che intraprende un'altra strada, per i restanti sette libri del *De Trinitate*, quella che contempla, con finissima psicologia teologica, la dimora della Trinità *in interiore homine*, scrivendo così il *Grundtext*, e non solo teologico, del pensiero occidentale (V. Vitiello). Tanto che la tradizione, quella spirituale e quella teologica, finiranno per dimenticare l'intuizione di partenza, o se non altro per interpretarla, riduttivamente, alla luce dell'itinerario di fatto poi tracciato da Agostino. Ma perché Agostino si ferma, perché imbocca un'altra strada? Un indizio di risposta lo si può trovare proprio nella ultime parole del libro VIII, appena dopo che ha formulato l'intuizione della Trinità dell'amante, di ciò che è amato e dell'amore che corre dall'uno verso l'altro. Vi annota, infatti: «*Ed è così anche negli amori più bassi e carnali. Ma affinchè possiamo attingere qualcosa di più puro e di più trasparente, calpestata la carne ascendiamo all'anima. Che cosa ama l'anima nell'amico, se non l'anima? E anche lì sono tre: l'amante, e ciò che è amato, e l'amore. Resta ancora di ascendere di qui e più in alto ricercare, per quanto all'uomo è dato*» (VIII, 10,14).

Calcata carne: calpestata la carne. Questo è il punto! Si tratta, evidentemente, della "carne" in senso negativo, come luogo delle pulsioni irrazionali e peccaminose, ma con ciò rischia di essere obliato il significato positivo, in senso biblico, della carne: quello per cui il *Logos* stesso si è fatto carne (cfr. Gv 1,14) e ha promesso: «*chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui*» (Gv 6,56). In ogni caso, Agostino non riesce a reggere la luce che lo investe nel contemplare, attraverso l'amore umano, il Dio che è Trinità, perché la carne gli fa da schermo.

E allora la rimuove. Il movimento ascensivo d'impronta neoplatonica, per cui la carne va abbandonata come un incomodo e l'anima stessa va alla fine trascesa per attingere la Luce *superius*, la Luce purissima e ineffabile in cui abita Dio, ha il sopravvento. E la spinta, l'intenzionalità – come la chiama Agostino –, a cercare Dio nell'amore tra le creature e l'amore vero tra le creature in Dio che è Trinità, s'infrange contro la barriera di quanto di più naturale vi è nella natura creata e che la apre e la esprime nel rapporto con le altre creature: la carne, e cioè la corporeità nello spessore ricco e pluriforme delle sue espressioni. In fondo, Agostino, interrompendo la circolarità che ha intuito, non riesce a vedere come l'amore di *agápe* non sia contraddetto dall'amore di *eros* e di *philia*, ma ne sia piuttosto il lievito e il sale di cui parla Gesù. «*Ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei*»: è la conclusione lapidaria cui Agostino giunge nel libro dodicesimo del *De Trinitate* (XII, 7,12) e che resta per secoli un assioma indiscutibile. Solo un timido, anche se luminoso e promettente approccio, rintracciando la grammatica trinitaria dell'amore di amicizia che apre i due amici alla condivisione del loro reciproco amore a un terzo, il *condilectus*, tenterà nel Medioevo Riccardo di San Vittore. Ma è un'eccezione.

1.2. Veniamo a *San Giovanni della Croce*[4]. La lezione di Agostino sulla dimora della Trinità *in interiore homine*, dopo secoli d'intensa sperimentazione spirituale e di stupefacente illustrazione teoretica (penso soprattutto a Tommaso d'Aquino), si dispiega con estrema luminosità nella mistica del "castello interiore" e nella ermeneutica teologica che ne offre il Dottore mistico. In Agostino, potremmo dire, la coscienza cristiana si trova di fronte alla conversione fondamentale: cercare e trovare l'*io in Dio*. In San Giovanni della Croce – quasi come risultato – le cose, alla scuola di Teresa d'Avila, si rovesciano: occorre cercare e trovare *Dio nell'io*. E questo proprio quando, nella modernità che rapidamente prende forma, l'io diventa il territorio sconosciuto d'esplorazione della filosofia! Che Dio dimori nell'io significa, per Giovanni della Croce, che l'anima, tutto obliando fuori di sé, s'identifica nella grazia – come insegna l'apostolo Paolo – col Figlio fatto carne e, in Lui, grida *Abbà*, Padre (cfr. Gal 4,6). Proprio riferendosi a quest'affermazione di Paolo, egli offre, nel *Cantico spirituale*, una straordinaria descrizione fenomenologica di ciò che, in questo vertice d'esperienza mistica, avviene nell'anima:

> «Non c'è da meravigliarsi che l'anima sia capace di una cosa tanto sublime, cioè che ella per partecipazione spiri in Dio come Dio spira in lei. Infatti, dato che Dio le faccia la grazia di essere tutta unita con la Santissima Trinità, grazia per cui ella diventa deiforme e Dio per partecipazione, non è più incredibile che anche ella compia il suo atto d'intelletto, di notizia e di amore *nella Trinità*, ma per partecipazione, poiché è Dio stesso che la compie in lei. Ecco che cosa vuol dire essere trasformati nelle tre Persone, in potenza, in sapienza e in amore, in cui l'anima è si-

4) Ho sviluppato quanto qui propongo in: *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in corso di pubblicazione nel *Festschrift in onore di Massimo Cacciari* (Morcelliana, 2015).

mile a Dio, il quale la creò a sua immagine e somiglianza perché potesse giungere a tale meta» (str. XXXIX).

Ciò, continua Giovanni della Croce, pur trascendendo le possibilità umane di intelligenza, accade perché Gesù ci ha ottenuto e meritato la grazia di «*poter essere figli di Dio*» (Gv 1,12), per ciò, infatti, Egli ha pregato il Padre: «*che quelli che mi hai dato stiano con me dove sono io, affinchè vedano la gloria che mi hai concesso*» (Gv 17,24), e cioè che «*per partecipazione essi compiano in noi la stessa opera che io compio per natura, quella di spirare lo Spirito Santo*» (*ibid*.). E subito si richiama anche alla preghiera dell'unità di Gv 17,20-23, sottolineando che proprio così si realizza la comunicazione ai discepoli del medesimo amore che il Padre ha per il Figlio, «*anche se ciò non avviene per natura come per Lui, ma per unione e trasformazione di amore*» (*ibid*.). Mi limito a due brevi osservazioni.

a) Innanzi tutto, San Giovanni della Croce muove dal presupposto chiaro del primato dell'avvento di Dio Trinità, in Gesù, nell'esistenza dell'uomo. Ma, altrettanto, sottolinea la necessità dell'assunzione e dell'esercizio libero e responsabile della grazia così ricevuta e accolta. Egli parla, infatti, di "trasformazione" operata dalla grazia, che prende possesso delle facoltà e della sostanza stessa dell'anima di tanto in quanto essa si apre e si dona a quest'evento di trasformazione e in quanto, attingendo ancora una volta per grazia la meta di essa, compie infine *in Dio* l'atto cui è da Dio stesso abilitata: atto che consiste nella partecipazione gratuita alla vita della Santissima Trinità. È chiaro, dunque, che si può e deve parlare, in fedeltà a ciò che è comunicato da Dio nel suo avvento presso gli uomini, di *forma trinitaria dell'esistenza umana in quanto partecipazione di grazia alla forma trinitaria della Vita di Dio*. Tutto ciò può già esser attinto in questa vita, anche se non in pienezza e definitività come in Paradiso. E questo fatto – che esprime l'intenzionalità dell'opera divina della salvezza – implica che, spiega il Dottore mistico, le «*superfici argentate delle proposizioni e degli articoli di fede*» facciano già tralucere sin d'ora i raggi dell'«*oro puro*» delle verità divine che essi contengono e trasmettono, mostrandoci così «*gli occhi tanto desiderati*» che fanno vedere e toccare all'anima «*la presenza del Beneamato in una maniera così viva che le sembra d'essere costantemente l'oggetto del suo sguardo*» (*Cantico spirituale*, str. XI). Si tratta, in altre parole, non solo di ritenere – come afferma San Tommaso – che «*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (*S.Th*. II-II, q. 1, a. 2, ad 2), ma di spingere sino alla fine l'intenzionalità dell'esperienza di fede in modo tale che la *res* intenzionata dalla fede, la comunione con Dio, si esprima nella sua intrinseca dinamica personalistica e trinitaria. Secondo il dinamismo di quella che, nel precedente intervento, abbiamo definito un'epistemologia "esistenziale" dell'amore.

b) Una seconda osservazione. Giovanni della Croce, per descrivere la partecipazione alla vita trinitaria di Dio, richiama, innanzi tutto, la volontà di Gesù di introdurre i suoi nel "dove" Egli stesso è. Ora, questo "dove" (il seno del Padre) implica il "noi" dei discepoli: perché, essendovi introdotto ciascuno in relazione a Cristo, è chiaro che vi si è introdotti in più, essendo appunto molti, anzi in prospettiva tutti, coloro che sono chiamati, per la relazione di ciascuno con Cristo, a entrare e dimorare in questo luogo. Da questa costatazione intuitiva deriva, per

Giovanni della Croce, il richiamo alla preghiera dell'unità: «*come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi*». La partecipazione alla vita trinitaria di Dio è, per natura sua, creatrice di comunione tra le creature, non è mai un fatto meramente individuale. Teresa d'Avila, ad esempio, quando narra dell'esperienza svelata dell'inabitazione della SS.ma Trinità nell'anima giunta al vertice dell'unione con Dio, annota: «*E mi sembrava che le tre divine Persone stessero all'interno dell'anima mia, da dove si comunicavano a tutte le cose create, nessuna esclusa, senza cessare di rimanere in me*» (*Favori celesti*, 18). Ma sia nel caso di Giovanni della Croce, sia nel caso di Teresa d'Avila, se è chiara l'intuizione e l'intenzionalità comunionale della "trasformazione" trinitaria dell'anima, è altrettanto chiaro che non è esplicitato (esistenzialmente e dunque anche teologicamente) il dispiegarsi incarnato e storico della comunione trinitaria tra le creature in Dio Trinità. «*Circa i rapporti delle anime tra di loro* – nota E. Stein nella *Scientia Crucis – si trova ben poco in San Giovanni della Croce. In pratica non c'è che una relazione umana, sulla quale egli ritorna con insistenza: quella tra l'anima tendente alla spiritualità e il suo direttore. Ma non rientra nelle sue intenzioni nemmeno stabilire su quali direttive intellettuali tale intesa deve basarsi*». Ciò avviene, mi pare, anche perché non è tematizzato – non è del carisma dell'orazione mentale e del "castello interiore" doverlo e poterlo fare – l'apporto specifico della creatura, in sinergia con la grazia divina, alla realizzazione intenzionale della comunione trinitaria a livello intersoggettivo. Senza dire, poi, che sempre di anima si tratta, in fin dei conti, in questa forma dell'antropologia trinitaria, e non anche della carne nella sua intrinseca valenza simbolica a livello relazionale e storico.

2. Facciamo un balzo di qualche secolo. Al cuore della tragedia della modernità (il secondo conflitto mondiale con tutte le sue conseguenze) nel Novecento, Chiara Lubich, con ingenua e genuina chiaroveggenza, riscopre e percorre sino in fondo, certo preparata dalla coscienza che va maturando, ma insieme per gratuito impulso mistico, la prima delle due vie intuite da Sant'Agostino per il dispiegarsi di un'antropologia trinitaria. La sua esperienza mistica e la sua scuola spirituale sono dunque senz'altro paradigmatiche per attivare una fenomenologia di questa seconda forma di esperienza antropologica, trinitariamente realizzata secondo la logica della comunione. Mi limito a proporre e commentare un suo testo del 1949, da lei stessa anni dopo intitolato *Guardare tutti i fiori*, che mi sembra emblematico per il nostro intento:

> «I fedeli, che tendono alla perfezione, cercano, in genere, di unirsi a Dio presente nel loro cuore.
> Essi stanno come in un grande giardino fiorito e guardano ed ammirano un solo fiore. Lo guardano con amore nei particolari e nell'insieme, ma non osservano tanto gli altri fiori.
> Dio – per la spiritualità comunitaria che Egli ci ha donato – chiede a noi di guardare tutti i fiori perché in tutti è Lui e così, osservandoli tutti, si ama più Lui che i singoli fiori.
> Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità, è anche nel cuore dei fratelli.

> Non basta quindi che io Lo ami solo in me. Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamata a vivere, tendenzialmente egoistico: amo Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio.
> Dunque la mia cella, come dicono le anime intime a Dio, e, come noi diciamo, il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me.
> Allora non amo solo il silenzio, ma anche la parola, la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo.
> Occorre sì sempre raccogliersi anche in presenza del fratello, ma non sfuggendo la creatura, bensì raccogliendola nel proprio Cielo e raccogliendo sé nel suo Cielo.
> E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio.
> E fra i due è l'unità ove si è uno, ma non si è soli. E qui è il miracolo della Trinità e la bellezza di Dio che non è solo perché è Amore. […]
> Noi dobbiamo dar vita continuamente a queste cellule vive del Mistico Corpo di Cristo – che sono i fratelli uniti nel suo nome – per ravvivare l'intero Corpo. […]
> Ma occorre saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato.
> E quando l'albero sarà completamente fiorito – quando il Corpo Mistico sarà completamente ravvivato – rispecchierà il seme donde è nato.
> Sarà uno, perché tutti i fiori saranno uno fra loro come ognuno è uno con se stesso.
> Cristo è il seme. Il Corpo Mistico è la chioma.
> Cristo è il Padre dell'albero: mai è stato così Padre come nell'abbandono ove ci ha generati figli suoi, nell'abbandono ove S'annulla rimanendo: Dio.
> Il Padre è radice al Figlio. Il Figlio è seme ai fratelli.
> E fu la Desolata che, quale corredentrice, nel tacito consenso ad esser Madre d'altri figli, gettò questo seme in Cielo e l'albero fiorì e fiorisce di continuo sulla terra».

Quello che solo era intuito, ma non era ancora dato in modo da offrirsi come un referto fenomenologico, con Agostino e in Giovanni della Croce, qui è testimoniato nel suo accadere: perché, dietro questo testo c'è un'esperienza di dimora, per e con Gesù, *in sinu Trinitatis*, che si realizza nella comunione consumata coi fratelli. C'è, dunque, *il darsi di un evento*. Nel testo si sottolinea infatti che, nella spiritualità tradizionale ispirata dalla Rivelazione del Dio trinitario, ogni fiore vive in rapporto con Dio presente in sé come Trinità, ma non osserva tanto gli *altri* fiori. Ora, una spiritualità trinitaria radicata nella novità evangelica e dispiegata in tutta la sua virtualità antropologica, chiede invece di «guardare tutti i fiori»: perché *in* tutti e *tra* tutti abita la Trinità. Ma ciò comporta una vera e propria conversione dello sguardo e della prassi. Essa viene illustrata, con ritmo incalzante, in cinque passi.

a) Innanzi tutto, occorre appunto *una svolta copernicana dello sguardo*: Dio Trinità come dimora in me, dimora anche nel cuore dei fratelli. È qui descritta, con parole semplici ma di abissale portata, la conseguenza non solo antropologica ma perciò stesso sociale che sgorga dalla Rivelazione di Dio Trinità. Se, infatti, Dio è Trinità, è cioè, co-originariamente, unità e distinzione, perché Padre, Figlio e Spirito Santo sono ciascuno Dio, in comunione d'amore con gli altri; se Gesù è venuto a portare in terra questa verità e questa vita («come in cielo così in terra»), per cui sono chiamato ad amare l'altro *come* me, e siamo chiamati ad amarci reciprocamente *come* Gesù ci ha amato; allora ciascuno è chiamato a guardare non solo a Dio in sé, ma – allo stesso tempo e allo stesso modo – a Dio nell'altro e, dunque, a spendere le sue energie non solo per costruire il "castello interiore", ma, al tempo stesso, anche il "castello esteriore": perché Dio – trinitariamente – non vuole solo abitare in me, ma *tra noi e tra tutti*. Come, con pertinenza, ha fatto notare J. Moràn, si tratta di «trasferirsi» «nel Dio *nel* fratello» e non nel Dio *del* fratello: a segnalare che la relazione all'altro è realizzata e trascesa in un luogo più grande, perché appunto vissuta in Dio. Dio non è del fratello né mio, ma noi siamo in Lui.

b) La conseguenza fondamentale che ne viene è che sono chiamato ad amare *non solo il silenzio* ma *anche la parola, e cioè la comunicazione di Dio in me con Dio nell'altro.* Si realizza così, sino in fondo (è la *teléiosis* dell'amore di cui scrive la 1Gv), la dinamica circolare messa in moto dalla Rivelazione. Se Dio è *Abbà*, infatti, egli è comunicazione di sé all'Altro da sé, il Figlio, Gesù, e viceversa, nello Spirito, e anche noi, in Gesù, siamo chiamati a comunicare nello Spirito la vita di Dio in noi e tra noi a tutti, nel senso di lievitarla verso la sua integrale espansione. La comunicazione, di ciò che si è e di ciò che si ha, è la legge fondamentale della vita di Dio e della vita dell'uomo. Detto laicamente: non posso "essere senza l'altro". La formula trinitaria dell'esistenza è: "*io sono* (me stesso) *perché tu sei*" e quindi "*io sono perché tu sia*", e cioè "affinché tu possa essere te stesso". È un passo, questo, antropologicamente decisivo: «Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali – scrive il Vaticano II –, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna» (*Gaudium et spes*, n. 43). Ciò vale per i singoli, ma vale anche per i gruppi sociali e per le nazioni. Ecco uno straordinario principio ecclesiale e politico che discende dall'intelligenza e dall'esperienza di Dio Trinità inaugurata da Gesù.

c) Questa Trinità – si sottolinea in terzo luogo – vive *in corpi umani*: non c'è infatti socialità senza corporeità. Il rapporto uomo-donna (come significato sin dalla pagina iniziale del libro della *Genesi*) incarna, in forma paradigmatica, questo decisivo principio antropologico: il diverso vive nell'unità, non solo mantenendo, ma esaltando il valore della sua diversità. La "carne", dunque, non va calpestata in ogni caso, come diceva Sant'Agostino. Essa, se può avere un significato negativo (in quanto chiusa in sé, assolutizzata), ha prima di tutto – nella logica della creazione e della redenzione – significato positivo: è il "sacramento" attraverso cui e in grazia di cui si comunica se stessi all'altro. Non è per questo che – come già abbiamo sottolineato – il Verbo di Dio «*si è fatto carne*» (Gv 1,14) e c'invita a «*mangiare la sua carne*» per avere la vita per mezzo (*dià*) di Lui com'Egli vive per mezzo del

Padre (cfr. Gv 6,57)? Da notare il paradosso antropologico che così viene illustrato: mentre la mistica trinitaria classica, centrata sull'anima, è mistica dell'io che si ritrova in Dio (Agostino), e di Dio che dimora nell'io (Teresa d'Avila), la mistica trinitaria della comunione, che passa attraverso la carne e include il fratello, è mistica di Dio in Dio! Lo spessore teologico dell'esperienza è direttamente proporzionale al suo spessore antropologico.

d) Ed ecco il "metodo", e cioè la "via e la chiave", per realizzare questa comunicazione (di Dio a Dio in Dio, della persona umana alla persona umana in Dio): *perdere, e cioè donare sino in fondo, il Dio in sé per Dio nel fratello*. Chiara Lubich, sinteticamente, dà un nome e un volto a questa "via" della comunicazione universale già intuita da Francesco d'Assisi e da Giovanni della Croce: *Gesù Abbandonato*. È Gesù che, per riaprire e portare a compimento la comunicazione tra Dio/*Abbà* e gli uomini e tra l'uomo e l'uomo, si svuota di tutto, anche di Dio in sé – per amore. E pertanto egli non è soltanto il modello che bisogna seguire, ma la "via vivente" (cfr. Eb 10,20) che occorre percorrere: vivere *di Lui* per vivere come *Lui*, perché cioè Lui viva in noi. E perché l'amore di Dio, così, passi attraverso di noi. In concreto, ciò significa che occorre saper rischiare, perdere le proprie sicurezze per aprirsi all'incontro con l'altro, con gli altri, e alla novità che scaturisce da questo rapporto e da questo dialogo e da esso può fiorire.

e) Di qui, l'invito a proiettare lo sguardo *in alto, nel profondo, in avanti*. Il Corpo mistico di cui qui si parla, col linguaggio dell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (del 1943, cui Chiara, in altro luogo, esplicitamente si richiama), in verità è la Chiesa ed è l'Umanità, e cioè Cristo uomo universale, come nelle pagine successive al nostro testo si descrive: il Figlio di Dio, infatti, – spiega, nel Vaticano II, la *Gaudium et spes* (n. 22) – divenendo uomo, in certo modo si è unito a *ogni* uomo. Ecco allora la metafora dell'albero:

- Il Padre è la radice: non si vede, è nascosto, ma da sotto e da dentro comunica tutto di sé, tutta la sua vita.
- Il Figlio, così, diventa il tronco dell'umanità nuova e una, ma con i suoi molteplici e diversi rami.
- E lo Spirito Santo produce, oggi, mettendo in relazione d'amore i diversi rami, la chioma fiorita.

Ma occorre che qualcuno faccia da "levatrice" in questo parto: ecco Maria, figura della comunità ecclesiale nella sua veste anche sociale e politica, che si deve impegnare nella gestazione di nuovi rapporti sociali trinitariamente informati. La gestazione è sempre cosa "materna" (è il "principio mariano" di cui parla von Balthasar). Occorre dunque incentivare (e cioè dare forma al) la capacità di *gestare* e non semplicemente di *gestire* il sociale: e cioè generare relazioni vere e giuste, fino a ordinarle nei modi complessi che esige l'agire politico, economico, ecc.

In fondo, alla svolta misticamente qui intenzionata e poeticamente descritta, darà sostanza e prospettiva il Concilio Vaticano II.

3. Eccoci al terzo momento del percorso. In esso vorrei semplicemente proporre una ripresa del cammino sin qui fatto, evidenziando appena (per poi, even-

tualmente, approfondirle istruendole in modo adeguato): da un lato, quelle che chiamerei le *condizioni* perché si possa realizzare il passaggio dalla prima alla seconda forma di esperienza trinitaria, valorizzando i guadagni raggiunti dalla prima e in qualche modo ricomprendendoli nell'esercizio della seconda; e, dall'altro, quelli che definirei gli *atteggiamenti esistenziali* fondamentali per mettere in moto e far maturare questa esperienza. Per tentare, infine, uno sguardo sintetico d'insieme.

3.1. Dunque, innanzi tutto, le *condizioni* a livello antropologico. Tenendo ovviamente sempre in conto (non lo facciamo mai abbastanza!) che tutto parte e tutto si produce per e nella grazia di Dio, mi pare che dal cammino che abbiamo cercato di percorrere si evidenzino tre fondamentali condizioni di possibilità, dal punto di vista antropologico, per realizzare un'esperienza realmente trinitaria e antropologicamente significativa: *l'intenzionalità, la carne, la reciprocità che si apre e si compie nella terzietà*.

a) *L'intenzionalità*. Si tratta, in una parola, di accogliere sino in fondo nella coscienza cristiana l'intenzionalità stessa che guida l'autocomunicazione di Dio Trinità all'umanità in Cristo Gesù, e cioè il fatto che essa essenzialmente punta a rendere *tutti* partecipi della vita trinitaria: «*come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi*». Se questa è l'intenzionalità del disegno divino della salvezza, essa, per ciò stesso, diventa nella fede l'intenzionalità della missione della Chiesa e del progetto di una realizzazione della storia e del cosmo, aperta certo e in attesa del suo compimento metastorico, ma proprio per questo chiamata a esprimere ciò che di essa Gesù ha anticipato nel tempo. Ciò, in concreto, significa guardare all'altro (nella sua immediatezza o attraverso la mediazione delle oggettivazioni dei rapporti sociali), chiunque egli sia, prossimo o lontano, amico o nemico, come uno che, come me, è chiamato a essere uno con me in Dio Trinità e, perciò, *vivere intenzionalmente secondo una logica trinitaria* ogni relazione in cui sono impegnato. Le finalità categoriali del nostro progettare e agire, per dir così, vanno sempre subordinate e animate a partire da questa finalità trascendentale. Se la relazione antropologica non è illuminata e innervata da questa precisa intenzionalità, infatti, non si accede a un'esperienza formalmente trinitaria della comunione.

b) *La carne*: ecco la seconda condizione. Ovviamente, la parola "carne" nel lessico biblico riveste una vasta gamma di significati non sempre facile a decifrarsi: significati che vanno, semplicemente, da quello basilare che intende l'umanità dell'uomo nella sua terrestrità e corporeità, ma come essa esce "buona", anzi "molto buona", dalle mani di Dio nella creazione e attraverso la quale l'uomo (che è sempre maschio o femmina) si relaziona con gli altri e con Dio stesso; a quello più complesso e misterioso che intende il chiudersi autoreferenziale, narcisistico e peccaminoso dell'uomo su se stesso. In questa stessa prospettiva si muovono, mi sembra, i più promettenti indirizzi della fenomenologia: da Merleau-Ponty col suo concetto del *corpo intenzionale* a M. Henry con la sua teoria del *corpo soggettivo*, fino agli studi in proposito di J.-L. Marion, senza dimenticare le pregnanti analisi di E. Stein. X. Zubiri, da parte sua, distingue tra *corporeità* e *corporalità*: la seconda si riferisce all'organismo materiale, mentre la corporeità è il corpo che si attualizza come persona, una sorta di *corpo personalizzato* (cfr. J. Moràn).

Ora, la carne che il Figlio di Dio, e Dio egli stesso come specifica il prologo del quarto vangelo (cfr. Gv 1,1), ha assunto, è appunto *la carne nel senso di ciò in cui s'esprime l'essere persona dell'uomo e della donna*. Ma, proprio perché è vera carne, per ciò stesso l'evento dell'assunzione che ne ha fatto ha posto Gesù, il Cristo e il Figlio, in una relazione di solidarietà radicale con la carne segnata dal peccato, tanto che Paolo può scrivere che il Padre proprio per questo ha inviato il Figlio «in una carne simile a quella del peccato» (Rom 8,3): per liberare ogni carne dal dominio del peccato, e cioè da quell'autoreferenzialità possessiva e distruttiva di ogni alterità che è lo stravolgimento del vero amore. *Per portare a compimento il movimento descritto dalla circolarità tra Dio Trinità e l'amore di comunione tra le creature umane, occorre dunque passare attraverso la carne di Cristo crocifisso e risorto che ci è partecipata nell'Eucaristia, il che significa, per ciò stesso, attraverso la carne dell'uomo nel suo cammino di liberazione dall'autoreferenzialità e così via via sprigionata nel suo vero destino*: la relazione libera, gratuita, eccedente e feconda con l'A/altro da sè. Dio mi viene incontro nell'incontro tra la mia carne e la carne dell'altro, nella particolarità imprevedibile e contingente della situazione che mi tocca, nel *kairòs* di ogni istante dell'esistenza. Perché la comunione trinitaria, a livello antropologico, sia reale e incarnata, occorre vincere, da un lato, la tentazione della fuga nello spiritualismo e nell'idealizzazione astratta, che rischiano di essere maschere sublimate del narcisismo; ma senza cadere, d'altro lato, nell'opposta tentazione, oggi fin troppo di moda, del culto fine a se stesso e persino nell'idolatria del corpo, sino a trasformarlo in una sorta di «oggetto secolare di salvezza» (W. Jeanrond).

Quella propiziata dalla carne eucaristica di Gesù è, come si esprime K. Apel, una "*cultura del contatto*", una cultura, per dirla con Papa Francesco, in cui "*non si ha paura della tenerezza*", una cultura dove – scrive Apel – «viene spezzata ogni direzione causale e l'iniziare è nello stesso tempo inizio da un altro: toccare significa essere toccato e lasciarsi toccare, riconoscere essere riconosciuti e lasciarsi riconoscere, dire essere detti e lasciarsi dire, raccontare essere raccontati e lasciarsi raccontare».

c) *La reciprocità e la terzietà*. La reciprocità che si apre e si compie nella terzietà, di fatto, è la condizione che, presupponendo le due precedenti, apre a un'esperienza della comunione – se così si può dire – formalmente trinitaria. Perché ciò che è costitutivo del ritmo trinitario della vita di Dio non è la relazione che ciascuna delle Persone divine vive ed è verso le altre, ma la reciprocità delle rispettive relazioni l'una verso l'altra nel terzo. In Dio Trinità, l'essere uno e l'essere distinti sono co-originari: non c'è prima l'una realtà e poi l'altra, esse si danno insieme. E ciò implica che le tre divine Persone si realizzino per le reciproche relazioni senza che l'una, in qualunque modo, sia subordinata all'altra, pur essendo l'una dall'altra distinta e diversa. Giustamente si fa oggi notare (penso al saggio di G. J. Zarazaga *Dios es Comunión*[5]), ad esempio, che se è vero che il Figlio è tale perché generato dal Padre (nello Spirito), è altrettanto vero che il Padre è tale perché genera il Figlio

5) G.J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.

come Figlio, e cioè come Colui che riconosce (e in tal modo) fa Padre il Padre (nello stesso Spirito).

Tra le creature umane, chiamate per la grazia a *questa* stessa forma di unità in Gesù, ciò significa che la dinamica di una relazione trinitaria (quell'essere «*gli uni membra degli altri*» nell'unico Corpo di cui parla Paolo, cfr. Rom 12,5), non può che essere reciproca: non nel senso del *do ut des*, e cioè della reciprocità viziata dall'interesse, cercata cioè a soddisfazione di sé che, come tale, non è reciprocità trinitaria, ma nel senso della reciprocità che, pur innescata da uno dei due termini della relazione, non è esigita ma si compie a partire dalla libera e gratuita decisione di ciascuno dei partner in essa coinvolti.

Inoltre, una tale reciprocità – come ha intuito Riccardo di San Vittore – non termina nell'uno o nell'altro dei due partner, ma si apre e si compie in un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" (*zwischen*) della relazione, o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come *termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità*. La quale, dunque, è per sè feconda, eccedente, non chiusa e ripetitiva, ma aperta a una realizzazione che per definizione è al di là di sé e continuamente si trascende, accogliendo e liberando tutti i rapporti in cui si coinvolge e oggettivandosi in forme, strutture e opere improntate all'amore trinitario. A me piace dire che è una *reciprocità "reciprocante"*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità.

3.2. Acquisite queste basilari condizioni, possiamo volgere lo sguardo ad alcuni *atteggiamenti esistenziali* che qualificano e propiziano l'esperienza trinitaria della comunione: *la gratuità, l'inaltrarsi, l'abbandono di sé, la pericoresi*.

a) *La gratuità*, innanzi tutto. È questo l'*incipit* sempre nuovo e il motore della comunione trinitaria tra le persone create. E nelle due direzioni che la gratuità evoca e richiede: quella della *gratitudine*, e cioè del riconoscimento del dono in cui ciascuno si riceve per chi è, e quella della *graziosità*, e cioè della condivisione del dono che si è e che si ha agli altri. Senza atteggiamento di gratitudine non s'innesca il ritmo trinitario dell'esistenza. Nel linguaggio del *kerigma* di Gesù è l'intuizione, e la relazione vissuta, di un Dio che è *Abbà*. L'*ouverture* e il basso continuo che intonano l'esistenza e la missione di Gesù sono appesi a questa conoscenza: «*Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*» (Mt 11,27). «*Nemo novit nisi invicem*», scrive Ilario di Poitiers (*De Trinitate*, II, 11), commentando questo *loghion*, potremmo tradurlo: *nessuno conosce se non si sa conosciuto*. L'esperienza fondante e sempre rinnovata, che Gesù trasmette nel suo Spirito, è originariamente l'esperienza di sapersi e sentirsi conosciuto dall'*Abbà*, nell'amore, fin nelle fibre più intime del proprio essere: «*anche i capelli del vostro capo sono tutti contati*» (Lc 12,7). La conoscenza di Gesù è una conoscenza grata di risposta, un esercitare la conoscenza di sé e degli altri e del mondo dal di dentro dell'esperienza in cui si sa e si vede conosciuti nell'amore. Il che significa che Gesù si sperimenta come il Figlio, colui che è generato da e in questa conoscenza d'amore dell'*Abbà*. L'esperienza dell'*Abbà*, e cioè della gratuità del dono che si è e di cui si vive, è l'*incipit* del ritmo trinitario dell'esistenza inaugurata da Gesù. Da qui si dispiegano la sua identità, la sua libertà e la sua missione: dove il dono ricevuto e accolto nell'amore dal Padre, si fa segno, nei gesti

della carne, dei legami d'amore gratuito con ogni altro. La gratuità come esperienza filiale della gratitudine diventa il soffio della gratuità come esperienza fraterna che anima la comunione trinitaria nella chiesa e nel mondo. «*Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date*» (cfr. Mt 10,8). Senza gratuità non c'è Trinità.

b) *L'inaltrarsi*. È semplicemente l'amare il prossimo "come sé", inteso e praticato nella luce trasfigurante della Trinità che informa le relazioni di comunione tra le persone umane. Sono infatti chiamato ad amare l'altro come me, perché realmente, non per modo di dire, l'altro in Cristo è me, essendo distinto da me. Come accade nella Santissima Trinità tra le Persone divine. Farmi l'altro significa, intenzionalmente, accoglierlo sino in fondo nello spazio del mio io e comunicargli, intenzionalmente, il tutto di me. Il verbo "inaltrarsi" lo debbo ad Antonio Rosmini che, nella sua geniale *Teosofia*, già nell'800, lo usa per descrivere la relazione con l'altro come movimento trinitario di accoglienza in sé della realtà dell'altro in quanto altro, che implica l'estaticità e la dedizione di sé senza riserve. Si potrebbe, in proposito, forse istruire un paragone con la dinamica dell'"empatia" descritta dalla Stein e con il suo straordinario concetto di "forma vuota".

Mi soffermo sulla fenomenologia rosminiana dell'inaltrarsi, e sull'ontologia che dischiude, perché mi pare descriva molto bene questo fondamentale atteggiamento esistenziale che propizia la comunione trinitaria. Si tratta di quella "meravigliosa facoltà" che Rosmini chiama "inoggettivazione": il "trasportarsi" del soggetto nell'oggetto (cfr. *Teosofia*, n. 872)[6]. E ciò a vari livelli. Nel pensiero, ad esempio, mi trasporto dentro l'oggetto che penso, fino al punto che quest'oggetto mi dice e mi dà se stesso. Questo trasportarsi giunge al massimo grado quando l'oggetto nel quale mi trasporto è un altro soggetto. Perché, quando mi trasporto in un oggetto che è a sua volta un soggetto, tale trasportarsi implica un atto di libertà e alla fine d'amore. Tanto che m'identifico con l'oggetto nel quale m'inoggettivo. Per l'inoggettivazione, dunque, si richiede un atteggiamento esistenziale qualificato dall'"abbandono di sé": nel trasportarmi nell'altro, a un certo punto, debbo abbandonare persino me stesso per accogliere l'altro nella sua alterità, andando del tutto oltre me stesso. L'io – spiega Rosmini –, «nell'istante che descriviamo, dimentica tutte le determinazioni della propria persona. Gli rimane il principio comune e identico della persona stessa». Per conoscere l'altro nella sua alterità, debbo spogliarmi delle mie determinazioni così che, trasportandomi nell'altro, l'altro possa del tutto e realmente trasportare se stesso in me. Così che io vesto col mio pensiero l'essere persona, di cui ho coscienza in me, delle determinazioni dell'altro da me. Per cui ho la percezione che io sono persona e anche l'altro è persona, io in un modo, l'altro in un altro, uguali e distinti.

In questa logica, si intuisce perché l'esperienza massima dell'inoggettivazione è quella che si realizza nell'amore reciproco che accade perfettamente quando accade in Cristo. Ricevendo l'Eucaristia, infatti, m'inoggettivo in Cristo e divento realmente un "altro" Cristo. Inoggettivandomi in Cristo, poi, m'inoggettivo, attra-

6) Cfr. il mio *Se l'uno è anche il suo altro*, cit.; E. Pili, *"Inaltrarsi": una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, in «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», in corso di pubblicazione.

verso la sua umanità, nel Verbo, la seconda persona della Trinità. Spiega Rosmini: «Inoggettivandosi in Cristo come uomo … (le persone create) si trovano con ciò stesso raggiunte al Verbo, essendo Cristo come uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio qual seconda persona, che rivela il Padre in sé, e spira col Padre il Santo Spirito» (*Teosofia*, n. 899). Possiamo concluderne, andando un po' oltre Rosmini, che l'atteggiamento esistenziale dell'inaltrarsi, comunicato e vissuto per l'Eucaristia, quand'è reciproco, è quello che introduce insieme, come comunione, nella Vita trinitaria.

c) *L'abbandono di sé.* È Rosmini – come ho appena detto – a usare questo termine per esprimere ciò che è implicato nell'atto dell'inaltrarsi. Si può dire che l'abbandono di sé è semplicemente *il dono di sé spinto sino alla fine*: il che implica il distacco da sé, l'oblio di sè, quel perdere la propria vita per ritrovarla di cui parla Gesù (cfr. Lc 9,24; Gv 12,25).

Una metafora che negli ultimi decenni è stata molto usata seguendo la lezione di S. Bulgakov e H.U. von Balthasar per esprimere questo atteggiamento, sin quasi talvolta ad essere abusata come spesso succede nella ripetizione e nella banalizzazione delle grandi idee, è quella della *kenosi* di cui parla Paolo nel famoso inno di *Filippesi* 2. Essa significa, come sappiamo, svuotamento, spogliazione, ed è scelta da Paolo per esprimere la *phronesis* di Gesù che i discepoli sono chiamati a far propria. Non c'è, in verità, alcunché di tragico e tenebroso nella *kenosi* di cui parla Paolo: è un certo kenotismo che l'ha rivestita di questo alone. In Paolo, per usare un'altra sua metafora, indica semplicemente il farsi povero per arricchire gli altri della propria ricchezza attraverso la gratuita condivisione di essa (cfr. 2Cor 8,9), il che, evidentemente, *in creatis*, implica un distacco da sé e da ciò che si possiede: ma tale che, proprio attraverso di esso, non solo si comunica, ma si manifesta e si attua la ricchezza di cui si è ricchi. E ciò ha senz'altro come sfondo *in divinis* – come ha notato von Balthasar – "l'altruismo delle Persone nella Trinità". Paolo, in realtà, e questo mi pare decisivo per sprigionare il significato centrale e specifico del suo rimando alla *kenosi* di Cristo, esorta i discepoli della comunità di Filippi a edificare una "città nuova", e cioè una vita di comunità che sia all'altezza dell'evento escatologico di Gesù: «*politeúesthe* (siate città, vivete il vostro essere città) *in modo degno dell'evangelo di Cristo* […] *per stare (saldi) in un solo spirito, con una sola anima, lottando per la fede dell'evangelo*» (1,27). J. Gnilka sottolinea che «Paolo ha scelto volutamente il termine *politeúesthe* per ricordare ai Filippesi quella nuova base di comunione ch'essi hanno raggiunto nella comunità mediante l'evangelo»[7]. È in questo contesto che campeggia l'inno del capitolo 2, esortazione alla comunità a vivere secondo il modello e la radicalità di Gesù. L'inno è introdotto dall'invito ad «*avere lo stesso sentire* (*phrónesis*: pensiero e atteggiamento), *la stessa agápe, essendo un'anima sola e pensando l'uno*» (2,2). L'esortazione alla medesima *phrónesis*, alla medesima *agápe*, ecc., non va letta come un invito all'uniformità del pensare e dell'agire, ma come l'esortazione a convergere nella *medesima intenzionalità* nel modo di concepire e impostare la vita. Al versetto

7) J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1968; tr. it., *La lettera ai Filippesi*, Paideia Editrice, Brescia 1972, p. 183.

3, Paolo prende di mira due tentazioni che possono minare alla base la vita della comunità: lo spirito di parte (*eritheía*) e la vanagloria (*kenodoxía*). L'atteggiamento da avere è invece la *tapeinophrosýne* (sentirsi e vivere umile): sia ritenendo gli altri superiori a se stessi, sia mettendo al primo posto il bene e l'interesse degli altri. Al versetto 5 viene introdotto Gesù come l'evento in cui i Filippesi, per la fede in lui, sono costituiti comunità: «*pensate e agite tra voi ciò che (è) anche in Cristo Gesù*». La *phrónesis* vigente tra i membri della comunità dev'essere quella che essi contemplano e ricevono *dall'essere in Cristo*. In altre parole, l'essere in Cristo ha una dimensione *insieme* personale e sociale: regola, cioè, la vita personale e la vita sociale – perché l'una non si dà senza l'altra. Segue il famoso inno. La parola *kenosi* vi ricorre per la prima e unica volta nel NT. Essa designa, in modo profondo e paradossale, l'atto libero di amore con cui Cristo, nell'incarnazione e nel patire ubbidiente sino alla morte di croce, "*si svuota*" del suo essere come Dio: e ciò perché «non ritenne una sua (esclusiva e gelosa) proprietà l'essere *uguale a Dio*». Si tratta del suo atteggiamento radicale ed esistenziale di "svuotamento" di ciò che gli è più prezioso (l'uguaglianza con Dio) che è proposto come il modello, anzi come la dinamica cristica della vita in comunità. Si lascia del resto intendere che questo atteggiamento di Cristo è quello conforme al suo essere, quello gradito al Padre e da Lui voluto, quello secondo il cuore di Dio.

Nel testo di Chiara Lubich che più sopra abbiamo esaminato, questo atteggiamento è visto personificato in *Gesù abbandonato*, e cioè nell'abbandono da Gesù patito in croce secondo l'attestazione dei vangeli di Marco e di Matteo. Si tratta di un'intuizione fondamentale che Chiara connette intrinsecamente alla Rivelazione stessa della Trinità e alla realizzazione, nella storia, della comunione trinitaria chiesta da Gesù al Padre. In questa prospettiva, il tema di Gesù abbandonato è stato ed è oggetto di numerosi studi: ma siamo solo agl'inizi di un approfondimento che permetta di sviscerarne tutte le virtualità. Vorrei qui sottolineare tre dati che mi sembrano fondamentali per una sua corretta ermeneutica nella prospettiva che c'impegna: mettere a fuoco l'atteggiamento esistenziale dell'abbandono di sé.

Un primo dato: *l'abbandono di Gesù in senso attivo, e cioè il suo donarsi sino alla fine, è la corrispondenza libera a una "passione"*, e cioè al sentirsi abbandonato da Dio, il quale effettivamente lo abbandona nel senso che non interviene a suo favore, non si fa presente. Ma proprio così il Padre è Padre, generando sino in fondo, nella carne, il Figlio come Figlio, e cioè distinguendolo (separandolo) da Sé. Ne risulta, appunto, che l'abbandono di sé, da parte del Figlio fatto carne, *è la risposta che perfettamente corrisponde all'amore del Padre: è cioè evento trinitario*.

Di qui *il secondo dato*: l'abbandono come dono di sé sino in fondo vissuto da Gesù, *essendo vissuto nella sua carne, è rivolto al Padre essendo con ciò rivolto ai fratelli*. Gesù, in altre parole, si ri-dona sino in fondo al Padre nella decisione di dare la vita per i fratelli vissuta senza appoggio sul Padre, ma nella fede pura e nuda nel suo amore di Padre (per sé, in quanto Figlio, e per tutti, in quanto chiamati a essere figli nel Figlio). È così che l'amore di Dio, l'amore che è Dio, la comunione nell'amore del Padre e del Figlio che è lo Spirito Santo, è partecipato alle creature umane che in Lui, nello Spirito Santo, ricevono la grazia e la forma trinitaria dell'amore che vive in Dio.

Ed è questo *il terzo dato*: il frutto dell'abbandono di Gesù, il ritorno di reciprocità, nel Terzo, del suo amore al Padre per i fratelli, è *il suo risorgere, e cioè*

l'essere generato anche in quanto uomo come il Figlio, non da solo, ma nel suo Corpo che è l'umanità animata dal suo stesso Spirito di figliolanza. Ne deriva che l'abbandono di Gesù, nel soffio dello Spirito, è la via vivente e sempre nuova non solo della comunione col Padre ma anche della comunione tra i fratelli.

È in questa prospettiva, penso, che va collocato e interpretato il denso significato spirituale e antropologico formulato da Chiara Lubich con la *metafora dei due poli, negativo e positivo*, necessari per far scaturire nel loro rapporto la Luce, e cioè la presenza di Dio in Gesù. Si tratta di una metafora che ritroviamo anch'essa nei suoi appunti mistici del 1949, che attesta, nell'esperienza e nell'intelligenza di Gesù abbandonato, il punto di svolta dal "castello interiore" al "castello esteriore":

> «San Giovanni della Croce – ella scrive – non poteva andar più in là: arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fece splendere o scaturire la Luce in sé. Noi invece siamo (chiamati a essere) polo negativo e polo positivo tra fratelli. […] Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Portiamo (così) davvero il Regno di Dio sulla terra. Infatti Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d'amore (che è la corrente dell'Amore Trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Mistico (che è l'umanità intera), tutto illuminando».

Giovanni della Croce "non poteva andare più in là": nel senso che il carisma che da Dio gli era concesso era appunto quello, e non un altro. Da notare poi che, nel contesto antropologico istituito a immagine e somiglianza del rapporto tra l'anima e Dio, non è solo il polo negativo che è chiamato, nel ricevere, a vivere lo svuotamento di sé sulla misura di Gesù abbandonato, ma anche il polo positivo che appunto, come Gesù, è chiamato lui per primo, nel darsi, a vivere lo svuotamento di sé.

d) *La pericoresi.* È l'ultimo atteggiamento sul quale richiamo solo l'attenzione perché in proposito, sul livello antropologico, hanno scritto cose molto pertinenti e suggestive Gonzalo Zarazaga nel suo *Dios es Comunión*, a livello sistematico, ed Enrique Cambón nel suo *Trinità*, *modello sociale*[8], da lui stesso concepito come «una specie di trattato sull'importanza pratica della pericoresi trinitaria». Basti dire che, in chiave antropologica, questa straordinaria parola del lessico trinitario, rimessa oggi decisamente in luce, *dice la reciprocità in atto*, *la dinamica vitale e sempre nuova della comunione*, per cui ciascuno, vivendo in-Cristo, inabita in certo modo in ciascun altro e lo accoglie in sè. Di conseguenza, pericoresi dice l'atteggiamento che occorre sempre di nuovo assumere ed esercitare nel tener attiva, nel rinnovare e nel rendere feconda, a tutti i livelli, la comunione trinitaria. In tutto ciò, richiamo *due aspetti* soltanto. Parlare di pericoresi, a livello antropologico, significa innanzi

8) E. Cambón, *La Trinidad modelo social*, Cidade Nova, Abrigada 2001 (nuova edizione Ciudad Nueva, Buenos Aires 2014); tr. it., *Trinità. Modello sociale*, Città Nuova, Roma 2005².

tutto, mi sembra, proporre *un paradigma rinnovato*, più evangelico e forse più incidente nel contesto culturale del nostro tempo, *dell'interiorità*. L'interiorità designa infatti, senz'altro, il luogo, *dentro* la persona umana, in cui l'io vive in relazione con Dio, il "castello interiore", appunto, in cui dimora Gesù e per Lui la Santissima Trinità. Ma, una volta che Gesù viene a dimorare dove due o più sono riuniti nel suo Nome (cfr. Mt 18,20), l'interiorità non si "dilata" (G.M. Zanghì) pericoreticamente, appunto, in quella che M. Nédoncelle chiamava la reciprocità delle coscienze in Cristo? Se, come ben insegnava Agostino, l'interiorità, per diventare tale, luogo in cui dimora Dio, dev'essere trascesa, e cioè, pericoreticamente, deve ritrovarsi al di là di sé, in Dio, appunto perché Dio ormai viene ad abitare in essa, essa non deve forse anche, in Cristo, trascendersi verso l'interiorità dell'altro, in modo che, l'uno e l'altro, in Cristo, prendano a dimorare pericoreticamente? Non è proprio questa interiorità condivisa quella che descrive l'abitare come comunità "nell'intimo di Dio" come novità escatologica della relazione con Dio offerta all'umanità mediante Cristo e il suo Spirito? Non è questa la "rivelazione dei figli di Dio" ardentemente attesa dalla creazione (cfr. Rom 8,18)?

Un secondo aspetto: la pericoresi dischiude una dinamica di relazioni che non è di esteriorità dell'uno nei confronti dell'altro, senz'altro, ma neppure è di uniformità come inclusione dell'uno nell'altro, e neppure di sintesi dialettica in un terzo che riassume e l'uno e l'altro. È, piuttosto, *mutuo scambio e arricchimento*: in cui ciascuno diventa più se stesso perché si comunica agli altri e accoglie in sé la comunicazione che essi fanno di se stessi e così, reciprocamente, fa la sua parte perché ciascun altro, nella stessa dinamica, diventi più se stesso. Questa descrizione è di carattere semplicemente formale: ma si può intuire quali conseguenze di trasformazione culturale e sociale possa, ai diversi livelli, promuovere. Non nell'ottica di un'utopia funzionalistica buona per tutti i casi, ma di un *fermento gratuitamente offerto alla maturazione della coscienza*.

3.3. Quest'ultima osservazione mi offre il destro per cercare di giungere a uno sguardo sintetico, rimarcando una cosa fondamentale. Ho parlato sin qui di *condizioni* e *atteggiamenti* che, da parte nostra, promuovono un'antropologia trinitaria: ma – come accennavo introducendoli – occorre sempre ricordare che abbiamo a che fare con un dono gratuito che accade da Dio Trinità che è sempre «*più grande del nostro cuore*» (1Gv 3,20), proprio come – nella spiritualità trinitaria dell'inabitazione trinitaria – non si dà esperienza di Dio in virtù del solo sforzo ascetico ma per grazia. Se non ci si ridesta sempre di nuovo a questa consapevolezza, si rischia di banalizzare e travisare tutto il nostro discorso. Forse, nella maniera più suggestiva e al tempo stesso più pertinente, tutto questo si può esprimere se parliamo, a proposito di questa forma comunionale di antropologia trinitaria, di *trinitizzazione*, un termine di cui si trova cenno nel pensiero di Teilhard de Chardin e che è utilizzato e illustrato nella logica sin qui proposta da Chiara Lubich. In un ricco saggio, frutto di una tesi dottorale, il salesiano Stefano Mazzer (*Per una fenomenologia teologica del "non" dell'amore*), ne offre questa pertinente illustrazione:

> «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito anzitutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa

> di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorchè accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria*, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio»[9].

La "logica" di un'antropologia trinitaria è, in definitiva, radicalmente *martiriale*: si offre dando prova di sé nella gratuità dell'*agápe* che esibisce la sua forma proprio nella debolezza (cfr. 2Cor 12,10), anche dell'apparente sconfitta, che esige pazienza e perseveranza, e che integra, nell'abisso della misericordia divina che risplende sul volto del Crocifisso, anche il peccato. La via della sequela di Gesù nella testimonianza dell'amore trinitario dal Padre donato al Figlio affinchè lo comunichi nello Spirito ai discepoli – «perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26) –, in quanto radicata nella sua pasqua di morte e risurrezione è allo stesso tempo *perpendicolare verso il Padre e l'eternità del suo Regno e orizzontale verso l'impegno nel mondo e l'avvento del Regno già nel tempo*. La testimonianza e il martirio, infatti, quale dono di Dio in cui risplende al mondo la verità di Cristo, rimandano insieme all'accadere del *mystérion* di Dio nella storia e alla sua consumazione escatologica al di là di essa. L'amore reciproco sulla misura del Cristo, e cioè nella disposizione intenzionale di offrire anche la propria vita per chi si ama, visibilizza il *mistero* della salvezza e anticipa l'*éschaton*: «*Dove sono due o più riuniti nel mio Nome, ivi sono Io in mezzo ad essi*» (Mt 18,20). Così la testimonianza della verità diventa via al Padre e insieme vita per il mondo.

Anche per questa "riserva" o meglio "anima" escatologica, un'antropologia trinitaria *si dà solo in una pluralità di forme ed espressioni*. Sarebbe infatti paradossale, e distruttivo, ridurre a un unico e rigido modello l'esperienza di quel Dio che è Trinità, e cioè unità, sì, ma nella diversità. "*La Trinità* – scrive lapidariamente Chiara Lubich – *è libertà*". Un'autentica espressione dell'antropologia trinitaria è per sé abitata da *due paradossi* che le vietano ogni chiusura sclerotizzante o fondamentalista.

Il primo è questo: è vero, un'antropologia trinitaria mette in gioco e tiene fermo – nella sua interpretazione della realtà umana – il più proprio del proprio cristiano, la Trinità. Eppure, precisamente per questo fatto, perché guarda al centro dell'identità e a partire dal centro dell'identità cristiana, un'antropologia trinitaria è chiamata, per essere se stessa, e cioè trinitaria, ad avere *la massima estensione* e *la più universale apertura*. Perché, appunto, la Trinità non è né uniformità né dispersione, ma – ecco il paradosso – libera convergenza o, se vogliamo, stupita e

9) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine – il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, p. 800.

stupefacente "conversione" (nel senso etimologico dell'essere rivolti insieme nella stessa direzione) della diversità.

Di qui *il secondo* paradosso, conseguente al primo. Il luogo di esercizio di un'antropologia trinitaria non è uno spazio chiuso, fortificato, escludente. È piuttosto *un luogo di luoghi*, un luogo che è tale – e cioè trinitario – se sa essere continuamente e sempre di nuovo aperto, visitato e provocato da altri luoghi, e cioè da altri punti di vista e prospettive. Anzi, tale luogo è trinitario, appunto, se sa accogliere l'altro non nel compromesso o nella riduzione della diversità: ma nella liberazione e condivisione del suo più autentico significato, del suo più specifico apporto, della sua più singolare bellezza. Del resto, non dobbiamo tanto immaginare il luogo di un'antropologia trinitaria in alto, *in excelsis*, dove il Cristo è assiso alla destra di Dio – anche questo, senz'altro, perché è il luogo dove Egli ci ha già escatologicamente collocati con sé "tornando" al Padre; ma, al tempo stesso e proprio per questo, lo dobbiamo immaginare *in basso*, più sotto di tutti, sin dove si è calato Gesù nel suo vertiginoso abbandono. Il più alto, nell'antropologia trinitaria, è il più basso; il più intimo è il più esterno; il più vicino è il più (apparentemente) lontano.

* * *

In conclusione, propongo una rapida serie di domande atte a favorire, mi auguro, il dialogo per individuare percorsi e modalità praticabili a promuovere l'acquisizione e l'esercizio di una coscienza trinitaria, nel senso sin qui indicato, per il rinnovamento della vita della Chiesa e della sua missione. Si tratta d'individuare le indispensabili mediazioni pratiche, strutturali e istituzionali per l'esecuzione di questo compito. Come giustamente sottolinea Cambòn nel saggio già citato, «quello che il paradigma trinitario ci offre […] non sono ricette tecniche, bensì uno stile di rapporti, una scala di priorità e di motivazioni ideali. Ma, allo stesso tempo, per mettere in pratica tali criteri è necessaria un'analisi oggettiva della realtà, formulare progetti concreti, prendere misure sociali, politiche, economiche che, anche quando vanno in una direzione corretta, hanno sempre un margine di opinabilità». Cinque, mi sembra, possono essere gli ambiti di riflessione e di progettazione che si aprono davanti a noi.

a) La prima: che cosa fare, in concreto, perché questa coscienza maturi nella *comunità cristiana* affinchè essa diventi – come scriveva Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* – «*casa e scuola di comunione*» e, in particolare, perché essa sia trasmessa e articolata nei diversi luoghi di formazione?

b) La seconda: che cosa fare, in concreto, perché la *missione* della Chiesa nella prospettiva tracciata ad Aparecida sia informata da questa coscienza e sappia quindi proporre e testimoniare il Vangelo di Gesù e l'avvento del Regno di Dio compreso e incarnato, per quanto ne siamo capaci in docilità al soffio dello Spirito, *secondo la misura di questa maturità* cristiana e umana frequentando e partendo – come invita Papa Francesco – *dalle* «*periferie della storia*»? Quando si parla di "nuova evangelizzazione" di che cosa si parla, se non di questo?

c) La terza: che cosa fare, in concreto, per attuare un'ampia e articolata strategia di *dialogo* con la cultura e le diverse forme culturali dell'oggi, per *discernere ciò che in esse va promosso e favorito* perché conforme, nella forza dello Spirito Santo, a questa maturazione della coscienza, ma al tempo stesso per *mettere in guardia dalle tentazioni e dalle derive* anche gravi, e per animarle, dall'interno, col lievito del Vangelo?

d) La quarta: che cosa fare, in concreto, nei luoghi di elaborazione, sperimentazione e trasmissione di una cultura informata dal Vangelo, perché questa rinnovata coscienza si esprima programmaticamente e incisivamente in quel "*nuovo slancio del pensiero*" segnato dal metodo della transdisciplinarità, che Benedetto XVI auspica nella *Caritas in veritate*?

e) La quinta e ultima: che cosa fare, in concreto, nei vari ambiti di *incarnazione sociale* del messaggio evangelico (vedi la dottrina sociale) in cui si esplica la missione del Popolo di Dio – economia, politica, mass media, impegno ecologico, ecc. ecc. –, affinchè la coscienza trinitaria forgiata dall'avvento di Dio in Gesù diventi forza efficace e trainante di libertà, eguaglianza, giustizia, solidarietà, fraternità, salvaguardia del creato?

Queste – e tante altre – domande trovano già, nell'esperienza viva e nella prassi concreta del Popolo di Dio, tante piccole, forse solo germinali ma valide e preziose, tracce di risposta. Un'illuminazione in prospettiva trinitaria le può valorizzare, armonizzare e rilanciare. Mi piace concludere con le parole di K. Hemmerle in una conferenza a Roma del 1987, che avevamo organizzato come studenti raccolti in un circolo culturale da noi chiamato, con baldanza giovanile, "Teologia in dialogo". Diceva Hemmerle:

> «Tutte le questioni fondamentali dell'umanità di oggi: quella dell'economia, della tradizione e della trasmissione della vita, quella del senso e dell'interiorità, della spiritualità; quella della corporeità, che significa saper vivere e saper morire; la questione dell'abitabilità del mondo; quella di un sapere libero dall'ideologia; e, infine, la questione della comunicazione, tutte dipendono dal fatto che si riesca a disegnare un'immagine dell'essere umano che abbia il suo prototipo nella Trinità.»[10]

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

10) K. Hemmerle, *La Trinità: dalla vita di Dio un progetto per l'uomo*, in AA. VV., *Trinità, vita di Dio progetto dell'uomo. Per una risposta alla sfida dell'oggi*, a cura di P. Coda, Città Nuova, Roma 1989², pp. 130-143, qui, p. 143.



LA "TRINITIZZAZIONE": PER UN'ERMENEUTICA TEOLOGICA

di
STEFANO MAZZER

Starting from the intuitions of Teilhard de Chardin (union differentiates) and of Chiara Lubich (the "exterior castle") the article presents the reality of trinitisation as the event of the happening, by grace, of the ontological dynamics of the intra-trinitarian perichoresis in bonds between brothers in Christ. In this way, the being of God among us, by virtue of the incarnation of the Word and the effusion of the Spirit, deepens in becoming, within trinitised bonds, an authentic being of God among God. At the centre of this logic, the new ontology of love - the one that shines in the Eucharist - that was manifested in the Passover of Jesus and, in an altogether central way, in the event of the abandonment on the cross, cannot but be revealed.

> «È mirabile il disegno di Dio: questo Regno dei cieli, questo castello esteriore in cui Dio è fra noi»[1].

In queste poche pagine[2] desideriamo cercare di illuminare almeno un poco la folgorante esperienza spirituale che nell'espressione di Chiara Lubich ci è testimoniata e consegnata quale autentica *paradosis*.

1. Iniziamo citando un testo assai pregnante di padre Teilhard de Chardin:

> «L'unione, la vera unione verso l'alto, nello spirito, porta a compimento, ognuno nella propria perfezione, gli elementi che essa domina. *L'unione differenzia*. In virtù di questo principio fondamentale, le personalità elementari possono, e non possono che affermarsi accedendo ad un'unità psichica, o Anima, più elevata. Ma questo, tuttavia, *ad una condizione*: che il Centro superiore al quale si congiungono *senza mescolarsi* abbia lui stesso una realtà autonoma. *Poiché non vi è né fusione né dissoluzione* delle personalità elementari, il Centro in cui si raggiungono d*eve necessariamente essere distinto da esse, vale a dire deve avere la sua propria personalità*»[3].

La scelta di citare il noto – e discusso – gesuita francese non è casuale: si tratta infatti di un autore nei cui scritti troviamo il lemma *trinitizzazione*, e che la citazione appena riportata può ben introdurre[4]. L'*unione differenzia*: questo principio, che svolge un ruolo cardine nella prospettiva teologica di Teilhard e che qui non possiamo che limitarci a richiamare, ben si presta a illuminare la logica che presiede all'intuizione del *castello esteriore* della Lubich. È possibile vivere e pensare la realtà del *Dio fra noi* solo se si tengono ben fermi i punti che nella citazione vengono lucidamente enucleati: l'unione tra personalità raggiunge il suo compimento ed è radicalmente possibile come effettiva *unione* solo se il *terzo*, Colui nel quale e grazie al quale si uniscono, ha una propria e indipendente sussistenza personale. Come a dire: non è immaginabile né ipotizzabile l'*unità* tra i credenti in Cristo – quella per la quale Gesù ha pregato il Padre: «Padre santo, custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi» (Gv 17,11b) – se Colui che *vive in mezzo a loro* non è *altro* da loro. Solo così può manifestarsi come *alfa* e *omega*, principio, fondamento e compimento della

1) Inedito (8 novembre 1950): cit. in J. C. Cervera ocd, *Il Castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011, p. 59.
2) Gli spunti contenuti in questo contributo sono diffusamente svolti nel nostro lavoro di ricerca dottorale, al quale rimandiamo: S. Mazzer, *Li amò fino alla fine. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
3) P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, in *Œuvres*, vol. VI, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 179-180 (traduzione nostra).
4) *Trinitizzazione* è, infatti, un lemma tipico della Lubich che trova però riscontro, appunto, in Teilhard de Chardin come pure in Joseph Ratzinger. Cfr. P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 368-374 (in particolare la nota 404 a p. 369).

relazione intersoggettiva a livello antropologico. La citazione di Teilhard, inoltre, richiamando la celebre formula calcedonese dell'unità *senza confusione e senza separazione*, ha il vantaggio di spingere l'orizzonte dell'amore – del quale tale unità è la *forma* radicale – nel suo giusto ambito: quello *trinitario*. Come noto, infatti, la possibilità logica e ontologica di comprendere la relazione tra identità e distinzione che la Chiesa ha definito in riferimento alla Persona del Verbo incarnato ha nell'ontologia dell'*agápe* trinitaria la sua matrice e il suo radicale fondamento.

2. «Questo castello esteriore in cui Dio è fra noi»: parlare di *trinitizzazione* significa comprendere che la giusta ermeneutica di una simile frase può essere, in fondo, questa: nel castello esteriore Dio è fra noi perché lì, ben più radicalmente, accade la realtà del Dio *fra* Dio. Ma dire *Dio fra Dio* è dire Dio Trinità: solo nella Trinità Dio è fra Dio, perché tra il Padre e il Figlio vi è sempre Dio, lo Spirito dell'amore. Significa forse altro ciò che Gesù chiede al Padre nell'ora in cui ci amò fino alla fine?

> «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me» (Gv 17,21-23).

Trinitizzazione, dunque, come esperienza del *Dio fra Dio*.

Ma cosa significa, nel carisma donato a Chiara, questo evento? E soprattutto, qual è la dirompente *novità* in esso dischiusa?

Quello che per la prima volta si è dato nella storia della spiritualità cristiana e, di lì, è diventato un punto di assoluto momento nell'ininterrotto cammino della Chiesa *verso tutta la verità* (cfr. Gv 16,13) che la teologia è chiamata a servire, è il fatto che l'identità trinitaria di Dio, il suo *essere agápe*, non viene più riconosciuto ed esperito solo quale principio, sostegno e fine di tutte le cose e di ogni autentica relazione ma, ben di più, come *evento* che, accadendo *nella* relazione intersoggettiva tra i credenti in Cristo, rende *questi stessi* legami autentico *luogo* di esperienza del dar-Si e dir-Si di Dio Trinità, reale partecipazione alla *pericoresi* delle tre divine Persone.

Vertice di luminosità abbagliante, che già aveva per così dire "accecato" uno spirito eletto quale fu Agostino d'Ippona (cfr. *De Trinitate* VIII). Ma luce che è venuta a noi nel buio assoluto nel quale avvenne la consegna dell'amore *fino alla fine*: il buio, il nulla che è Gesù Abbandonato, che grida la sua *fede* nell'Abbà mentre regna il buio su tutta la terra e nel suo cuore[5]. In una parola: nel castello

5) Cfr. l'interessante confronto con alcune pagine di Giovanni della Croce e Edith Stein. «È certo che in punto di morte rimase annientato anche nell'anima, senza consolazione o sollievo alcuno: il Padre Lo lasciò infatti in una così profonda aridità, anche secondo la parte inferiore, che sulla Croce non poté fare a meno di prorompere nel grido: *Dio mio, Dio mio! perché mi hai abbandonato?* (Mt 27,46). Fu l'abbandono più desolante che

interiore di Teresa d'Avila è Dio che, dalla stanza più interna, illumina tutto il castello; in Chiara Lubich la luce che illumina tutto il castello esteriore, e che è sempre Dio, è la *non luce* dell'abbandono di Gesù. Scrive Chiara:

> «San Giovanni della Croce non poteva andar più in là [Dove questo "non poteva" – direi – significa che sin lì l'aveva portato Dio, non oltre]: arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fece splendere o scaturire la Luce in sé. Noi siamo [chiamati a essere] polo negativo e polo positivo tra fratelli. […] Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Portiamo [così] il Regno di Dio sulla terra. Infatti Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d'amore (che è la corrente dell'Amore trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Mistico, tutto illuminando»[6].

Un'esperienza che può essere accostata all'intuizione della Lubich pare essere, sotto questo preciso aspetto, quella vissuta molti secoli prima da Angela da

abbia mai sensibilmente sperimentato nella sua vita. Fu proprio in quell'abbandono che compì l'opera più grande di quante ne abbia fatte in tutta la sua vita in terra e in cielo, con miracoli e prodigi: cioè l'opera di riconciliare e unire il genere umano con Dio, mediante la grazia. Lo ripeto, questo avvenne in quel tempo e in quell'istante in cui Nostro Signore era più che mai ridotto al nulla: annientato nella stima degli uomini, che vedendolo morire, anziché apprezzarlo in qualche cosa, si burlavano di Lui; annientato nella sua natura umana, poiché morendo si annullava; annientato infine nel sostegno e conforto spirituale del Padre, che in quei momenti Lo abbandonò lasciandoLo così annientato e ridotto quasi a nulla, e quindi pagasse interamente il debito e unisse l'uomo con Dio. […] Questo perché l'uomo spirituale capisca il mistero della porta e della vita di Cristo per unirsi a Dio, e sappia che quanto più si annienta per amore di Dio secondo le due parti, sensitiva e spirituale, tanto più si unisce a Lui e tanto più grande è l'opera che compie. E quando fosse ridotto a nulla, ciò che costituirà la perfetta umiltà, allora sarà compiuta l'unione spirituale tra l'anima e Dio, che costituisce il più grande e sublime stato cui si possa giungere in questa vita. Questa unione con Dio non consiste dunque in svaghi, gioie, consolazioni o sentimenti spirituali, ma in una viva morte di Croce, sensitiva e spirituale, cioè interiore ed esteriore» (Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, Libro II, cap. 7, p. 11, in Id., *Tutte le opere. Testo spagnolo a fronte. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di Pier Luigi Boracco*, Bompiani, Milano 2010. Si veda anche P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 442). «Dio lo aveva lasciato solo. Era questo il dolore più lancinante, di fronte al quale nessuna sofferenza terrena poteva reggere al paragone. Eppure ciò costituiva da parte di Dio la prova suprema d'un amore eccezionale. Pareva conducesse alla morte, mentre era la strada verso la vita. Nessun cuore umano è mai piombato in una notte così oscura come quella che avvolse l'Uomo-Dio nel Getsemani e sul Golgota. Nessuno spirito umano, per avido di ricerca che sia, potrà mai penetrare nell'immenso mistero dell'abbandono divino da cui fu afflitto l'Uomo-Dio alle soglie della morte. Ma Gesù può dar modo a certe anime elette di provare almeno parzialmente questa estrema amarezza. Sono i suoi amici più fedeli, ai quali chiede l'ultima prova del loro amore. Se essi non indietreggiano, ma si lasciano trascinare volentieri nella notte oscura, quest'amore diventa la loro guida» (E. Stein, *Scientia crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, Edizioni OCD, Roma 2001, pp. 50-51).

6) Testo del 1950, inedito. Cit. in P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 503.

Foligno, raccontata nel Libro IX del *Memoriale*. Così si esprime la folignate nel suo dettato a Fratel A.:

> «Una volta l'anima fu elevata e vedevo Dio in tanto splendore e in tanta pienezza, che così tanto non avevo mai visto né in quel modo pienissimo. Non vedevo lì amore, e allora persi quell'amore che portavo e divenni non amore. E dopo, dopo questo, lo vidi in una tenebra, e dico in tenebra perché è il maggior bene che si possa pensare e capire; e tutto ciò che si può pensare e capire non lo tocca o gli si avvicina. Allora fu data all'anima una fede certissima, una speranza sicura e fermissima, una sicurezza di Dio continua che mi tolse ogni timore. E in quel bene che si vede nella tenebra mi raccolsi tutta, e divenni così sicura di Dio, che mai potrei dubitare di lui e di non avere Dio in modo certissimo. E in quel bene così efficacissimo che si vede nella tenebra la mia speranza fermissima è tutta raccolta e sicura»[7].

La differenza tra il *non amore* di cui Angela fa esperienza nella sua visione di Dio Trinità e quello che invece è consegnato nell'esperienza della Lubich tuttavia è notevole, pur rimanendo affascinante e intrigante il parallelo tra le due mistiche. In Chiara, infatti, il *non amore* assume il volto ben preciso di Gesù Abbandonato, il quale, per essere accolto, chiede al credente di *perdere Dio in sé per il Dio nel fratello*. Scrive Chiara:

> «La dottrina della Chiesa è come un albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli. Il nostro Ideale dà ad esso una nuova fioritura: quasi ricopre la chioma di quest'albero d'un nuovissimo manto di fiori e sembra – e lo è – che tutto l'albero tenda a questa fioritura, sia in funzione di essa, per essa […]. Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità (con i santi e con gli Angeli), è anche nel cuore dei fratelli. Non è ragionevole che io Lo ami solo in me. Se così facessi il mio amore avrebbe ancora qualcosa di personale, d'egoistico: amerei Dio in me e non Dio in Dio, mentre *questa è la perfezione: Dio in Dio (ché è Unità e Trinità)*. Dunque la mia cella, come direbbero le anime intime a Dio e noi [diremmo] il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me. Allora non amerò il silenzio ma la parola (espressa o tacita), la *comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo*. […] Ma *occorre perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli*. E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato»[8].

7) L. Thier O.F.M. – A. Calufetti O.F.M., *Il libro della beata Angela da Foligno* (Edizione critica), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1985, IX, pp. 7-18. Si veda anche *Ibid*., VI, p. 337. Su questi passi cfr. G. Ghelfi, *La Trinità nell'itinerario mistico di Angela da Foligno*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 44-48.

8) Testo edito, in parte, in «Nuova Umanità» 143 (2002), pp. 586-587. Corsivo nostro.

Quella descritta icasticamente in questo testo è esattamente la dinamica della *trinitizzazione dei legami tra i fratelli*, resa possibile dalla rivelazione della verità della persona umana quale destinataria del dono della partecipazione alla vita divina avvenuto in Gesù Abbandonato.

3. Da quanto detto ne consegue che parlare di *trinitizzazione* rimanda al darsi di un evento caratterizzato anzitutto dall'essere un gratuito dono: si tratta cioè di una determinazione dei legami intersoggettivi che non è *naturalmente ovvia* e non è nemmeno una dimensione che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. Si ripresenta in questo ambito la stessa necessità del ripensamento del rapporto *natura-grazia*, o, se si preferisce, *libertà-grazia* che tanto ha segnato il rinnovamento dell'antropologia teologica nel periodo post-conciliare.

Parlare di *trinitizzazione* dei legami, quindi, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio, della di lui morte e risurrezione e dell'effusione dello Spirito, intende però sottolineare con altrettanta decisione e audacia la non allusività di quanto il lemma afferma: *i legami intersoggettivi, allorché liberamente accolgono e si lasciano determinare dall'indeducibile ed eccedente forma dell'agápe trinitaria, sono, per grazia, realmente trinitizzati, sono cioè reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio*. Con le parole di Chiara:

> «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di lei? È ineffabile come Dio. Si sente, si vede, si gode ma… è ineffabile! Tutti godono della sua presenza, tutti soffrono della sua assenza. È pace, gaudio, amore, ardore, clima di eroismo, di somma generosità. È Gesù fra noi. Solo se abbiamo il distintivo dell'unità tra noi possiamo dirci veramente cristiani. Quando l'unità col fratello si fa difficile, occorre non spezzare mai, ma piegarsi, finché l'amore fa il miracolo d'un cuore solo e d'un'anima sola. Meglio il meno perfetto, ma in unità coi fratelli, che il più perfetto, ma in disunità con essi, perché la perfezione non sta nelle idee o nella sapienza, ma nella carità. Niente di più organizzato di ciò che l'amore ordina e nulla di più libero di ciò che l'amore unisce. Chi vive in Dio è uno con tutti e tutto e da tutto distinto. Quando due anime s'incontrano sono due Cieli che s'uniscono e danno alle due anime gioia e pace e serenità e luce e ardore "alla Trinità"»[9].

L'unità, il *come noi* della preghiera di Gesù (cfr. Gv 17, 11b), secondo la Lubich si realizza solo nella forma della partecipazione all'abbandono di Gesù, a quel *nulla* che lo rende *uno* con il Padre proprio perché *distinto da Lui*, che lo rende

9) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009², p. 169.

altro in quanto *non altro*[10]. Ma questo è quanto *ad-viene* proprio nel realizzarsi *fra noi* della partecipazione all'*agápe* stesso che Dio è, in virtù dell'effusione dello Spirito nei nostri cuori (cfr. Rm 5,5; Agostino, *De Trinitate* XV).

Scrive la fondatrice dell'Opera di Maria in un testo da noi citato poco sopra:

> «non amerò il silenzio ma la parola (espressa o tacita), la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo. […] Ma occorre perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. *E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato*»[11].

Perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli è una dinamica che ha a che fare con la forma del *lógos*: del *Lógos* e dei *lógoi* che di lui sono chiamati ad essere partecipi. Si tratta di un esercizio particolarmente impegnativo, anche e soprattutto in ambito teologico, dove la presunzione può farsi più sottile. Ecco perché la Lubich afferma che può vivere questa dinamica solo chi *conosce* e *ama* Gesù Abbandonato – e si noti la scelta non casuale di questi due verbi che costituiscono da Agostino a Tommaso fino a Rosmini l'asse di comprensione analogica delle processioni intratrinitarie.

Gesù Abbandonato è, infatti, esperienza della *disunità* («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» Mc 15,34): esperienza che in lui però *è amore*, amore nella forma del *non*. Solo Gesù abbandonato è, però e insieme, esperienza dell'*unità* («Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» Lc 23,46): che in lui è ancora una volta sempre e solo amore. Lui solo è la *fede* che *spera contro ogni speranza* (cfr. Rm 4,18). E dunque solo lasciandosi gratuitamente introdurre *insieme* dalla potenza dello Spirito Santo nella conoscenza reciproca del Padre e del Figlio, attraverso i sacramenti e nella vita della Chiesa, può essere possibile ricevere il pensiero di Cristo: e passare così dalla figura di Babele, dove il linguaggio – che esprime e porta alla luce la grata esperienza del sorgere della coscienza nella relazione di amore che costituisce l'identità dell'uomo – diventa veicolo di separazione dell'uomo dall'uomo quale conseguenza della sua *hýbris* nei confronti di una divinità considerata come potenza da eguagliare, alla figura della Pentecoste, dove la diversità delle lingue non viene annullata, ma finalmente sperimentata come alterità che realizza, proprio perché tale, il miracolo dell'unico linguaggio dell'amore. La vera unione *differenzia*, direbbe Teilhard.

10) Per un approfondimento teorico di tale impostazione dell'ontologia della persona ci permettiamo di rimandare al nostro S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit. Una lucida e appassionata fondazione dell'ontologia a partire da una riconsiderazione del rapporto tra identità e alterità così come pensato dalla filosofia occidentale è quella che il filosofo Massimo Donà ha sviluppato con pertinenza in diversi suoi volumi; segnaliamo in particolare M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008.

11) Testo inedito, in parte, in «Nuova Umanità» 143 (2002), pp. 586-587. Corsivo nostro.

4. L'intersoggettività che scaturisce dalle viscere della Trinità viene dunque all'uomo come dono dall'alto e gli rivela il suo *essere-dalla-e-per-la-comunione*. Natura e grazia sono così simbolicamente intese, senza alcuna *naturalizzazione* della grazia ma nemmeno una concezione *fideistica* del dono di Dio. L'intersoggettività tra le persone è dunque frutto dell'opera dello Spirito, come già aveva ben intuito Agostino nel *Libro XV* del *De Trinitate* (17.31).

La Lubich amava fare un paragone tra la nota immagine della *salita del monte* di Giovanni della Croce e la spiritualità dell'unità a lei donata: l'esperienza dei legami trinitari tra i fratelli, in virtù della presenza del Crocifisso risorto in mezzo ai suoi, colloca i credenti, per così dire, *immediatamente sul crinale della vetta della montagna*[12]. Lo Spirito Santo agisce – così come ha fatto in Maria – sul nulla d'amore di ciascuna delle persone, rendendole l'una per l'altra luogo dell'accadere della pericoresi trinitaria nelle relazioni tra i credenti.

Amare Dio nel fratello, per quanto possa spingersi – come di fatto testimonia la storia della spiritualità – fino alle vette dell'eroismo di una dedizione incondizionata, non rappresenta ancora il vertice dell'amore: tale è solo la relazione come *sussistente* quale si dà in Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se, come dice la *Prima Lettera di san Giovanni*, amandoci gli uni gli altri *conosciamo* Dio, perché Dio è amore e perché nell'incarnazione del Verbo questo amore ha assunto una forma autenticamente umana (cfr. 1 Gv 4,7-8)[13], le relazioni tra i fratelli nella fede si aprono ad accogliere e ad *essere* realmente la traduzione nel tempo dell'eterna *pericoresi intratrinitaria*[14]. E, ancora una volta, ciò che nella storia della teologia si è arrivati solo a intuire e/o additare di lontano, ossia che anche la persona umana, in virtù dell'incarnazione del Verbo, può essere definita anch'essa come *relazione sussistente*[15], è lucidamente riconosciuto possibile da Chiara solo in virtù di Gesù Abbandonato.

5. L'intuizione carismatica di Chiara conduce la teologia a esplorare un vertice di attuazione esperienziale del *Dio fra Dio* nel suo essere il *Dio fra noi* nel quale gli strumenti per dire una simile realtà sono ancora in fase embrionale. Ma la *chance* è di assoluta importanza. Come aveva intuito Agostino, l'amore al fratello

12) Si veda in proposito il bel testo inedito della Lubich citato da G. Rossè, *Santità e santificazione negli scritti di Chiara Lubich alla luce di San Paolo*, in «Nuova Umanità» 111-112 (1997), pp. 377-386 (il testo della Lubich si trova alle pp. 379-380). Su questo aspetto della spiritualità dell'unità: cfr. J. Castellano Cervera, *La teologia spirituale nella chiesa e nel mondo d'oggi*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, Edizioni del Teresianum - Edizioni OCD, Roma 2001, pp. 811-869, in particolare pp. 849-854.

13) Cfr. G. Rossé, *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei*, Città Nuova, Roma 1996.

14) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 571.

15) È merito di A. Rosmini l'aver fondato ontologicamente la possibilità di applicare anche alla persona umana la celebre definizione di persona che san Tommaso indica come *proprium* dell'essere persona in Dio. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, 13, Tomo II, Istituto di Studi filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1998 (Libro III, sez. III, n. 903).

è davvero il *luogo* nel quale cercare e vedere Dio Trinità, nel quale *toccarlo con mano*. Per dirla con le parole di P.A. Florenskij: «toccare con mano Dio – penso, se questo è possibile, allora solo attraverso l'animo di un altro, un Amico»[16].

Come cercare allora di descrivere teologicamente la dinamica della trinitizzazione esperita nel legame con il fratello quale reale *accadimento* della relazione che Dio è essendo *agápe*? Ci sembra che si possa parlare di un'esperienza connotata dai caratteri di *dedizione incondizionata*, *reciprocità reciprocante*, *terzietà*[17].

Anzitutto la dinamica interpersonale che la *trinitizzazione* dei legami esibisce non può in nessun modo chiudersi, per così dire, in una considerazione della forma della dedizione incondizionata – anche qualora sia felicemente riconosciuta, accolta e corrisposta – che, per così dire, "si compia" nella *reciprocità*. Quella trinitaria, infatti, non è semplicemente una dinamica di reciprocità, bensì, secondo il lemma di Piero Coda, una reciprocità *reciprocante*. Ci sembra, questo, un punto assai qualificante: non basta infatti parlare di dedizione incondizionata, sottolineando l'aspetto di donazione e perdita di sé in cui effettivamente e affettivamente la persona sceglie di non essere altro che amore; e non basta neppure osservare come a una tale donazione e *in* una tale donazione sia confermata l'identità di essere e amore. In altre parole: non basta il movimento di *kenosi* del Figlio che esibisce la qualità agápica della sua totale dedizione al Padre per la salvezza dell'uomo, come non è sufficiente il fatto che il Padre riconosca e *si riconosca* nella dedizione del Figlio, e nella risurrezione la manifesti come l'unica vera forma e difesa della verità che Dio è. Occorre sviluppare una simile comprensione dei legami trinitari, sia a livello immanente che economico, nella direzione della reciprocità reciprocante, ossia di una effettiva reciprocità che è in sé *effusiva*, che a sua volta si fa spazio aperto nell'orizzonte del *Terzo* che non è il prodotto o la risultante di tale reciprocità, ma ne è l'attestazione e la fecondità. «La relazione in Dio, essendo Dio per sé relazione e dunque Trinità, dice l'esser-uno di Dio quando essa sia intesa, in conformità con la rivelazione neotestamentaria, come relazione esprimentesi al tempo stesso nella reciprocità (Padre/Figlio) e nella terzietà (Spirito Santo)»[18].

Se un simile approccio trova un sufficiente sviluppo teologico per quanto riguarda la riflessione sulla Trinità (si pensi anche solo alla lezione di Riccardo di San Vittore che, in tal senso, rivela virtualità inaspettate), non così si può dire per quel che riguarda la penetrazione teologica dei legami intersoggettivi a livello creaturale. Parlare di *trinitizzazione* dei legami significa affermare che la verità dell'accadere di Dio Trinità nell'amore *al fratello* è in sé un evento che manifesta la sua origine divina non solo istituendo e redimendo la relazione orizzontale tra uomo e uomo, ma aprendo tale relazione alla dimensione *reciprocante* della stessa. In questo sta la qualità eccedente della comprensione trinitaria dei legami rispetto alla pur apprezzabilissima disamina dell'imprescindibilità del rapporto sociale, o

16) P.A. Florenskij, *Lettera a A. Belyj*, cit. in L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 419, nota 329. Parte della corrispondenza tra i due noti autori russi è stata pubblicata in italiano in questo volume: A. Belyj - P.A. Florenskij, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, Medusa, Milano 2004.
17) Su questo cfr. P. Coda, *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in «PATH» 11 (2012), pp. 279-299.
18) *Ibid*., p. 297.

dell'alterità interpersonale, ecc., che ottimi autori contemporanei stanno con rigore svolgendo. Una differenza che – dovrebbe esser chiaro nella logica del *non dell'amore* – non costituisce un impedimento al dialogo, bensì lo invoca e richiede.

6. Quanto detto sulla dimensione *reciprocante* della *trinitizzazione* dei legami ha però il suo fulcro ontologico – così come nella dinamica intratrinitaria – nel *non dell'amore che Gesù Abbandonato vive*, o meglio, è[19]. Come è nell'evento pasquale che la relazione tra Dio Trinità e l'umanità viene non semplicemente restituita alla sua originaria bellezza, ma, per così dire, *condotta* a una forma tale che giustamente Paolo può parlare di n*uova creazione* in Cristo Crocifisso e Risorto, così è sempre nell'evento pasquale che la relazione intersoggettiva tra gli uomini viene parimenti condotta, in Cristo e nella *dynamis* dello Spirito, alla stessa forma trinitaria della pericoresi. E ciò si attua nella Persona del Verbo incarnato che esibisce così una reciprocità rispetto al dono totale del Padre manifestatosi nel *consegnare il Figlio per il mondo*, e, in dipendenza da questa, un'altrettanto totale reciprocità nei confronti dell'uomo, cui Egli, come buon samaritano, si è fatto non solo prossimo ma realmente *servo* (cfr. Gv 13), amandoci non solo "come se stesso", ma "più di se stesso"[20]. Tale dinamica di reciprocità al Padre e a noi, è intrinsecamente *reciprocante* e lo è *nella* Persona dello Spirito Santo. Nelle lettere paoline (cfr. Rm 8; Gal 4), così come nella *Prima Lettera di san Giovanni*, la partecipazione da *figli adottivi* alla *figliolanza singolare* di Gesù con l'Abbà è sempre presentata come un evento che si attua *per opera dello* e *nello* Spirito Santo (cfr. 1 Gv 4); ed è sempre lo stesso Spirito a determinare, nella Chiesa, legami che vivono della logica dell'*agápe*, di fronte alla quale non solo non c'è nessuna legge ma anche nient'altro – fede compresa – che possa costituire la verità dei legami tra i credenti in Cristo[21]. Ora, una simile reciprocità è stata rivelata e *pagata a caro prezzo* da Gesù in modo eminente nell'*ora* del suo abbandono. Ciò significa che l'*agápe* di Dio viene all'uomo *in Gesù Abbandonato*, che davvero è la *pupilla attraverso la quale l'Abbà guarda e salva il mondo*; e significa pure, e insieme, che l'esperienza dell'*agápe* di Dio tra gli uomini viene a noi sempre e solo in Gesù Abbandonato, l'unico nel quale mi è possibile riconoscere nel volto del fratello l'immagine del Dio invisibile.

19) Sul passaggio assai delicato, e da operare con prudenza e accortezza, tra il livello economico della rivelazione trinitaria e quello immanente, ci permettiamo di rimandare al capitolo «*La forma agápica del non e la dinamica della libertà in Dio Trinità*» del nostro: S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., pp. 670-710.

20) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 18-19. «"Pensare e agire" (φρονεῖν) come Cristo significa, per Paolo, considerare gli altri superiori a se stessi. Sembra un paradosso: per amare l'altro come sé, occorre scendere, mettersi un gradino sotto. Come ha fatto lui, che è sceso dal Cielo per mettersi al nostro livello. Come ha fatto lui che, addirittura, s'è spogliato, per amore, di ciò che gli apparteneva in virtù della sua condizione divina, per "farsi uno" con noi e così, *dal di sotto* e *dal di dentro*, portarci con sé nella comunione col Padre» (*ibid*.).

21) Cfr. R. Penna, *Legge e libertà nel pensiero di S. Paolo*, in J. Lambrecht (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1: 1-4: 11)*, Monogr. Ser. "Benedictina", Bibl.-Ecum. Sect. 12, St. Paul's Abbey, Rome 1993, pp. 249-276.

> «Gesù è Gesù Abbandonato. Perché Gesù è il Salvatore, il Redentore, e redime quando versa sull'umanità il Divino, attraverso la Ferita dell'Abbandono, che è la *pupilla* dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale (si) vede Dio»[22].

È Gesù Abbandonato che rende possibile l'unione di Dio (*polo positivo*) con l'uomo (*polo negativo*); ma è sempre Gesù che nell'abbandono rende possibile ciò che mai la creatura avrebbe potuto immaginare: fare cioè esperienza che i due *poli* – per rimanere sulla celebre immagine della Lubich da noi già citata – sono rappresentati dai credenti in Cristo, che, accogliendo in sé la logica del *non dell'amore*, facendosi perciò *una cosa sola con Gesù*, sono da lui condotti, nella potenza dello Spirito, nel *seno del Padre*. La reciproca *inoggettivazione* del fratello nel fratello[23] ha la sua forma ontologica e la sua condizione di possibilità nell'accoglienza del *non dell'amore* non quale lo ha vissuto Gesù, ma quale lui *è*: perdere la vita per trovarla cessa dunque di essere un'ingiunzione moralistica – e diventa invece vera indicazione *morale*, ossia determinazione *pratica* della coscienza[24] – o un cammino di discepolato che presuppone un'esteriorità rispetto al maestro, e inaugura un'inaudita reciproca immanenza tra Cristo e i suoi – vissuta nelle relazioni intersoggettive – che, come Gesù ha promesso, non solo lo renderà presente in mezzo ai suoi, ma sarà il venire della Trinità nel cuore dei credenti[25], l'essere *una cosa sola* come lo sono Gesù e il Padre nel *vinculum amoris* che è lo Spirito (è la logica di Gv 17).

22) C. Lubich, *Il grido. Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

23) Sulla dinamica dell'*inoggettivazione* cfr. A. Rosmini, *Teosofia* (Sez. III, cap. I, nn. 867; 872). «Per trasportarsi nell'altro, conviene che s'aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o, per dir meglio, il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro. Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intellettiva. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intellettiva può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'*inoggettivarsi coll'intendimento*» (*Ibid*., n. 872). Cfr. anche P. Coda, «Antonio Rosmini: la Trinità come profezia partorita dalle viscere della Rivelazione», in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 70-85.

24) Per una presentazione critica e ben ponderata della *forma* della coscienza cfr. G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999.

25) Di qui l'importante intreccio che negli scritti di Chiara avviene tra Mt 18, 20 e Lc 17, 21: cfr. J. Castellano Cervera ocd, *Il Castello esteriore*, cit., pp. 60-61.

7. Questo è quanto avviene in modo eminente nel sacramento dell'Eucaristia. È nel *Corpo dato* di Gesù, nel suo *Sangue versato*, che si rende possibile l'*inoggettivazione* dei credenti in Cristo e, in tal modo, il loro essere sin d'ora partecipi – nella forma incoativa propria della condizione viatrice – della vita divina; ma lo rende possibile in virtù di quella *inoggettivazione di Cristo* nell'umanità, in ogni uomo, grazie alla quale quella vita divina ha raggiunto l'umanità sin nell'abisso del peccato, in quel *sub-abbraccio* del quale con tanta bellezza ha parlato von Balthasar[26]. E Gesù ha operato un simile atto di amore proprio nella drammatica esperienza dell'abbandono. La *forma eucaristica* dell'amore è la *forma del Lógos*: nella storia della teologia e della mistica ciò è sempre stato intuito, presentito, pensato. Il passo che forse oggi si presenta come un *kayros* proprio del nostro tempo, è la comprensione che di un tale *lógos eucaristico*, centro dell'*experientia fidei* propria dell'*analogia caritatis* additata da Agostino, è dato all'uomo di fare grata esperienza nell'accadere di legami intersoggettivi *trinitizzati*[27]. Non è forse questa la radice della straordinaria novità che il *patto* con Foco rappresenta non solo nella storia di Chiara e degli inizi dell'Opera di Maria ma nella storia della spiritualità cristiana *tout court*? Rileggere la narrazione di Chiara credo possa aprire ora prospettive di inaudita profondità e bellezza:

> «Foco, innamorato di santa Caterina, aveva cercato sempre nella sua vita una vergine da poter seguire. Ed ora aveva l'impressione d'averla trovata fra noi. Per cui un giorno mi fece una proposta: farmi il voto d'obbedienza, pensando che così facendo avrebbe obbedito a Dio […]. Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa unità a due […] Nello stesso tempo però mi sembrava che Foco fosse sotto l'azione d'una grazia, che non doveva andar perduta. Allora gli dissi pressappoco così: "Può essere veramente che quanto tu senti sia da Dio […]". E aggiunsi: "Tu conosci la mia vita: io sono niente. Voglio

26) In particolare in H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 263.277.

27) «È dunque il sangue di Cristo, espressione tangibile e irrevocabile dell'effusione escatologica e "senza misura" (cfr. Gv 3,34) dello Spirito, che, versato nei nostri cuori, fa scorrere in essi la vita di Dio, lo stesso suo sangue. La nuova alleanza abbraccia cielo e terra: perché un'unica vita, quella dell'amore "sino alla fine", quella che sgorga dal Padre e pulsa nella missione del Figlio, viene da lui versata col dono di sé sino al sangue, mediante lo Spirito Santo, nel cuore dei credenti. Questo accade nella pasqua. Questo dice e compie la cena. […] Egli, infatti, vive ora, e come tale ha da vivere, *in loro*: in ciascuno di loro. È questa l'intenzionalità del "*prendete*". "*Io in loro e Tu in me*" – aveva chiesto Gesù nella preghiera all'*Abbà*, nell'ultima cena. Il Padre in Gesù, Gesù nei discepoli. È quanto Gesù realizza nella pasqua e comunica nell'Eucaristia. […] Occorre dunque, in virtù dell'Eucaristia, seguire Cristo nel suo movimento di dedizione e identificazione riconciliatrice che lo porta a scendere negli abissi – sino agl'inferi – del cuore, della mente, della vita dell'uomo, di ogni uomo, in ogni tempo e situazione. A tutti i livelli e in tutte le dimensioni del suo essere e della sua esperienza: fisica, psichica, spirituale e culturale. Solo così Cristo, in noi, nei "poveri vasi d'argilla" (cfr. 2 Cor 4,7) che accolgono la sua grazia, *diventa contemporaneo*» (P. Coda, «La Cena e la Croce», in Comitato per il progetto culturale della Conferenza episcopale italiana [ed.], *Gesù nostro contemporaneo. Con un messaggio di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 231-242, qui pp. 239, 241-242).

> vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi alla stessa maniera. Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai. Poi ho aggiunto: E tu, Foco, fa altrettanto". L'abbiamo fatto e siamo usciti di chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»[28].

La relazione intersoggettiva tra i fratelli, in virtù della partecipazione e della *incorporazione* alla *Carne di Gesù*, viene dunque ad implicare una negazione di sé autentica, reale e totale, un farsi realmente *nulla* perché sia Gesù a *patteggiare unità*. Tale dinamica, però, non comporta una esclusione dell'altro dall'ambito ontologico riservato alla propria determinazione: al contrario, proprio negandomi, facendomi nulla per amore dell'altro, lo riconosco come costituente, nella sua alterità, la mia identità. Proprio come nell'Eucaristia di Gesù, nella quale Egli, donandosi *fino alla fine*, perdendo la vita, perdendo lo Spirito in sé per donare a noi la vita divina di figli adottivi, solo così la ritrova, la riceve risorta, vittoriosa nei confronti del peccato e della morte, di quella *cattiva negazione* che rappresenta il contrario dell'amore, la rivendicazione di uno spazio per sé che esclude l'altro. Quella che la Lubich ci conduce quindi a pensare e vivere è invece un'identità non affermata nella esclusione di uno spazio, bensì nella forma di una perfetta *identità tra sé e l'altro*[29], di quell'*essere una cosa sola* che, alla luce del mistero trinitario, può essere compreso non come escludente l'alterità, bensì come unico modo nel quale ciascuno è ripristinato nella propria personalità.

Ma – e questo è un elemento essenziale, pena il misconoscere il carattere di novità insito nella vicenda carismatica di cui ci stiamo occupando – al movimento di perdita di sé che ogni fratello vive nell'amore dell'altro, corrisponde il *reciproco* movimento del fratello che, a sua volta, offre tutto se stesso per me in unione a Gesù Abbandonato.

8. Viene però giustamente da chiedersi: cosa resta della dimensione di reciprocità reciprocante quando il fratello con il quale si è vissuto e ricevuto il dono di partecipare all'amore stesso che è Dio nel modo più alto concesso in questa vita

28) Testo inedito, cit. in G. Rossé, *Il "carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» 127 (2000), pp. 21-34, qui p. 22.
29) Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Introduzione di Elémire Zolla*, Rusconi, Milano 1998.

sceglie di rifiutare o rinnegare questa unità? Cosa resta di quella fecondità e apertura laddove vi sia una separazione tra i fratelli che pur avevano già sperimentato la grazia dell'unità? Comprendiamo come sia forse questo il luogo nel quale la scelta di Gesù Abbandonato appare in tutta la sua drammaticità, mettendo in luce nel modo più doloroso l'essenza di quel *fino alla fine* che è la *forma dell'amore più grande* (cfr. Gv 13, 1; 15, 13). In tal modo però non si ritorna nell'alveo di una spiritualità sostanzialmente individuale dalla quale – come abbiamo affermato – il carisma dell'unità si era scostato inaugurando un nuovo modo di esperire Dio? Non giungiamo, nel caso del tradimento, della rottura dell'unità con me da parte del fratello, a una sorta di mistica della sofferenza, dell'oblazione, che, di fatto, riguarda il *mio* offrire a Dio il cuore spezzato dal fratello? Occorre asserire con forza che tale esperienza di dolore non solo non chiude in una visione individualistica della modalità di sequela di Gesù Abbandonato, ma anzi può condurre a comprendere nella forma più drammatica – e quindi più forte possibile – l'assoluta centratura trinitaria nella quale, e solo nella quale, poter riconoscere anche nello scacco dell'amore la forma trinitaria dell'*agápe*.

La rinuncia da parte del fratello a vivere e dimorare *fra Dio e Dio* è forse, nella logica del castello esteriore, l'apostasia più tragica, in quanto tocca non semplicemente la non corrispondenza a un imperativo morale o spirituale, bensì gli strati ontologici più profondi della persona concepita *come relazione sussistente*. Ma comprendiamo anche come sia proprio questa tragica possibilità il luogo nel quale l'amore trinitario è venuto storicamente all'uomo: l'abbandono di Gesù sulla croce, il suo *esser stato fatto peccato*, maledizione per noi, al posto nostro (cfr. 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13), è stata la forma nella quale l'*agápe* che è Dio si è comunicata a noi. Nell'abbandono di Gesù sulla croce, il Padre ha accettato di lasciarsi "strappare" via il Figlio, di "perderlo", di allontanarlo da sé, abbandonandolo attivamente – come ha insegnato Giovanni della Croce –, perché la libertà di Gesù potesse dispiegarsi compiutamente nella forma del *non dell'amore* che sola poteva riscattare la cattiva negazione del peccato dell'uomo. E Gesù Abbandonato è colui che, per così dire, *perde la perdita*: dona tutto, senza trattenere nulla per sé, perché così *ha visto fare dal Padre suo* (cfr. Gv 8, 38), perdendo però anche la consapevolezza della donazione, perdendo cioè anche la perdita dell'abbandono. Altrimenti l'abbandono non sarebbe stato radicalmente tale. Quale "perdita della perdita" maggiore di un dono che realizza la propria identità nel momento in cui proprio al donatore è sottratta la gioia stessa insita nell'atto del donare?[30] Solo così però ha senso parlare della morte di Gesù nell'abbandono come la vera rivelazione dell'*agápe* che Dio è, come il carisma dell'unità ha finalmente illuminato con nuova profondità ontologica.

La *perdita del fratello* introduce l'amante in quella forma di fedeltà che ultimamente ha il solo nome di *croce*. Vivere in unità con Gesù Abbandonato la perdita del fratello non significa che Gesù Abbandonato diventa per me il fratello

30) Si realizza in questo modo, come forma dell'eccesso dell'amore indeducibile ed eccedente di Cristo, quella *donazione* che secondo J. Derrida è assolutamente impossibile e impensabile: cfr. J. Derrida, *Donner la mort,* Galilee, Paris 1999; trad. it., *Donare la morte,* Jaca Book, Milano 2002.

che ha rifiutato l'amore, ma che *io* accetto di essere Gesù Abbandonato per lui: lascio cioè che l'altro mi perda e non che io perda lui. Inoggettivandomi, per amore, in chi rifiuta questo amore, vivendo la reciprocità solo in Gesù Abbandonato, *io* divento Gesù Abbandonato, ma dalla parte dell'oggetto (il fratello che ha rifiutato il mio amore, che ha rifiutato la sua *elezione*) nel quale io sono diventato soggetto: io sono l'oggetto, io sono Gesù Abbandonato, che ha perso la perdita, e dunque è totalmente inoggettivato nell'altro fino alla fine. Non possono essere attraversate da questa dinamica queste folgoranti espressioni della Lubich?

> «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. Perciò il *suo* è mio e null'altro. E *suo* è il Dolore universale e quindi mio. Andrò per il mondo cercandolo in ogni attimo della mia vita. Ciò che mi fa male è *mio*. Mio il dolore che mi sfiora nel presente, Mio il dolore delle anime accanto (è quello il mio Gesù). *Mio* tutto ciò che non è pace, gaudio, bello, amabile, sereno..., in una parola: ciò che non è Paradiso. Perché anch'io ho *il mio Paradiso* ma è quello nel cuore dello Sposo mio. Non ne conosco altri. Così per gli anni che mi rimangono: assetata di dolori, di angosce, di disperazioni, di malinconie, di distacchi, di esilio, di abbandoni, di strazi, di tutto ciò che è lui e lui è il Peccato, l'Inferno. Così *prosciugherò* l'acqua della tribolazione in molti cuori vicini e - per la comunione con lo Sposo mio onnipotente - lontani. Passerò come Fuoco che consuma ciò che ha da cadere e *lascia in piedi* solo la verità. Ma occorre essere *come* lui: esser lui nel momento presente della vita»[31].

Nel perdere la vita per il fratello che ha scelto di vivere la sua vita lontano da noi[32], vi è l'accadere più profondo di quel *non essere relazionale* che ha la sua radice nella dinamica delle relazioni intratrinitarie. Scrive Chiara:

31) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., pp. 152-153. Ma, sempre sotto questa linea ermeneutica, si può riascoltare il celebre passaggio del testo *Risurrezione di Roma*: «E prendo contatto col Fuoco che, invadendo tutta l'umanità mia donatami da Dio, mi fa altro Cristo, altro uomo-Dio per partecipazione, cosicché il mio umano si confonde col divino ed i miei occhi non sono più spenti, ma, attraverso la pupilla che è vuoto sull'anima, per il quale passa tutta la luce che è di dentro (se lascio viver Dio in me), guardo al mondo e alle cose; però non più io guardo, è Cristo che guarda in me e rivede ciechi da illuminare e muti da far parlare e storpi da far camminare. Ciechi alla visione di Dio dentro e fuori di loro. Muti alla Parola di Dio che pure parla in loro e potrebbe da essi esser trasmessa ai fratelli e risvegliarli alla Verità. Storpi immobilizzati, ignari della divina volontà che dal fondo del cuore li sprona al moto eterno che è l'eterno Amore dove trasmettendo Fuoco si viene incendiati. Cosicché riaprendo gli occhi sul di fuori vedo l'umanità con l'occhio di Dio che tutto crede perché è Amore. Vedo e scopro la mia stessa Luce negli altri, la Realtà vera di me, il mio vero io negli altri (magari sotterrato o segretamente camuffato per vergogna) e, ritrovata me stessa, mi riunisco a me risuscitandomi - Amore che è Vita - nel fratello» (C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità» 102 [1995], pp. 5-8, qui pp. 6-7).

32) Così scriveva Charles de Foucauld il giorno della sua morte: «È la solitudine che aumenta. Ci si sente sempre più soli al mondo. Gli uni sono partiti per la Patria, gli altri hanno la loro vita sempre più separata dalla nostra; ci si sente come l'oliva rimasta sola in

> «I Tre, nella Trinità, sono Uno per l'inabitazione reciproca. Ma per essere Uno è necessario che ciascuno dei Tre sia veramente nulla, un gran nulla, un nulla divino, quanto il loro essere Uno. Bisognerebbe penetrare questo loro essere nulla, questa loro totale inesistenza. Senz'altro resta un mistero come nella Trinità il Verbo sia nulla e al tempo stesso sia il Figlio, e così il Padre e lo Spirito. Certo è che Dio, essendo Amore, è capace di annullarsi. Perciò è Gesù Abbandonato, l'Amore tutto spiegato, che può illuminarci in qualche modo questo mistero. Penso che sia come se ciascuna delle Persone divine, nell'annullarsi, si rivestisse di Gesù Abbandonato, perché Gesù Abbandonato è Dio rivestito di nulla, proprio nulla. È Lui, quindi, che può spiegarci la realtà di Dio Uno, anche se subito dopo tutto ci appare nuovamente avvolto nel mistero»[33].

In questo abbandono che *addolora il dolore*[34], che è Gesù Abbandonato, cuore della Trinità, coincidono dolore e pace, buio e luce. Chi lo accoglie sperimenta che solo così tutto è stato dato, ma non da sé, in quanto un amore così lo si può solo ricevere. Al fratello abbandonato non rimane più nulla: è chiamato a diventare *non amore*. Si comprende allora che non è il fratello che ha abbandonato colui che deve capire, ma colui che, abbandonato, ha ancora la presunzione di sapere qualcosa sull'amore. L'abbandonato, inoggettivandosi nell'abbandonante, impara che deve ridursi all'obbedienza, all'umiltà: più radicalmente, al *nulla*, come Gesù. E si tratta di un dinamismo ontologico e non semplicemente morale o astrattamente spirituale. Si tratta di autentica *trinitizzazione*. È permettere al Padre di porci all'ultimo posto, e per grazia, solo per grazia, non opporre resistenza. Solo così, passando attraverso la *piaga*, ci si trova nella luce della risurrezione.

Come Gesù.
Perché anche in ogni dolore ci sia *Dio fra Dio*.
Alba di una sempre nuova risurrezione.
Verità, sin da quaggiù, del Dio *tutto in tutti*.

STEFANO MAZZER
Docente Aggiunto di Teologia Sistematica presso la facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana - Sezione di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

cima a un ramo, dimenticata dopo il raccolto» (C. de Foucauld, *Opere spirituali. Antologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 291).

33) Inedito. Cit. in P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 507. «Tre […] formano la Trinità eppure sono Uno perché l'Amore è e non è nel medesimo tempo, ma anche quando non è, è, perché Amore. Difatti, se mi tolgo qualcosa e dono (mi privo – non è) per amore, ho amore – è» (C. Lubich, cit. da J. Povilus, *"Gesù in mezzo" nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, p. 75). Si veda anche C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea "honoris causa" in teologia*, in «Nuova Umanità» 151 (2004), pp. 11-20.

34) Secondo l'intensa espressione mistica della Lubich.



NOTAS SOBRE LA FRATERNIDAD COMO PRINCIPIO POLÍTICO Y JURÍDICO

di
JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN MORENILLA

Taking into account the current revitalization of the concept of fraternity in the field of Social Sciences, this paper deals with the delimitations of such a concept and whether fraternity constitutes, besides a moral and philosophical principle, also a political and legal operating principle.

It compares the significance and the dimensions of fraternity with solidarity, and then explores the implications of fraternity for the field of law.

From this perspective it analyzes the inclusion of fraternity in some important legal texts at the International, European and National level, and it reflects on a fundamental question: whether the gratuitousness that defines fraternity can be reconciled with the binding character of the Law.

It suggests, in this regard, an integral hypothesis, which calls for the consideration of fraternity as a legal principle capable of transforming the life of society.

1. ¿Por qué hablamos de fraternidad?

Las grandes declaraciones de derechos y las Constituciones de nuestro tiempo son en gran medida – en la secuencia histórica que va de la Ilustración y la ruptura con el Antiguo Régimen, al liberalismo y luego, tras la Revolución rusa, a la socialdemocracia y el llamado Estado Social – tributarias de la Revolución Francesa y su proclamación de los principios de libertad, igualdad y fraternidad.

Los principios de libertad e igualdad subyacen, en efecto, en la arquitectura de las actuales democracias de Occidente, son tenidos como incuestionables en éstas y han sido objeto del correspondiente desarrollo en los diferentes ámbitos de la vida política, social y económica. Sin embargo, el principio de fraternidad no gozó de la misma suerte, al punto que ha podido ser calificado como "el principio olvidado"[1]. No obstante, en los últimos tiempos, y ante la peripecia de la sociedad contemporánea y la crisis en muchos apartados de la citada arquitectura (crisis económica, crisis social, y consiguiente crisis del propio Estado social), pero también de una mundialización que pone de manifiesto, ahora a nivel planetario, análogas quiebras que las que en el siglo XVIII determinaron la caída del Antiguo Régimen, la reflexión sobre la fraternidad se ha revitalizado desde diversas perspectivas (la antropológica, la histórica, la económica[2]), entre ellas las del Derecho público y la filosofía política[3].

¿Por qué esta revitalización del principio de fraternidad? Señala A.M. Baggio que la reaparición hoy del tríptico de principios anunciado en 1789, y especialmente de la fraternidad, se debe a que «los sistemas sociales y económicos fundados sólo en la igualdad o la libertad recogen estos principios como separados y hasta contradictorios entre sí, de modo que se han revelado incapaces de poner verdaderamente en práctica los propios principios que reivindican». Por ello se plantea si esa problemática realización de la libertad y la igualdad, también en los países democráticos más desarrollados, no podría ser debida a que la idea de fraternidad ha sido a nivel político totalmente desatendida, cuando, por el contrario, la fraternidad precisamente podría ser el principio coordinador entre libertad e igualdad[4].

1) A.M. Baggio (ed.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova Editrice, Roma 2007.

2) Vid. a este último respecto L. Bruni, *L´ethos del mercato. Un´introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell´economia*, Milán-Turín 2010, y S. Zamagni, *Por una economía del bien común*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012. Vid. asimismo J. M. Margenat, *La fraternidad, camino para la familia humana*, Revista de Fomento Social, 64 (2009); y P. Rosado, *La revolución de la fraternidad*, Destino, Barcelona 2013.

3) En el primer caso, por la positivización constitucional de este principio o de sus variantes. En el segundo, como en el caso de J. RAWLS, como tentativa utilitarista de incluir elementos de fraternidad, en el sentido de fraternidad cívica y solidaridad social, en la estructura fundamental de la sociedad (aunque RAWLS, que no expresa para ella ningún requisito definido, identifica la fraternidad sin más con «la capacidad de mantener una cierta igualdad en la diversidad» y ve en ella sólo «un principio de recíproco beneficio dentro del principio de diferencia»). Vid. A.M. Baggio, *La riscoperta della fraternità nell´epoca del Terzo ´89*, en *Il principio dimenticato*, cit., pp. 8-16.

4) A.M. Baggio, *La riscoperta…*, cit., p.17; y *La fraternidad como categoría política*, en A.M. Baggio, A. Cosseddu y A. Marquez Prieto, *Fraternidad y justicia*, Ed. Comares, Granada 2012, pp. 4-6. En la misma línea M. Aquini, *Fraternità e diritti umani*, en *Il principio*

Propone, pues, «pensar juntas libertad, igualdad y fraternidad» como camino de un pensamiento complejo «capaz de entender la realidad sin simplificarla, sin reducirla a lo que las tradiciones ideológicas admiten», y hallar así una «definición de la política que tenga en cuenta las vicisitudes de los últimos siglos y que por tanto evite reproducir errores ya cometidos»[5].

Reseñemos, pues, de entrada, esa posible funcionalidad del principio de fraternidad para la integración de los de libertad e igualdad. Probablemente (adelantamos así alguna idea de fondo) porque del mismo modo que no puede haber fraternidad sino desde y en la libertad e igualdad, es la fraternidad la que puede hacer efectivas una igualdad y libertad esenciales (por tanto radicadas respectivamente en la diferenciación más que en la uniformidad, y en la auténtica libertad más allá de la sola autonomía).

También en el plano jurídico la reflexión sobre la fraternidad y su función coordinadora de los otros dos principios parece oportuna. Sobre todo si reparamos en el actual panorama del Derecho. Se ha dicho que éste es hoy sin más el Derecho vigente, y que como tal presenta un claro déficit de legitimidad, pues desgajada la norma positiva de la regla moral, es más, perdida la confianza en la propia razón, se ha buscado para el Derecho un fundamento sólo procedimental[6]; que el Derecho está en declive porque, en cuanto presidido por el nihilismo jurídico, es sólo forma sin un por qué, mera producción de normas por el poder, y la racionalidad jurídica se ha reducido a mera racionalidad técnica del y dentro del sistema ordinamental[7]. Un dado éste que bien descriptivo del aserto de B. Pascal: "Ya que no podemos hacer que lo justo sea fuerte, hemos hecho que lo fuerte sea lo justo", no puede menos que tener consecuencias bien problemáticas[8].

dimenticato, cit., p. 261; y L. Cerviño, *A fraternidade em conflito e o conflito fraterno: contribuçoes a partir da interculturalidade*, en P. Muniz Lopez, *A fraternidade em debate*, Cidade Nova, São Paulo 2012, p. 71.

5) A. M. Baggio, *La fraternidad como categoría política*, cit., p. 18.

6) A. Marquez Prieto, *Repensar la justicia social*, Thomson Aranzadi 2008, p. 17 y ss.

7) A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho, lugar de las relaciones*, en A. M. Baggio, A. Marquez y A. Cosseddu, *Fraternidad y Justicia*, cit., p. 22.

8) El Derecho, con su valor y valores, no es hoy interiorizado por la sociedad y los ciudadanos, salvo por su carácter coercitivo. La fundamentación del Derecho - entendido éste como mero ordenamiento funcional - sin más en sí mismo o en el poder que lo crea, ha llevado al arbitrismo en su producción, lo que unido al policentrismo de ésta (por el Estado, las organizaciones supranacionales, y los diversos niveles subestatales) ha dado en una legalidad abrumadora, cambiante y ordenancista. La ley es así concebida por sus productores y destinatarios no tanto como mandato racional orientado al bien común, y por ello respetado por la legitimidad de su contenido, sino como mera ordenanza (mucho más en el actual Estado "desregulado" que, contra la apariencia, es mucho más regulador e interventor, aunque por otras vías, que el precedente "intervencionista").
Como resultado de lo anterior (y de la contradicción entre el exceso normativo y el descreimiento social en el Derecho) asistimos a una progresiva anomia y pérdida de valor de las normas de conducta, entre otras razones porque paradójicamente la cultura estimula lo que el sistema normativo impide, al punto que la actual crisis del Derecho se ha dicho deriva en gran medida de que el pensamiento moderno está falseado por la mística de la transgresión. Cfr. a este último respecto A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho…*, cit, p. 25, y G. Savagnone, *Fraternità e comunicazione*, en *Il principio dimenticato*, cit., p. 122.

En suma, el formalismo del Derecho ha llevado a que los principios de libertad e igualdad se hayan conjugado, en su desarrollo normativo y en la realidad institucional, bajo ese mismo carácter formal, y por lo demás exacerbados desde su descoordinación. Dos instituciones paradigmáticas del Derecho privado y el público respectivamente podrían servirnos de ilustración al respecto. ¿Están oportunamente coordinadas la libertad y la igualdad en los contratos y su cumplimiento, por ejemplo, en los suscritos entre los bancos y sus deudores hipotecarios? Y si los derechos fundamentales de libertad y los derechos sociales están reconocidos en la Constitución ¿es ese reconocimiento de los primeros operativo frente a un Ejecutivo investido de amplias prerrogativas y que sólo por estar habilitado por la ley (cuando ésta es cada día más un acto complejo predeterminado por el mismo Ejecutivo, si no decidido sin más por éste por la vía del Decreto Ley) dispone a su arbitrio de las mismas sólo con orientar su ejercicio a un interés general abstracto acotado por esa misma ley? ¿Lo es cuando los derechos sociales pueden ser – como sucede en el ordenamiento constitucional español con el derecho a la vivienda, al trabajo o a la salud – en la práctica meramente programáticos o retóricos, por supeditados en su contenido y alcance a lo que también ese legislador infraconstitucional pueda decidir?

Ante todo ello, ¿no podría ser la fraternidad un principio que dotara en términos efectivos de un específico significado material a los derechos en que se expresan los de libertad e igualdad?

2. ¿De qué hablamos al hablar de fraternidad?

Pero antes de abordar esta cuestión procede nos acerquemos al concepto de fraternidad. Un concepto éste configurado históricamente en un largo trecho que incluye como hitos fundamentales el pensamiento judeocristianismo, la Ilustración y la Revolución Francesa, y el personalismo comunitario contemporáneo.

Se ha podido así distinguir entre la fraternidad "revelada" (la de la fe judeocristiana) y la "racionalizada" (o ilustrada). La primera parte de la fe en un Dios Padre común, lo que determina la igualdad y la reciprocidad fraterna y universal entre todos. La segunda, a partir del siglo XVIII, sustituye la fe por la razón y la paternidad divina por la de la madre naturaleza y en el marco del racionalismo y la secularización conducirá a una nueva conciencia filantrópica y laica de la fraternidad (muy sesgada por lo demás, como en la masonería, hacia su reducción a la hermandad dentro de un grupo cerrado)[9]. En fin, el personalismo comunitario contemporáneo subraya la mutua imbricación entre persona y fraternidad, dado el carácter relacional que el personalismo atribuye a la identidad humana, a la apertura al otro que en el personalismo comunitario es inseparable de la noción de persona por revelarse el otro como un constitutivo de la misma identidad de ésta[10].

9) Cfr. A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, en A. Marzanati y A. Mattioni (edd.), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 8-12.

10) Cfr. F. Pizzolato, *Dal personalismo alla fraternità: fondamenti e condizioni per una solidarietà pubblica,* en A. Marzanati y A. Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico*, cit., pp. 47 y ss.

La categoría de fraternidad es esencialmente cristiana, pues hunde sus raíces en el acontecimiento de Cristo y sus seguidores (ya en los primeros años del cristianismo sus discípulos se designan como "hermanos" y la "fraternidad" se concibe – 1 Pe 2, 17 y 5, 9 – como una realidad que conforma la existencia y relaciones entre los cristianos), y es así una característica peculiar de la comunidad cristiana, como novedad traída por Cristo y semilla a fermentar en la entera humanidad[11]. Como tal, es ciertamente revolucionaria, no sólo respecto de la tradición griega y helenística[12] sino de la de Israel. Se afinca ciertamente en ésta[13], pero Cristo y el Nuevo Testamento añaden una novedad radical: la fraternidad se funda en la paternidad común de Dios (Mt 23, 8-9: «Vosotros sois mis hermanos…porque sólo uno es vuestro Padre, el del cielo») y en la Cruz. En su abandono en ésta, Cristo se identifica no sólo con Abel sino también con Caín, quien se ha puesto fuera del proyecto de Dios, e inventa así el principio nuevo de la fraternidad universal como espacio de reconciliación con Dios y entre Caín y Abel. De esta manera, si el pueblo de la Alianza se consideraba separado de los otros, ahora esa separación no tiene sentido y la fraternidad se ha de vivir con todos[14]. La consecuencia es clara: si el amor al pueblo en los judíos afectaba sólo a los miembros del mismo pueblo, clan o tribu, Cristo supera esa lógica (Mt 12, 46-50: «Quienes son mis hermanos? Los que hacen la voluntad de mi Padre»)[15].

La fraternidad cristiana queda así vinculada a la paternidad universal de Dios y a la idea de persona. Una paternidad que no es la genérica del Creador (indistinta e históricamente ineficaz), sino la del amor personal y concreto de Dios por cada uno y del que ninguno es marginado: una paternidad generadora de fraternidad, al ser el amor de Dios, acogido, un agente de transformación de la existencia y relaciones con los otros (Jn 17, 21: «Que todos sean uno, como Tú y Yo»)[16], y de la que es expresión precisa el contenido del Padrenuestro (filiación común, petición del Reino y de que se haga la voluntad del Padre, y del perdón por éste conexo al perdón entre hermanos). Por otra parte, el concepto de persona queda, en su relacionalidad, vinculado a la propia idea del Dios cristiano que, Trinidad, podríamos decir es el absoluto de la subjetividad relacional, al punto que en las tres Personas divinas su personeidad sólo es identificable como su respectiva relación recíproca.

11) P. Coda, *"Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità"*, en *Il principio dimenticato*, cit., p. 101.

12) Para los griegos la relación familiar es de sumisión (al padre como señor) y la comunicación en relación de igualdad se concibe, como en Aristóteles, propia de la "polis" o de la amistad. Cfr. G. Savagnone, *Fraternità e comunicazione*, cit., p. 110.

13) En la tradición israelita el género humano deriva de Adán y Eva, creados por Dios a su "imagen y semejanza", y la identidad y vocación de sus hijos, Caín y Abel, es ser hermanos. Y aunque el fratricidio de éste por el primero rompe esa identidad y vocación, éstas, no obstante, se reconstituyen con la Alianza de Yahvé con Abrahán y el pueblo de Israel. G. Savagnone, cit.

14) Vid. P. Coda, cit., pp. 104-105, quien localiza la impronta de este panorama en la Carta de Pablo a los Efesios.

15) G. Savagnone, cit., p. 116.

16) P. Coda, cit., p. 102. Cristo muestra así la paternidad de Dios y restablece la fraternidad universal: gracias a Cristo podemos reconocernos hermanos con todos y vivir en fraternidad a través del ejercicio concreto del amor fraterno, Ibid., p. 104.

El amor fraterno cristiano es así amor al prójimo, gratuito y universal (incluído el enemigo) y halla su fundamento en el dato de que Dios es amor (1 Jn 4, 8). Amor como "agape", distinto del "eros" y la "philia", por ser constitutivo de Dios y, como tal, no el deseo de un bien del que se carece, ni condivisión de lo poseído en común, sino puro don del que tiene el bien al que no lo tiene, y más específicamente "caritas"[17]: el amor descendente de Dios por nosotros y el que nosotros debemos a nuestros hermanos, como prolongación éste de aquél y que creando la fraternidad[18], vuelve así de nuevo a Dios («lo que hicisteis a uno de mis hermanos a mi me lo hicisteis»). Aquí se encuentra – concluye Savagnone – el fundamento último de la fraternidad: frente a la amistad, que nace del valor del otro y de lo que con él pueda intercambiarse – virtud, placer, utilidad –, la fraternidad supone la absoluta gratuidad de Dios que ya en el acto creador, y como puro don, constituye a la creatura; por eso la fraternidad no nace del mero origen común, sino de saberse amado por Alguien y del descubrimiento de que el rostro del otro constituye el único modo de acceder al rostro de ese Alguien[19].

Pues bien, esa nueva noción de fraternidad, la cristiana, señala P. Coda, va a dar lugar a una nueva *politeia* a partir de tres consecuencias presente ya en la Carta a los Gálatas: a) Ruptura de la desigualdad religiosa, social y antropológica («No hay judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer»), aunque no en el sentido de que las distinciones desaparezcan, sino que quedan anuladas en su negatividad y reactivadas en su reciprocidad. b) Praxis de fraternidad, sobre la base de que actuar a favor del marginado es hacerlo con el mismo Cristo («Bienaventurados los pobres…»; «Lo que hagáis al último a mi me lo hacéis», Mt 28, 31). c) Superación de la categoría de enemigo, pues contra la tradición de Israel, hay que amar al enemigo, querer en todo caso el bien del otro[20]. Una nueva *politeia* que más adelante

17) De especial interés a este respecto es la carta encíclica del Papa Benedicto XVI *Deus caritas est* (2005) (DCE). Distingue tres géneros de amor: *eros, philia,* y *agape* (DCE, 3-5). Traducido éste último al latín como caritas, expresa el amor entendido como capacidad de darse al otro, como descentramiento, desposesión y apertura, como amor de donación, que es «ocuparse del otro y preocuparse del otro» (DCE, 6); todo ello desde un nuevo sentido universalista del "prójimo" («cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar») «que se convierte en criterio para la decisión definitiva sobre la valoración sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana» (DCE, 15) y cuyo último núcleo podría expresarse en estos términos: «La íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte así en un darme a mí mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona» (DCE, 34).
Recientemente la carta encíclica del Papa Francisco *Lumen dei* (2013) prosigue en esa consideración del amor como agape, por lo demás, vinculada a la relacionalidad: «El amor… consiste en salir del aislamiento del propio yo para encaminarse a la otra persona, para construir una relación duradera…Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas» (núm. 27). Sobre el agape cristiano como amor dado gratuitamente, A. Nygen, *Eros e agape. La nozione cristiana dell´amore e le sue trasformazioni*, Bolonia 1971.
18) G. Savagnone, cit., p. 113.
19) G. Savagnone, cit., p. 114.
20) P. Coda, cit., pp. 105-107.

hallará su expresión actualizada en la doctrina social de la Iglesia[21]. La fraternidad aparece así nominatim de modo reiterado en los documentos del Concilio Vaticano II, particularmente en *Gaudium et spes* 38, y es objeto fundamental, en sí o conexa a la solidaridad, de diversos textos recientes del magisterio católico, desde *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus* y *Ut unum sint* de Juan Pablo II y *Deus caritas est* y *Caritas in veritate* de Benedicto XVI a la reciente *Lumen fidei* del Papa Francisco.

Como segundo hito histórico, en la visión revolucionaria de 1789 la fraternidad, incluída en el tríptico de su conocida divisa, es concebida al tiempo como una virtud cívica útil para la construcción de los conceptos de Patria y Nación y como principio programático del nuevo orden derivado de los planteamientos revolucionarios, pero no tanto como un específico principio institucional. De esa manera la fraternidad ilustrada se vincula (como factor de unión de los ciudadanos una vez rota la estructura social del Antiguo Régimen) a la idea de Nación y a la soberanía de ésta, confluyendo así a la lucha por la República[22]. Por lo demás, su operatividad en términos jurídicos fue más bien desmedrada[23]: de hecho la fraternidad no se encuentra en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, ni en las Constituciones de 1791 y 1793, y sólo hallará una concreta referencia textual en la Constitución de 1848[24]. Todo ello como consecuencia de la interpretación jacobina de la fraternidad, en particular de Robespierre, que, negando su alcance universal, enfatizó más bien sólo esa limitada visión patriótica y republicana – funcional para sus objetivos políticos – de la fraternidad, pues incluso cuando posteriormente vino a subrayar una visión universalista de la misma lo hizo también desde ese propósito de extensión de los principios de la revolución[25].

De esa manera la Revolución, pese a su proclama de la fraternidad, al cabo la minimizó en su auténtico significado. Sin duda por el protagonismo que con ella alcanzó el principio de libertad y el individualismo subyacente desde la impronta kantiana de la autonomía e independencia personales[26]. Y probablemente también porque en su designio de arrumbar el Antiguo Régimen, eliminó al Dios cristiano,

21) Vid. Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2009. Para P. Costa y F. Pizzolato, la doctrina social de la Iglesia históricamente representa una línea de excepción en la interpretación de la fraternidad tras la Revolución Francesa. Porque esa doctrina entiende que la fraternidad es compatible con la libertad, es más, es su realización efectiva (porque parte de la diferencia; se aparta, pues, de la radical igualdad pretendida, pero no lograda, por la Ilustración y sus epígonos), y con la igualdad (a la que realiza y supera en la práctica, al quedar el yo referenciado por el tú). Una fraternidad caracterizada así como colaborativa, dinámica y cooperativa para el bien común. Vid. *La fraternità come principio costituzionale*, Ponencia presentada en el Seminario internacional sobre *La fraternità come principio relazionale giuridico e politico*, Florencia, 11-13 de marzo de 2013.

22) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire della Costituzione italiana*, Città Nuova 2012, p. 111.

23) F. Giuffrè, *Il rilievo giuridico della fraternità nello rinnovamento dello Stato sociale*, en A. Marzanati y A. Mattioni (edd.), en *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova Roma, 2007, p. 102.

24) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*…, cit., p. 105.

25) Cfr. A. M. Baggio, *La fraternidad como principio político*, en *Fraternidad y justicia*, cit., p. 9 ss.

26) P. Costa y P. Pizzolato, *La fraternità come principio costituzionale*, cit.

personal y Padre (en el que el Antiguo Régimen pretendía fundamentar su arquitectura y el origen del poder entendido como de Derecho divino) para sustituirlo por un potente Arquitecto[27] y teificar tan sólo a un distante y despersonalizado "Ser Supremo" (recuérdese que durante la Convención jacobina, en 1794, Robespierre hace que la Convención reconozca al Ser Supremo y condene el ateísmo). En este sentido la fraternidad revolucionaria, más que el hilo cristiano, recoge el del iusnaturalismo racionalista de los siglos XVI y XVII[28].

No obstante, y aún así, no puede ignorarse, como una auténtica novedad de la Revolución el reconocimiento por ésta, y junto con los de libertad e igualdad, del principio de fraternidad, al que con ello vino a dotar de potencialidad política en su interacción con esos otros dos principios. Esa potencialidad, sin embargo, se desvaneció pronto ante el protagonismo antagonista que los dos últimos iban a tener en el futuro, oscureciendo así el de fraternidad[29], debido a la consideración de ésta como un principio más que coordinador de la libertad y la igualdad, antitético de éstas. En una antítesis expresiva de la existente entre lo cooperativo frente a lo liberal-competitivo, de un lado, y con el radical igualitarismo, de otro; como si libertad e igualdad no fueran compatibles y coordinables[30].

De esa manera[31], y hasta el advenimiento del Estado Social, la fraternidad, de anunciado principio de las democracias – como efectivamente lo serían la libertad y la igualdad –, pasó a ser sólo una categoría referencial y utilizada *pro domo sua* por las dos ideologías que vinieron a subrayar respectivamente tan sólo uno de esos dos principios. La libertad en el liberalismo, donde (en una sociedad presidida por el hiato entre Estado y sociedad, y la reconducción al primero del establecimiento de las reglas de juego) la fraternidad se reputaría como mucho un principio ope-

27) G. Savagnone, *Fraternità e comunicazione*, en *Il principio dimenticato*, cit., p. 119, quien subraya como de ese modo, al eliminar la figura del Padre, la Revolución secularizó el concepto cristiano de fraternidad. A partir de lo cual posteriormente y al límite de esa sustitución, con el nihilismo de Nietsche y su muerte de Dios, pudo producirse la muerte también de la fraternidad.
Por su parte, E. Romero Pose, *Raíces cristianas de Europa*, San Pablo, Madrid 2006, pp. 92-94, señala como origen de la pérdida del significado de la fraternidad cristiana que la secuencia de Ilustración, liberalismo y masonería abundó y ahondó en una antropología deonde el ser humano aparecía en el centro de la creación como ser único y poderoso… con lo que al negarse que «la fraternidad tuviese su raíz en la paternidad común de Dios Padre, uno y único», el concepto de fraternidad adquirió un significado radicalmente distinto.
28) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*…, cit., p. 111. En el mismo sentido dice L. Cerviño, «A fraternidade em conflito e o conflito fraterno: contribuiçoes a partir da interculturalidade», en P. Muniz Lopez (org.), *A fraternidade em debate*, cit., p. 73: «Hoy podemos afirmar que la fraternidad se perdió en el tiempo porque brotó en un contexto sumamente racionalista que anuló la dimensión religiosa del ser humano o, por lo menos, la redujo a la esfera privada», añadiendo que «el hombre es un ser religioso, consciente de que su humanidad es más (no menos) que la racionalidad» y que «la fraternidad no está reducida a la esfera religiosa, pero es la dimensión religiosa del ser humano que recuerda que el hombre es más que racionalidad».
29) A. M. Baggio, *La riscoperta della fraternità*, cit., p. 5 y ss.
30) P. Costa y F. Pizzolato, cit.
31) Vid. R. Pezzimenti, *Fraternità: il perché di una eclissi*, en *Il principio dimenticato*, cit., pp. 57-77.

rante sólo en la esfera privada, por lo demás desde una visión individualista de ésta (el liberalismo en Francia fue enemigo declarado de los cuerpos intermedios y la libertad de asociación no se reconoció sino muy tardíamente, en el tránsito del siglo XIX al XX). Y la igualdad en un socialismo en el que la fraternidad, aunque pudiera darse como valor entendido de los objetivos pretendidos por su uniformismo y el dirigismo del proceso político y económico, en puridad no podía existir al faltar los elementos que pueden definirla como un principio coordinador (la libertad como substrato y la diferenciación dentro de la igualdad). Dos elementos éstos que sólo serán reconoscibles, dentro de la progresiva revitalización de la fraternidad, en el Estado Social, donde la misma, como tal o vinculada o identificada con la solidaridad, viene a expresar la superación del individualismo liberal[32]. Por más que tampoco el Estado Social sea ajeno al riesgo sobre el que ha llamado la atención P. Pizzolato: que la fraternidad desaparezca confundida con una solidaridad cuyo instrumento fundamental sea el Estado[33].

En todo caso, en ese progresivo oscurecimiento histórico de la fraternidad como principio político me parece pudo tener influencia no desdeñable (como puede tenerla también hoy y en el futuro, aun en un escenario bien diferente) la fundamentación de la legitimidad del poder político en un concepto como el de "interés", más que el de bien, y que transustanciado de modo abstracto en el de "interés general", es susceptible de ser definido en términos ajenos a los de la estricta fraternidad. Sobre todo si obviando la relacionalidad recíproca entre las personas y las formaciones sociales, el mismo acaba identificándose sin más con el de la persona ficticia y sublimada con que al cabo se concibe el Estado y sus fines, y con los gestores de éste como sus intérpretes auténticos. Un "interés general" que, trasunto de la voluntad general superadora de la de cada cual y su circunstancia, tan buenos servicios prestó a partir de Rousseau tanto al liberalismo centralizador como al socialismo a costa de la idea de "bien común", es decir, el de todos y cada uno y referido a aquellas condiciones sociales y a la tangibilidad concreta de aquellos bienes que hacen posible el desarrollo integral de la persona[34].

La fraternidad va a encontrar un último hito relevante en el personalismo comunitario del siglo XX. Para éste la pertenencia a la sociedad y la apertura relacional son constitutivos de la persona y condición de su desarrollo, que, dada la intrínseca precariedad del ser humano, sólo es posible si el indivíduo se inserta en una comunidad organizada que lo nutre, lo socializa y le dota de identidad; para lo cual se hacen precisas una serie de condiciones sociales, materiales y espirituales (el bien común) que hacen posible realizar la dignidad del hombre y cuya garantía constituye el fin indispensable de la sociedad política[35].

El personalismo aspira a integrar tanto los valores del individuo concreto como los de la comunidad (siendo ésta mediación de aquél). Busca la autorrealización, pero nunca desde el individualismo del autointerés, sino desde la libertad en

32) Cfr. F. Giuffrè, *Il rilievo giuridico della fraternità nel rinnovamento dello Stato sociale*, en A. Marzanato y A. Mattioni, *La fraternità como principio*…, cit., p. 111.
33) F. Pizzolato, *La fraternità nell´ordinamento italiano*, en *Il principio dimenticato*, cit., p. 212.
34) A. M. Baggio, *La fraternidad como categoría política*, cit., pp. 7-8.
35) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*…, cit., pp. 113-114.

comunión con los otros, como medio en que han de situarse tanto la libertad como la autoridad, todo ello desde un personalismo no individual sino relacional[36]. «El criterio de esa autorrealización personal es que nadie puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega de sí mismo a los demás. Respetarse a sí mismo (y al otro) no es una opción por mera elección, sino que viene exigitivamente pedido por ser persona humana, imagen y semejanza de Dios[37]; el respeto acogido y asumido (conservado y superado) por el amor. Así es posible la sociedad humana como una compenetración solidaria de personas y no mero ensamblaje funcional de individuos. Todo ello como fraternidad a la que apunta la socialidad humana y que es el anhelo hondo del corazón humano»[38].

Se manifiesta así el carácter estructural que para todo ser humano tiene su apertura a la relación con los otros y consecuentemente a la comunidad, como realidad previa al indivíduo y hecha de un tejido de relaciones necesariamente presidido por la fraternidad y su lógica. Porque lo que define a la comunidad no es el tener, sino la carencia, y consecuentemente un dar, un darse; algo que precisamente se refleja en las formas de reconocer y garantizar la libertad del individuo. Este debe por ello asumir como objeto de su vida no sólo el propio bien sino el bien común. De no ser así, y sin la fraternidad como principio coordinador, la libertad – por no ser una libertad comunitaria – sería ciertamente una libertad suicida[39], mientras que, por el contrario, la libertad individual asentada en la fraternidad, reconoce la condivisión de su destino con los otros y por tanto su responsabilidad y participación en la obra común[40].

En todo caso y como consecuencia de la comentada evolución (en la que los hitos señalados no excluyen la existencia a lo largo de la historia de múltiples manifestaciones prácticas de la fraternidad: la hospitalidad, la fraternidad monástica, las diversas expresiones de solidaridad social, etc. hasta llegar a los actuales sistemas de bienestar[41]), puede decirse que la fraternidad forma parte de nuestro patrimonio cultural común. De ahí, como hemos dicho, la actual revitalización de su concepto.

3. Hacia una definición de la fraternidad

Pero, ¿cómo definir la fraternidad?[42] Para F.Pizzolato la fraternidad es una cualidad o condición (la de ser hermanos o como hermanos) que se traduce en

36) J.C. Murray, *Freedom, Authority, Community*, cit. por J.L. Martìnez, *Religión en publico. Debate con los liberales*, Ed. Encuentro Madrid, pp. 63-64.
37) Imagen y semejanza de Dios, de la Trinidad relacional, en la que la persona es precisamente la relación; y concretamente de Cristo y su divinización por la cruz. El hombre es así imagen de Dios, y como hijo en el Hijo, hermano de los otros en Cristo, dentro de una fraternidad cuyo núcleo es la relación de amor trinitario en el que el don es perfecta libertad.
38) J. L. Martìnez, cit., p. 63.
39) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*, cit., pp. 114-115.
40) F. Pizzolato, *Dal personalismo alla fraternità*, en A.Marzanati y A. Mattioni, *La fraternità como principio del diritto pubblico*, cit., pp. 49-50.
41) A. M. Baggio, *La riscoperta…*, cit., p. 5.
42) Algo necesario, entre otras razones, para evitar algunos riesgos derivados del equívoco conceptual. Se refiere, por ejemplo, G. Savagnone, cit., p. 119, a dos posibles

un vínculo y un criterio de conducta[43] presidido por la lógica del reconocimiento y responsabilidad hacia el otro como hermano[44]. Constituye así una forma de solidaridad que interpela directamente el comportamiento individual y lo responsabiliza de la suerte del hermano[45]. La misma, que reclama la idea de "frater", de hermano, se desarrolla entre "pares", entre elementos que se colocan en un mismo plano[46], y se afinca en una solidaridad entre hombres unidos por una misma pertenencia a la comunidad e interdependientes[47].

A. Cosseddu considera la fraternidad como "un paradigma ético global" basado en la reciprocidad, que determina: «Trata al otro como quieres que te traten a ti», y que implica no sólo "ser con ", sino "ser para", la apertura hacia el otro desde la gratuidad[48]. Y es que la fraternidad (radicada, en efecto, en esa gratuidad, la lógica del don) es reclamada por el mismo hecho de ser persona (que a su vez y de suyo es relacionalidad) como requisito para la realización y plenitud de ésta. Puede así considerarse como una exigencia moral para la persona (que consciente existencialmente de su significado puede llegar a interiorizarla), y desde ahí y su carácter relacional, también para la comunidad. Sobre esta base añade la misma A. Cosseddu que la fraternidad «podrá ser releída como paradigma que, materializando por sí igualdad y libertad, les inscribe un contenido positivo, capaz de generar en la promoción de la humanidad del otro, que con su presencia me interpela, una realidad de encuentro y comunión»[49].

A. M. Baggio subraya que la fraternidad, algo dado, real, que está ahí, indica una relación de paridad entre sujetos diversos desarrollada como integración entre libertad e igualdad y que experimentada en primer término en el interior de la familia natural (donde el hombre es libre e igual porque es hermano), puede extenderse por continuidad natural a la comunidad, de manera que todos los hombres sean libres e iguales precisamente por esa su condición fraterna[50].

versiones perversas actuales de la fraternidad: un vacuo universalismo, que margina las culturas, las religiones, etc., basado en una falsa tolerancia que no es sino indiferencia; y el hermanamiento étnico-religioso, cerrado y fundamentalista, en grupos diversos. A los que podríamos añadir la reconducción de la vida social y económica por vías más o menos abruptas o aparentes, y con la coartada solidaria, al excesivo dirigismo del poder político o a sistemas económicos que, como en el capitalismo globalizado, so capa de un universalismo tolerante pueden conducir a todo lo contrario de la fraternidad.

43) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale...*, cit., p. 9.

44) Ibid., pp. 21 y 27.

45) Ibid., p. 111.

46) Ibid., p. 120.

47) Ibid., p. 121.

48) A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho, lugar de las relaciones*, cit., p. 29.

49) A. Cosseddu, Ibid., p. 53.

50) «Una relación de paridad entre dos sujetos diversos. Dos sujetos que provienen de los mismos progenitores, de una misma causa que los ha generado como diferentes. De cada uno de ellos puede surgir una elección, una dirección propia, que por muy lejanas que sean, son en origen perfectamente paritarias en valor humano y en dignidad; la igualdad, entre hermanos, consiste en la posibilidad de ser, cada uno, libre en la propia diversidad» […] «Implica por tanto una relación entre libertad e igualdad. La cual se experimenta, en su forma primera, en el interior de la familia natural"» […] «Allí, cada uno se da cuenta de que los hermanos no se pueden elegir, sino que constituyen un hecho,

A. Màrquez Prieto, glosando las reflexiones del mismo A. M. Baggio, resume los que considera rasgos de la fraternidad como categoría política: complejidad (porque la fraternidad se expresa en una relación); paridad y diferencia (entre sujetos individuales diversos y diferentes); igualdad en la pluralidad (como la posibilidad de esos sujetos de ser cada uno libre en su propia diversidad); universalidad (la fraternidad es una dimensión universal de la humanidad); realidad (es algo real, no utópico, por lo que no cabe ideologizarla privándola de sus rasgos: diferencia, pluralidad, individualidad, universalidad); correlación sobre esa base de la libertad y la igualdad[51].

Por mi parte, entiendo que la fraternidad es un valor, susceptible de ser considerado como una categoría o principio jurídico-político capaz, en efecto, de operar como coordinador de los de libertad e igualdad, y cuyo significado y función podrían describirse a partir de las siguientes notas:

- Su *substrato*: *la relacionalidad* como mecanismo de interacción y encuentro y, en rigor una realidad determinante de la definición de la propia persona (pues no se es persona sino con los demás y por los demás). De ahí que bajo la revitalización de la fraternidad subyace la de una concepción relacional de la persona, más allá de la tradicional individualista de BOECIO («sustancia individual de naturaleza racional»)[52].

- Su *ámbito*: el de la *alteridad recíproca*, la relación y recíproca referencia al otro, a los otros.

- Su *fundamento*: la común dignidad de la persona humana (en cuanto imagen de Dios).

- Su *consecuencia*: la necesidad de *que las relaciones interpersonales y sociales hagan efectiva*, en libertad e igualdad y a partir de esa misma relacionalidad, esa común dignidad de la persona.

una realidad que puede solamente ser reconocida. Los hermanos subsisten en paridad de derechos, que cada uno puede ejercitar según la propia elección» […] Esa «fraternidad trae consigo un *principio de realidad*, que explica la constitución del ser humano. Cada hombre que encuentro, de hecho, aun no siendo mi hermano, es realmente o potencialmente hermano de algún otro y es, por ese motivo, portador de los derechos naturales a la libertad y la igualdad que la fraternidad custodia unidas. La fraternidad en cuanto principio de realidad, explica el modo con el cual el ser humano es, y con el cual quisiera ser considerado: libre e igual, porque es hermano» […] «De la dimensión de la familia natural se pasa, por lo tanto, por continuidad lógica y real, a la dimensión universal de la humanidad: esto es, se pasa a considerar que cada hombre está caracterizado por la libertad y la igualdad con los otros, contenidas y anunciadas por la condición fraterna». A. M. Baggio, *La fraternidad como categoría política*, en A. M. Baggio, A. Cosseddu y A. Marquez Prieto, *Fraternidad y justicia*, cit., pp. 7-8.

51) A. Marquez Prieto, en *Fraternidad y Justicia*, cit., pp. 91-94.

52) Como señala A. Cortina, prólogo a S. Zamagni, *Por una economía del bien común*, cit., p. 7, «en la vida real no hay individuos, sino personas, siempre somos en relación de reconocimiento recíproco».

- Su *función*: integrar, coordinar *la libertad y la igualdad.* Pues la dignidad de la persona y la auténtica relacionalidad sólo son posibles desde y en la libertad y la igualdad, conjugadas[53].

- Su *modo*: *configurar de manera efectiva las relaciones sociales, políticas y jurídicas desde el criterio de la apertura al otro, a los otros, el de una "alteridad relacional recíproca y gratuita"* (términos con que podríamos definir la fraternidad)[54], sobre todo con el no libre y desigual, por ser pobre (pobreza económica) o marginado (pobreza sociopolítica), mediante una reinterpretación del "a cada uno lo suyo" hacia el "a cada uno de lo mío, de lo nuestro".

- Su *núcleo*: la *gratuidad* como expresión (más allá del equilibrio sinalagmático en los derechos/deberes o el interés/la ventaja) de la lógica del don[55]. Teniendo en cuenta que se trata de una gratuidad que supera el ámbito de lo meramente patrimonial y sinalagmático para situarse en el de la correspondencia y la corresponsabilidad[56].

53) El problema estriba en que en la actualidad en gran medida la libertad se concibe sin más como autónoma y no relacional, y la igualdad como uniformadora y por ello destructora de la diferencia. Como dice G. Savagnone, cit., p. 122, «hay una igualdad que genera violencia, basada en la simetría forzada entre personas y grupos, que da lugar a la rivalidad mimética: esa destrucción de la diferencia aparece hoy clara incluso allí, por ejemplo entre padres e hijos, donde la jerarquía y el respeto deberían ser más claros».

54) Resulta interesante el análisis de L. Cerviño, «A fraternidade em conflito e o conflito fraterno: contribuiçoesa partir da interculturalidade», cit. Con el fin de contribuir a transformar la fraternidad en una categoría política, la analiza desde la perspectiva intercultural, y sobre esta base sostiene que hay que evitar que la misma, como categoría universal, pueda ser impuesta por igual en todas las culturas, y apostar por encontrar «sus equivalentes –funcionales, no conceptuales- homeomorfos» en otras culturas para establecer diálogo con ellas (p. 69).

En este sentido aclara que en las culturas andinas se parte del concepto de "relacionalidad" (relación), y no del de "esencialidad" (sustancia), como sucede en Occidente (donde a partir de Aristóteles la "relación" es un mero "accidente" respecto a la "sustancia") (pp. 69-70). En dichas culturas su principio fundante (la relacionalidad) se desglosa en unos principios derivados (complementariedad, correspondencia, reciprocidad, ciclicidad, inclusividad), siendo en tales culturas el principio "homeomorfo" correspondiente a la fraternidad el de "complementariedad" (p. 70), según el cual "ningún ente o acción existe monádicamente, mas siempre en co-existencia con su complemento específico", como elemento que "torna pleno o completo el elemento correspondiente" (p. 71).

55) La lógica del don ha sido abordada por F. Torralba en *La lógica del don*, Kraf, Madrid, 2011, y en el capítulo 5 ("De una economía del ego a una economía del don") de *La Iglesia en la encrucijada*, Destino, Barcelona, 2013. Glosando la encíclica del Papa Benedicto XVI *Caritas in veritate*, nos dice que «el desarrollo, si quiere ser auténticamente humano, necesita dar espacio al principio de gratuidad»; que a la lógica del mercado que rige el mundo debe añadirse otro modo de razonar: la lógica del don, una lógica que se funda en el principio de gratuidad; que, al contrario del intercambio mercantil, un don no respeta la regla de al equivalencia económica entre lo que se recibe y lo que se devuelve… Consiste en dar más de lo que se recibe, en superar la lógica del cálculo y de la reciprocidad; que el don genera comunión, cohesión, vinculación y sentido de pertenencia. Pues "el ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente" (*Caritas in veritate*, 34).

56) «La gratuidad como principio ordenante de las relaciones sociales y valor ético-político no corresponde a la gratuidad como mera cualificación técnico-jurídica de los actos patrimoniales, porque se inserta en un marco de reciprocidad social que es distinto

4. La fraternidad, ¿solo concepto filosófico-moral o principio político y jurídico operativo?

Hasta no hace mucho la fraternidad ha estado ausente del análisis politológico y jurídico. Sin duda debido a su desvanecimiento y asociación sin más a la filantropía o el romanticismo político[57] y el predominio de una concepción conflictual de la política (que va desde Maquiavelo y Hobbes a Weber o Derrida)[58]. Por ello, dentro del actual reverdecer de la fraternidad, una cuestión central es si la fraternidad es tan sólo un concepto filosófico-moral o es, o podría ser, también un principio político y jurídico operativo.

Desde su consideración como "categoría política" (en cuanto que a través de ella podríamos formular juicios, pensamiento político), A. M. Baggio propone estos requisitos para que la fraternidad asuma una dimensión político-jurídica adecuada: que la fraternidad sea parte constitutiva del criterio de decisión política y que los tres principios (libertad, igualdad y fraternidad) se coordinen en todos los ámbitos públicos: en la política económica (decisiones sobre inversiones y asignación de recursos); en los ámbitos legislativo y judicial (mediante la ponderación de los derechos entre las personas, entre las personas y la comunidad, entre los consumidores); y en el internacional (relaciones entre Estados, a nivel continental y planetario)[59].

Giuseppe Tosi distingue tres conceptos de fraternidad: como vínculo de sangre, parentesco o vecindad (es la fraternidad originaria); como principio ético, muy vinculado al cristianismo; y como categoría "(cosmo) política" que uniría a todos los seres humanos, sin distinción por cualquier tipo de circunstancia o condición, y cuyo carácter universalista, que considera conectado al estoicismo greco-romano, pero asimismo de raíz cristiana, vincula al horizonte abierto por la Declaración Universal de los Derechos Humanos[60].

Por su parte, Rodrigo Mardones, tratando de perfilar la fraternidad como categoría política específica, propone esta definición de la misma: «El cemento o la amalgama de una comunidad política – local, nacional y/o global – que se observa como confianza generalizada. La fraternidad política se fundamenta en un consenso político que incluye dos componentes individuales. Primero, la existencia de pro-

del de la reciprocidad jurídica». No es, pues, la noción "prevalentemente (pero traslaticiamente) privatística" de la gratuidad, concebida patrimonialmente, sino la de inspiración ético-social, expresión de solidaridad, ni se corresponde con la categoría de la gratuidad de los contratos, sino de "la gratuidad como criterio regulador de las relaciones personales". Vid. A. Galasso y S. Mazzarese, *La gratuità come principio*, pp. 9-3 y 68-70, por cita de F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*, cit., pp. 64-65, donde pone el ejemplo de la donación de órganos.

57) A. M. De Barros, *Fraternidade política e Direitos Humanos*, en P. Muniz Lopez (org.), *A fraternidade em debate*, cit., p. 104.

58) R. Mardones, *Por uma exadidâo conceitual da fraternidade política*, en P. Muniz Lopes, *A fraternidade em debate*, cit., pp. 25-26.

59) A. M. Baggio, *La fraternidad como categoría política*, cit., p. 7; y *La riscoperta…*, cit., pp. 22-23.

60) G. Tosi, *A fraternidade como categoria (cosmo)política*, en P. Muniz Lopez (org.), *A fraternidade em debate*, cit., pp. 228-236.

cedimientos democráticos legitimados de participación, representación y toma de decisiones políticas, las cuales también tienen reconocimiento constitucional y que, en general, favorecen la inclusión política. Segundo, la existencia de una actitud de empatía, preocupación o solidaridad entre ciudadanos, actitud que se expresa en el reconocimiento constitucional de derechos sociales y en mayores grados de igualdad social»[61].

Desde una perspectiva contraria se han subrayado, sin embargo (la objeción podría poner en tela de juicio la efectividad de la anterior pretensión), las dificultades para que el eventual reconocimiento jurídico-positivo del principio de fraternidad (como sucede en el constitucionalismo moderno) pueda ser referenciado con un contenido material suprapositivo predefinido. Que el principio de fraternidad se recoja en su caso en las Constituciones – se dice – no tendría por qué plantear mayor dificultad, porque incluso para la teoría pura del Derecho, si la norma constitucional recogiera como principio el de fraternidad, todo se resolvería en el desarrollo de ese principio de la norma suprema por las normas secundarias. Ahora bien, el problema en tal caso estribará en acotar el contenido material de la fraternidad como principio o valor constitucionalizado, siendo en esto donde hoy por hoy se advierten las mayores dificultades[62].

Se señala en este sentido que en las sociedades pluralistas de nuestro tiempo (con diferentes ideologías, morales, religiones, etc.) la organización jurídico-política no puede tener como objetivo la regulación social bajo unos valores materiales definidos, que no tienen por qué ser compartidos ni pueden ser impuestos, sino la articulación de la paz social. Por ello no importan tanto los valores sino las formas de producción del Derecho, que es lo que asegura esa pacificación en tales sociedades donde coexisten o pueden coexistir diversos sistemas ideológicos particulares pero en su caso totalizantes u omniabarcantes ("comprehensivos", si seguimos la terminología de RAWLS) que en otro caso podrían colisionar. En suma, el contenido constitucional necesario no son ya los valores sino las reglas para la producción de otras reglas, para las que, por lo demás, se reclama, no una función de guía material del Derecho, sino de instrumento para la resolución del conflicto.

Estamos, pues, ante el planteamiento positivista de la denominada teoría pura del Derecho, o del procedimentalismo de un RAWLS o R. RORTY típico del llamado "liberalismo político", sobre el que aquí no vamos a abundar, aunque sí recordar el punto débil de tal planteamiento: el hiato que establece entre, de un lado, ese procedimentalismo de la organización político-jurídica y, de otro, su se quiera o no presupuesto natural, es decir, los distintos sistemas ideológicos y conceptuales existentes en la sociedad y subyacentes a esa organización, pero a los que ese procedimentalismo parece querer excluir de la esfera pública. A lo que hay que añadir un dato incuestionable incluso para la perspectiva puramente iuspositivista: el progresivo reconocimiento de principios de evidente contenido sustantivo

61) R. Mardones, *Por uma exatidâo conceitual da fraternidade política*, en P. Muniz Lopez, cit., p. 44.

62) Cfr. a este respecto I. Massa, Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre *La fraternità come principio relazionale giuridico e politico*, Florencia 11-13 de marzo de 2013.

– entre ellos el de fraternidad – por los textos constitucionales, como tendremos ocasión de ver más adelante.

La constatación de este hecho, y en particular del reconocimiento constitucional de la fraternidad, como tal o mediatamente a través del principio de solidaridad, ha sido, en efecto, subrayada, por su potencialidad para fecundar el ordenamiento a través de los deberes de la persona y las formaciones sociales en el marco de un intervencionismo público redistributivo, tanto en el plano interno como internacional (incidiendo en muy diferentes parcelas: desde las prestaciones del Estado Social o la tutela del ambiente, al comercio justo y solidario, etc.)[63]. De esta manera, se ha dicho, "la solidaridad tiende a entrar en el ámbito de la libertad, y en este movimiento el principio de fraternidad puede ser el motor" dando así sostén a los deberes sociales y a la actuación institucional para realizar la igualdad sustancial[64].

5. ¿Fraternidad o solidaridad? Sus dimensiones

Estas consideraciones nos sitúan, como cuestión de interés, ante el binomio fraternidad-solidaridad y el diferente plano en que estos conceptos han podido reconocerse.

Dada la inclusión del principio de solidaridad en algunos textos relevantes (por ejemplo, la Carta Europea de los Derechos Fundamentales o algunas Constituciones, como luego veremos), ciertamente dentro de un contexto que permite intuir que el término solidaridad toma allí el lugar que la fraternidad ocupó junto a la libertad y la igualdad en el tríptico de 1789, se ha querido precisar la diferencia existente entre la solidaridad y la fraternidad[65].

Para Pizzolato entre fraternidad y solidaridad no hay plena fungibilidad, aunque la fraternidad vendría a ser una manifestación del principio de solidaridad[66] caracterizada por los siguientes datos: la solidaridad se transmuta en fraternidad como solidaridad interiorizada por el sujeto mismo en nombre de un doble mecanismo: la reciprocidad «por la cual todo individuo, habiendo recibido de los otros, como don, la posibilidad de vida, debe a su vez contribuir a construir y a conservar una sociedad que dé la misma posibilidad a los otros, y sobre todo el reconocimiento de una interdependencia estructural, por la cual el individuo se reconoce dependiente de los otros»[67], de manera tal que ello lleva a un condicionamiento recíproco en la esfera de la libertad[68].

Otros autores objetan la reconducción del concepto de fraternidad al de solidaridad, y establecen el criterio de distingo, no en lo cualitativo – como en el caso

63) A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità,* en *La fraternità come principio del diritto pubblico*, cit., pp. 6-9.
64) Ibid., pp. 6 y 17-19.
65) Para otros autores no habría tal diferencia, en especial si la solidaridad se extiende, de modo universalista, más allá del propio grupo. Vid. los variados enfoques desde esta perspectiva en R. Mardones, cit., pp. 39-42; y A. M. De Barros, cit., pp. 108-110.
66) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale...*, cit., p. 102.
67) Ibid., pp. 115-116.
68) Ibid., p. 120.

anterior –, sino a partir de un dato estructural. Ha subrayado así Marco Aquini que «la fraternidad no es reducible al concepto de solidaridad, porque esta última no implica la idea una efectiva paridad de los sujetos en relación y no considera como constitutiva la dimensión de la reciprocidad (entendida ésta no en mero sentido bilateral, sino abierta a la relación de un tercero)», y que «una cosa es ser solidario con otro asociándome a su causa y otra ser su hermano. Hermano de alguien se es por nacimiento e implica una relación personal, no con la causa de otro, sino con ese otro en cuanto persona, en cuanto miembro de la misma y única familia humana» (esta fraternidad es la que este autor ve enunciada, según veremos, en el artículo 1° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos)[69].

Por su parte A. M. Baggio, aun reconociendo que la fraternidad ha tenido una aplicación parcial a través de la idea de solidaridad (expresa, por ejemplo, en el desarrollo de los derechos sociales), señala que la solidaridad, tal y como históricamente ha sido realizada, implica hacer el bien al otro pero manteniendo una posición de fuerza, una relación vertical, que va del fuerte al débil (por eso se identificaría de modo más claro con la acción social del Estado), mientras que la estricta fraternidad presupone una relación horizontal, condivisión de bienes y poderes (de ahí que en este caso se hable de "solidaridad horizontal"), como ayuda recíproca entre sujetos diversos, sea en el ámbito social o institucional (caso de las cooperativas, de la economía social, etc.)[70].

Desde una apreciación cercana, en fin, se ha podido distinguir entre la solidaridad como una responsabilidad para con el interés común, en la que estarían implicados tanto el Estado como la sociedad, y la fraternidad, en la cual el Estado quedaría comprometido tan sólo desde una posición de subsidiariedad. La fraternidad como principio exigiría así que la espontaneidad relacional entre las personas y las formaciones sociales no quede impedida por la acción predeterminante del Estado y los poderes públicos. por eso dice Pizzolato que "resulta problemático hablar de fraternidad cuando la solidaridad se confía al solo papel de la autoridad, en la forma de intervención directa del Estado"[71].

Sobre esta base se ha distinguido entre una fraternidad o solidaridad "vertical" y otra "horizontal" o estrictamente "fraterna". La primera identificada con los institutos del Estado social dirigidos a remover los obstáculos al desarrollo de la persona y a asegurar los derechos sociales vinculados a la dignidad humana; la segunda propia de la libre actuación de la sociedad civil y de sus instituciones comunitarias[72]. En esta línea, y a partir de las previsiones del Derecho italiano, que constitucionaliza la solidaridad, P. Pizzolato identifica la fraternidad como una "solidaridad horizontal" porque nace del recíproco auxilio que las personas mismas se prestan y respecto de la cual el Estado es sólo garante externo o incentivador; pero admite que la misma a su vez se afirma en una "solidaridad vertical" basada

69) M. Aquini, *Fraternità e diritti umani,* en *Il principio dimenticato*, cit., pp. 261-262.
70) A.M. Baggio, *La riscoperta…*, cit., pp. 21-22.
71) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale…*, cit., p. 110.
72) F. Giuffrè, cit., p. 110.

en la intervención directa del poder público, del Estado Social, para reconducir las desigualdades sociales y lograr el pleno desarrollo de la personalidad[73].

De acuerdo con lo anterior la fraternidad en su sentido estricto quedaría circunscrita al ámbito colaborativo propio de ese plano "horizontal" y de paridad entre los sujetos implicados, mientras que si la relación muestra una estructura vertical (la de la intervención del Estado, por ejemplo) la misma sería expresión de la solidaridad. La auténtica fraternidad requeriría, pues, de esa horizontalidad: paridad, no imposición, no subordinación, no coerción más allá de la vinculación acordada por los propios agentes concernidos (por ejemplo, en el ámbito de la economía social).

Ahora bien, a mi parecer ese distingo vertical-horizontal no podría entenderse en unos términos tan rígidos que supusieran excluir del ámbito de la fraternidad cualesquiera acciones de los poderes públicos, sino que en dicho ámbito habrá que incluir como mínimo la acción estatal dirigida a incentivar las expresiones de fraternidad "horizontal" llevadas a cabo por agentes no pertenecientes al sector público, e incluso y en un sentido lato de fraternidad, la acción social directa del Estado.

Así vienen a concluirlo, por lo demás, los autores citados. F. Pizzolato acaba apostando por un doble alcance de la fraternidad: la que se expresa en el reconocimiento y valorización institucional de un tejido social vivo y solidario (la comunidad), de un sistema de relaciones estructurado en formaciones sociales basado en la interdependencia de los sujetos; y la que lo hace a través de la acción social del Estado, de un Estado garante que, a diferencia del liberal, no se limita a la neutralidad respecto de la autonomía social, sino que promueve las condiciones para favorecer la incorporación de la solidaridad en la libertad, aunque sin llegar a convertirse en único agente de una solidaridad que pudiera así confundirse con la fraternidad[74]. Es más llama la atención sobre la imbricación existente entre solidaridad horizontal y vertical, mucho más abiertos como están ambos planos a una progresiva mutua colaboración[75]. Por su parte Aquini señala que la fraternidad responsabiliza a cada uno respecto del otro y consecuentemente respecto del bien de la comunidad, por lo que la misma favorece la búsqueda de soluciones para la realización de los derechos humanos que, aunque no pasan necesariamente por la acción de la autoridad pública nacional o internacional, tampoco están relegadas a una dimensión voluntarística que impida que la fraternidad pueda ser constitutiva también para los poderes públicos[76].

Además del distingo en el plano material, podemos plantearnos también, en fin, ahora en el plano formal, si la fraternidad, sobre todo la "horizontal", dada su espontaneidad colaborativa, resulta o ha de resultar ajena a toda vinculación jurídica heterónoma en cuanto un rasgo definidor de la misma, que se distinguiría así de la solidaridad porque ésta sí admitiría en sus expresiones esos vínculos jurídicos heterónomos. Se ha dicho a este respecto que ni siquiera la fraternidad o solidaridad "horizontal" puede ser ajena a toda obligación o incentivo que pueda estar

73) F. Pizzolato, *La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, en *Il principio dimenticato*, cit., pp. 213-214.
74) F. Pizzolato, *La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, cit., pp. 211, 223 y 236.
75) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale…*, cit., p. 124.
76) M. Aquini, *Fraternità e diritti umani,* en *Il principio dimenticato*, cit., pp. 263-264.

establecido *ex lege*[77]; y es más, que no es posible imaginar una división neta entre las formas de solidaridad horizontal y vertical, puesto que «sólo la existencia de una normación a respetar implica, de parte del Estado aparato, la predisposición de un organización cuanto menos de control y sancionadora»[78].

Ahora bien, esta constatación realista no nos resuelve la cuestión de fondo: la espontaneidad o gratuidad de la fraternidad frente al carácter "debido" de esa acción social directa del Estado o derivado de la normación en la que deba enmarcarse por previsión legal incluso la estricta fraternidad horizontal. Reparemos en que el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE) define "solidaridad" como "adhesión circunstancial a la causa o empresa de otro", y "fraternidad" como "amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales"[79]. La fraternidad, además de ser constitutiva (frente a lo circunstancial de la solidaridad), se basaría, pues, específicamente en el afecto, podríamos decir, en el amor, por tanto en el don. ¿Es esta lógica del don compatible con lo jurídico? Volveremos sobre el tema más adelante.

6. La Fraternidad y el derecho

Hemos visto en el panorama introductorio cómo el Derecho podría hoy ser entendido como una realidad relativizada en su contenido, al identificarse el mismo sólo con la norma positiva y encontrar ésta su fundamentación tan sólo, y al margen de unos principios o valores materiales que la misma vendría a concretar en su función reguladora, sin más en la legitimidad que le otorgan los mecanismos de su forma de producción. Ante esta circunstancia, y con la fraternidad como objeto para una reflexión al respecto, podríamos discurrir por dos hipótesis (no incompatibles). En primer lugar, indagar si, por el contrario, esos principios materiales, en concreto la fraternidad, inervan el Derecho positivo (de ser así, la cuestión estribará en hasta qué punto la fraternidad así juridificada se despliega o no en la aplicación de ese Derecho para dar cumplimiento al finalismo y aun la fuerza transformadora del mismo). En segundo lugar, si, de no ser así, en todo caso la fraternidad, como principio jurídico metapositivo, podría vivificar el Derecho positivo en su efectiva concreción e interpretación.

La primera hipótesis se ve confirmada por los datos empíricos, pues la fraternidad – como tal o través del concepto de solidaridad – está reconocida, como vamos a ver, por los textos jurídicos internacionales y algunas Constituciones, al hilo de lo cual la doctrina científica ha abundado ya en el significado y alcance de este hecho. En cuanto a la segunda hipótesis, sin duda conlleva partir de un postulado esencialista, alejado por tanto del meramente formalista o procedimentalista sobre la naturaleza del Derecho, y que podríamos sustanciar en el distingo entre "orden jurídico" y "ordenamiento jurídico": el primero constituído, como funda-

77) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*…, cit., p. 122.
78) Ibid., p. 122.
79) El Diccionario de la Lengua portuguesa define asimismo la fraternidad como «parentesco de hermanos, hermandad, amor al prójimo, armonía, paz, concordia». Por cita de A. M. De Barros, cit., p. 108.

mento del segundo, por principios y valores identificados por la reflexión racional y su decantación histórica en cuanto orden básico aunque ideal-tendencial de "lo justo"; siendo, por su parte, el segundo la expresión y el generador "lege ferenda" de la materialización efectiva del primero. Un postulado éste cuyo sentido en relación con el principio de fraternidad tiene toda la lógica que nos proporciona A. Cosseddu: «El Derecho no puede asumirse como reducción a un procedimiento, ni la legalidad como mero respeto a las reglas establecidas, si es cierto que persona y comunidad preceden al Derecho, al que demandan normas para la convivencia»[80].

En este sentido F. Pizzolato nos aporta una interesante reflexión. El nexo entre fraternidad y Derecho dependerá de lo que entendamos por Derecho. Si éste se concibe como el ámbito propio de las obligaciones sancionables, el reconocimiento jurídico de la fraternidad se hará difícil; todo lo contrario de si el Derecho, y desde la concepción institucionista de éste, se considera un instrumento de organización de las relaciones sociales y de construcción o reconocimiento de un orden (un orden complejo en el que se incluyen desde la organizaciones sociales intermedias hasta el Estado)[81]. Correlativamente la ley se concebirá como «imposición o como reconocimiento del límite a la pretensión totalizante (*ab-soluta*) del yo y de su libertad»[82]. La modernidad, imbuída sin duda por la idea hobbesiana de la lucha de todos contra todos, ha consagrado la primera noción del Derecho, impositiva y fruto éste del poder político del soberano[83] (de ahí que «el Estado moderno se haya visto como una refinada técnica para la inmunización del indivíduo frente a su encuentro con el otro»[84]). Pero a esta perspectiva de matriz individualista puede oponérsele otra tradición jurídica que reconoce el carácter originario y natural del fenómeno social así como la relevancia jurídica y política de la pertenencia social y del pluralismo[85].

7. La fraternidad en algunos textos jurídicos fundamentales.

Como ejemplo de la citada imbricación entre orden jurídico y ordenamiento jurídico y de la progresiva juridificación efectiva de la fraternidad, vamos a reseñar las previsiones de algunos textos jurídicos de primera importancia donde la fraternidad, en efecto, ha hallado acomodo.

A. La Declaración Universal de los Derechos Humanos

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (DUDH) está presidida por el tríptico de libertad, igualdad y fraternidad, de manera que los derechos y libertades que proclama han de concebirse inervados por dichos principios, por tanto también, y no con alcance menor, el de fraternidad.

80) A. Cosseddu; *El horizonte...*, cit., p. 48.
81) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale...*, cit., pp. 27-28.
82) Ibid., p. 34.
83) Ibid., p. 28.
84) Ibid., p. 30.
85) Ibid., p. 31.

En efecto, como pórtico de la Declaración, su artículo 1º establece: «Todos los seres humanos nacen *libres* e *iguales* en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse *fraternalmente* los unos con los otros»[86]. Ese reconocimiento del principio de fraternidad, vinculado a la dignidad de la persona, es, por lo demás, corroborado por el contexto del primer párrafo del Preámbulo de la Declaración: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de *la familia humana*».

Con ello la DUDH no sólo reconoce que la fraternidad está en el origen de la condición humana, como signo del "patrimonio común de lo humano"[87], sino que por ello mismo viene a juridificarlo como un principio de carácter universal. Y no sólo por ese reconocimiento expreso, sino por el modo en que lo hace: contextualizado como principio determinante del correspondiente comportamiento individual tanto respecto de los demás (art. 1º) como respecto a la comunidad. Dice en este último sentido, y consagrando así el alcance relacional y recíproco de la fraternidad por serlo también de la propia persona, el artículo 29 de la DUDH: «Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad[88], puesto que sólo en ella puede desarrollarse libre y plenamente su personalidad».

Todo ello obviamente con carácter vinculante para los poderes públicos en cuanto que son los pueblos de las Naciones Unidas los propulsores de la Carta de la ONU de la que la DUDH trae causa y a cuyo respeto a su contenido quedan los Estados miembros comprometidos (cfr. el Preámbulo de la misma Declaración y su artículo 30).

B. La Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea.

El Preámbulo de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea[89] se inicia con esta afirmación: «Consciente de su patrimonio espiritual y moral, la Unión está fundada sobre los valores indivisibles y universales de la *dignidad humana*, *la libertad*, *la igualdad y la solidaridad*, y se basa en los principios de la democracia y el Estado de Derecho. Al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, *sitúa a la persona en el centro de su*

86) El texto propuesto para este artículo 1º en junio de 1947, en el primer documento de trabajo del Comité de Redacción en la Comisión de Derechos Humanos, decía: «Todos los hombres son hermanos. Dotados de razón y de conciencia, son miembros de una misma familia. Son libres y tienen igual dignidad y derechos». Vid. M. Aquini, cit., p. 254.

87) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale…*, cit., p. 17.

88) Subraya M. Aquini, cit., p. 259, que esto implica por parte de la DUDH distanciarse de la consideración de que tales deberes lo son para con el Estado, pues el concepto de comunidad permite englobar una responsabilidad al respecto mucho más amplia.

89) Aprobada por Acuerdo de 7 de diciembre de 2000, tras el tratado de Lisboa se integra formalmente en los Tratados fundacionales de la Unión. Establece así el Tratado de la Unión Europea, en la nueva redacción de su artículo 6º: «La Unión reconoce los derechos, libertades y principios enunciados en la Carta de los Derecho Fundamentales de la Unión Europea de 7 de diciembre de 2000, tal como fue adaptada el 12 de diciembre de 2007 en Estrasburgo, la cual tendrá el mismo valor jurídico que los Tratados». Como tal, las disposiciones de la Carta vinculan a las instituciones y organismos de la Unión, así como a los Estados miembros cuando apliquen el Derecho de la Unión (art. 51 de la Carta).

actuación». Por lo demás, en ese mismo Preámbulo (párrafo 6º) los derechos que la Carta consagra se vinculan a «las correspondientes *responsabilidades y deberes tanto respecto de los demás como de la comunidad humana y de las generaciones futuras*».

Puede advertirse cómo el tríptico de principios de 1789 queda recogido en la Carta, si bien con la sustitución del término fraternidad por el de solidaridad. Sobre la correlación fraternidad/ solidaridad ya nos hemos pronunciado más atrás, pero resulta evidente a mi parecer la intercambialidad con la fraternidad con que la Carta se refiere a la solidaridad, dada la clara huella del contenido de la primera que se advierte en el texto de la Carta, en concreto en ese párrafo 6º de su Preámbulo. Pues la Carta – como expresión de la alteridad recíproca propia de la fraternidad – viene a reconocer que la misma, más allá de la correlación derechos-deberes, se extiende a la "responsabilidad respecto de los demás", con una universalidad que alcanza a la familia humana (de ahí la expresa referencia no sólo a la "comunidad humana" sino también a "las generaciones futuras").

La Carta se sistematiza en diversos Títulos, comenzando por los correlativos, junto a la dignidad de la persona (Título I), a los tres principios enunciados (Títulos II, "Libertades"; III, "Igualdad"; y IV, "Solidaridad"). En este último se consagran los distintos derechos sociales (derechos del ámbito del trabajo, de la vida familiar y profesional, de la seguridad social y acción social, a la salud, a los servicios públicos, etc.). Pero entiendo que el alcance de esa "solidaridad" (la fraternidad) no puede circunscribirse tan sólo al ámbito de los concretos derechos sociales precisados en dicho Título IV, sino que como aplicación del principio en sí mismo considerado y consagrado por la Carta, ha de entenderse aplicable también a las posiciones jurídicas derivadas del reconocimiento de la libertad y la igualdad. Ello como consecuencia de lo que fundamenta todos los derechos proclamados: la dignidad humana (art. 1º de la Carta), una dignidad a la que se vincula (aunque en la Carta se recoja específicamente en su artículo 34.2, en el contexto de la rúbrica seguridad social y ayuda social) el fundamental objetivo de la misma: el combate contra la exclusión social y la pobreza para garantizar una existencia digna a la persona.

C. Las Constituciones italiana, española y brasileña

1. La Constitución italiana no recoge expresa y literalmente el principio de fraternidad. Pero, presidida – dado el momento histórico-político de su promulgación – por el personalismo comunitario y el humanismo social[90], las implicaciones del mismo se han vinculado al de solidaridad, éste sí incluído en su artículo 2. Este precepto reconoce a los indivíduos y a las formaciones sociales los derechos inviolables y los deberes inderogables de solidaridad política, económica y social. Por su parte, y en conexión con el anterior, su artículo 3.2 proclama que la República debe remover los obstáculos de orden económico y social que impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la efectiva participación de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país.

Sobre esta base la doctrina italiana, atendiendo a esa referencia al pleno desarrollo de la persona y entendiendo que la expresión República debe tomarse en

90) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*, cit., pp. 112-116.

un sentido amplio y no limitado al Estado o los poderes públicos, sino inclusiva de la entera comunidad, viene construyendo toda una teoría sobre la fraternidad, de la que son muestra las numerosas referencias a la misma recogidas en estas páginas, y en la que se aborda el sentido de esa juridificación constitucional de la solidaridad[91].

2. Tampoco la Constitución española de 1978 (CE) se refiere expresamente a la fraternidad. Y aunque sí lo hace a la solidaridad, dista de recoger para este último principio el alcance que le dispensa el artículo 2 de la Constitución italiana (el artículo 2 CE se refiere específicamente a la solidaridad entre todas las Comunidades Autónomas, las nacionalidades y regiones que integran la Nación española). Y ni la fraternidad ni la solidaridad se recogen entre los valores superiores proclamados en el artículo 1º CE («la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político»).

Ahora bien, nuestro texto fundamental incluye algunos preceptos de los que podrían derivarse en relación con los principios de fraternidad y solidaridad implicaciones análogas a las deducibles de la Constitución italiana. El artículo 9.2 CE (donde es claramente perceptible la huella del texto italiano) dice: «Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integran sean reales y efectivas, remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social» (precepto éste, por lo demás, conexo al del artículo 40.1 CE: «Los poderes públicos promoverán las

91) A. Mattioni (*La fraternità fra obbligo e libertà. Alcune rifflessioni sul principio di solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, en A. Marzanati y A. Mattioni, cit., pp. 61-64) habla de la «juridificación de la fraternidad en solidaridad institucional» como algo característico del Estado Social (definido éste por la composición armónica entre libertad e igualdad, entre libertades y derechos sociales), y a partir de ahí y considerando que esa «fraternidad juridificada en solidaridad es la matriz del Estado Social», analiza la concreción de los deberes de la solidaridad en el ordenamiento italiano y propone que esa solidaridad se decante como universalización de las políticas sociales mediante instituciones de Derecho Internacional.
Pizzolato, para quien la fraternidad se expresa en la estrecha correlación entre derechos y deberes, y al cabo entre libertad y responsabilidad en su fundamental interdependencia (*La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, cit., p. 220), lleva a cabo un interesante análisis (in extenso en *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova 2012) donde parte de la identificación entre solidaridad y fraternidad, o, mejor, la fundamentación de aquélla en ésta.
E. Rossi y A. Bononi (*La fraternità fra obbligo e libertà. Alcune riflessioni sul principio di solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, en A. Marzanato y A. Mattioni, cit., pp. 61-64), desde esa misma reconducción de la fraternidad a la solidaridad, y recogiendo a tal fin como la definición más precisa de la primera la recogida en *Sollicitudo rei socialis*, núm. 38, entienden que la misma forma parte de los valores fundamentales del ordenamiento italiano y como tal la consideran un deber de concurrir al progreso material y espiritual de la sociedad expreso, por ejemplo, en los deberes que específicamente señala el artículo 4 de la Constitución.
Giuffrè (cit., p. 64) habla de la "solidaridad fraterna" como presupuesto de un Estado Social comunitario y en el contexto de lo establecido por la Constitución italiana, la caracteriza como un deber general fundamento de deberes constitucionales concretos para cuya efectividad en las relaciones jurídicas se requiere la concreción por el legislador y la Administración pública de un mínimo de solidaridad.

condiciones favorables para el progreso social y económico y para una distribución de la renta regional y personal más equitativa»).

El artículo 9.2 CE se refiere a la libertad y la igualdad, y no a la fraternidad. Pero, aun así, ese mandato a los poderes públicos de promover las condiciones para la plenitud de la libertad e igualdad y, es más, remover los obstáculos que la impidan en cualesquiera ámbitos, parecen consagrar lo que antes calificábamos de fraternidad o solidaridad "vertical" (todo ello en estrecha conexión con los derechos que la CE reconoce en su Titulo I). ¿Quiere ello decir que la fraternidad "horizontal" es ajena a nuestro texto fundamental? Creo que todo lo contrario. Reparemos en el primer párrafo del preámbulo de nuestra Constitución, donde se ha dicho se proclaman – además de en el artículo 1 de la misma – los valores fundamentales de nuestra Nación. En él, junto a la justicia, la libertad y la seguridad, figura uno sobre el que no se ha solido reparar: «promover *el bien de cuantos la integran*». Y reparemos sobre todo en el artículo 10.1 CE: «La *dignidad de la persona*, los derechos inviolables que le son inherentes, el *libre desarrollo de la personalidad*, el *respeto a la ley* y *a los derechos de los demás* son el fundamento del orden político y de la paz social».

Todo esto (la promoción del bien de todos; la fundamentación del orden político y de la paz social en la dignidad de la persona y su libre desarrollo; y el respeto a los derechos de los demás como algo distinto del respeto a la ley y que por tanto parece superar el de los derechos legalmente establecidos) no hay duda evoca la alteridad recíproca que define al principio de fraternidad. Hay así en nuestra Constitución trazas suficientes para concluir que la misma acoge el principio de fraternidad (a lo que podríamos añadir el refuerzo que para esa consideración se deriva del artículo 10.2 CE: la necesaria interpretación de las normas relativas a los derechos y libertades – las normas – conforme a lo establecido en la DUDH, que ya hemos visto consagra el principio de fraternidad).

3. En algunos países suramericanos el principio de fraternidad sí está expresamente reconocido en su Constitución. Es el caso de Bolivia, en cuya Constitución (artículo 8, inciso II) se enumeran los valores-principios sobre los que se constituye el Estado boliviano[92], de los que debemos resaltar el de "complementariedad". Este, distinguido de los de solidaridad y reciprocidad, es el trasunto, según vimos, como concepto funcionalmente "homeomorfo", en la cultura andina, del de fraternidad relacional[93].

Pero ya literalmente la Constitución brasileña de 1988 consagra en su preámbulo el reconocimiento de una "*sociedad fraterna*, pluralista y sin prejuicios"[94].

92) Unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, trasparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales.

93) Vid. L. Cerviño, *A fraternidade em conflito e o conflito fraterno…*, cit., p. 72.

94) Dice el preámbulo: «Nosotros, representantes del pueblo brasileño, reunidos en Asamblea Nacional Constituyente para instituir un Estado democrático, destinado a asegurar el ejercicio de los derechos sociales e individuales, la libertad, la seguridad, el bienestar, el desarrollo, la igualdad y la justicia como valores superiores de una sociedad

Una determinación ésta a la que se ha dado efectiva relevancia jurídica desde la perspectiva de la función de dicho preámbulo como "síntesis de las aspiraciones nacionales" dentro de la Constitución, considerada ésta como "documento jurídico-político" y "proyecto abierto al futuro"[95], y, es más, otorgando a dicho preámbulo valor normativo[96]. Por lo demás, el ordenamiento brasileño incluye normas que invocan como fundamento dicho preámbulo y diversas sentencias del Superior Tribunal Federal lo han hecho específicamente del principio constitucional de fraternidad (por ejemplo, decidiendo la devolución de tierras a colectivos indígenas o la adjudicación de plazas en las universidades públicas a miembros de diferentes etnias)[97].

8. ¿Juridificación de la gratuidad?

Si, como hemos dicho, un elemento característico de la fraternidad es la lógica del don, la gratuidad en la acción y las conductas en que la misma se expresa, se nos plantea una cuestión de fondo: ¿es ello, y por tanto la fraternidad, compatible con la juridificación de ésta como un principio del Derecho y con la configuración de las relaciones jurídicas bajo las exigencias de dicho principio? Sobre todo porque lo jurídico parece identificarse con lo sujeto y vinculado a norma, las posiciones subjetivas recíprocas de poder y deber, los derechos y obligaciones, y configurado todo ello bajo la exigibilidad de un respeto al contenido y consecuencias de las correspondientes relaciones (por ello jurídicas) tan rotunda, que en otro caso y como dato característico de lo jurídico, la misma podrá hacerse efectiva a través de la reprochabilidad materializada en la oportuna sanción. En suma, si "prima facie" lo jurídico parece identificarse con "lo debido", mientras que la fraternidad, en cuanto caracterizada por la gratuidad, la lógica del don, parece superar el ámbito de "lo debido", ¿ es entonces posible la juridificación de la fraternidad?

A. Cosseddu se ha planteado, en efecto, si la reciprocidad, la apertura al otro hasta la gratuidad, no nos sitúan fuera del campo del Derecho, ante algo incompatible con éste como sistema de normas coercitivo. Responde que la legalidad efectivamente es eso, como mínima condición para la convivencia. Pero señala (algo especialmente oportuno en momentos como los actuales en que la legalidad está desprestigiada y no es efectiva por carecer de la adhesión personal, y de ahí la importancia de que la persona se sienta interperlada por la norma) que las relaciones pueden tener un "plus", un "quid" ulterior que, más allá de lo sinalagmático,

fraterna, pluralista y sin prejuicios, fundada en la armonía social y comprometida, en el orden interno e internacional, en la solución pacífica de las controversias, promulgamos bajo la protección de Dios, la siguiente Constitución».

95) A. J. Costa Lima, *O princípio da fraternidade na Constituçao*, en P. Muniz Lopez, cit., p. 201.

96) Así P. Muniz Lopez, *El principio de fraternidad en la Constitución brasileña*, Ponencia en el *Seminario sobre el principio político y jurídico de la fraternidad*, organizado por la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga y la Universidad Asces de Brasil, Málaga, 21 de mayo de 2013.

97) Ibidem.

alcance a la persona como tal bajo la idea del compartir. Pone a ese respecto el ejemplo de la Constitución italiana que, como hemos visto, recoge la solidaridad como un deber inderogable para abrir la vida social y económica a la participación de los ciudadanos, de modo que la legislación puede así asumir un nuevo sentido innovador[98].

En esta misma línea, pero en un tramo más de la juridificación de la fraternidad (con más precisión, de la solidaridad reconocida por la Constitución italiana), Pizzolato subraya que el ordenamiento reconoce e incentiva la dimensión del don, de la gratuidad, una gratuidad que sin atenerse a la lógica de la reciprocidad (entendemos se refiere a la sinalagmática patrimonial) funda un "ethos" amical (o fraterno) que refuerza la solidaridad social[99]. En fin, en posición aparentemente contraria, Giuffrè dice que la solidaridad fraterna ha de ser "no impuesta" sino espontánea, "gratuita", basada en el paradigma simbólico del don, que evoca una fuente de integración social, en la que cada uno contribuye libremente al bien colectivo[100].

La posición de Giuffrè requiere de un específico comentario. Porque habla, de una parte, de la "solidaridad" como deber (el derivado de la Constitución italiana, según hemos visto)[101], para luego, de otra, hacerlo de una "solidaridad fraterna", que no debe ser impuesta. De esa manera parece distinguir entre la solidaridad que, por constitucionalmente establecida, sería debida, mientras que la fraternidad como tal, por no estarlo, no lo sería; pero, no obstante, y como esa solidaridad constitucionalizada halla su fundamento metapositivo en la fraternidad, esa solidaridad se realizaría cumplidamente como "solidaridad fraterna". En definitiva, Giuffrè, partiendo de que la libertad en el don constituye el núcleo de la fraternidad y de que ésta subyace a la solidaridad en tanto que principio propio de la sociedad política organizada ("solidaridad social"), ubica la estricta fraternidad en el ámbito de la espontaneidad de los indivíduos como "comunidad", pero predica como misión y función para con esta última de la solidaridad una vez constitucionalizada (a la que se refiere con ese apelativo mixto de "solidaridad fraterna") el fomento de las actividades libres movidas por esa solidaridad social fraterna.

9. Una hipótesis integradora

En principio parecería darse una antítesis entre lo jurídico (si es que lo jurídico dice de "lo debido") y la fraternidad (si ésta, como hemos dicho, se radica en "lo gratuito"). Ahora bien, ¿es estrictamente así, o lo jurídico puede definirse más allá de "lo debido" y la fraternidad revestirse de carácter jurídico? Ya nos hemos referido a que la visión reduccionista del Derecho al solo campo de la coerción, de la imposición de deberes y obligaciones, propia de la modernidad y de impronta hobbesiana, no excluye una visión personalista e institucional de aquél caracterizada – teniendo a la socialidad y relacionalidad humanas como base – por su funcio-

98) A. Cosseddu, *El horizonte del derecho, lugar de las relaciones*, cit., pp. 29-31.
99) F. Pizzolato, *Del personalismo…*, cit., p. 55.
100) F. Giuffrè, cit, pp. 121-122.
101) Ibid., p. 119.

nalidad para organizar las instituciones sociales y su potencialidad para el reconocimiento y construcción de un orden para esa socialidad y relacionalidad. En suma, no es ya que las relaciones sociales que articulan o pueden articular la fraternidad constituyen un "factum" dado a tener en cuenta por el Derecho, sino que la propia fraternidad puede ser un factor generador de instituciones, por tanto de Derecho.

Pues bien, esa juridificación de la fraternidad, con su gratuidad, puede ofrecer diversas variantes. El dato de lo gratuito no impide, en efecto, la juridificación de su expresión, en primer lugar, cuando la legalidad, aunque no llegue a configurar imperativamente relaciones o deberes caracterizados por la fraternidad, sin embargo, incentiva la acción social fraterna. Por ejemplo, en el caso de la acción pública de fomento de la actividad privada orientada a potenciar la fraternidad, supuesto éste en que, aunque esa actividad privada no será jurídicamente "debida" sino voluntaria, y en este sentido gratuita, dicha acción pública sí estará juridificada (en cuanto sujeta al régimen jurídico propio de esta forma de acción pública). Es más, la propia actividad fomentada también estará sujeta a Derecho, tanto a las reglas de su autoorganización, como a las establecidas por el poder público incentivador, siquiera sea para asegurar el buen uso de los medios que éste proporcione respecto del fin de la acción incentivada.

En segundo lugar, no pudiendo negarse el objetivo de "fraternidad" que preside la acción prestacional y social directas de los poderes públicos (que constituye parte relevante y aun definidora del Estado social), tampoco parece pueda negarse que dicha acción estará efectivamente juridificada, es decir, sujeta a la lógica regulación jurídica de su establecimiento y desarrollo. Ha podido así concluir Pizzolato (en relación con un tema paralelo: la antítesis entre regulación coercitiva y autoorganización de las relaciones sociales) que las relaciones horizontales de solidaridad desarrolladas autónomamente y las prestaciones impuestas por la autoridad pueden considerarse dos momentos, ambos necesarios y complementarios, de una misma expresión de la búsqueda del bien común[102].

Lo anterior es demostrativo de que la fraternidad – como la libertad y la igualdad – puede concretarse, hacerse efectiva, precisamente a través de la normatividad jurídica, en cuyo caso lo fraterno quedará ya configurado como algo jurídicamente debido por convertirse entonces el vínculo fraterno, concebido moralmente como un bien, en vínculo juridificado (ejemplo de ello son instituciones jurídicas consolidadas como el derecho de alimentos, la denegación de auxilio, la configuración de las potestades – privadas o públicas – como poderes a ejercer en beneficio o interés ajeno, o – como algo de actualidad en estos días – la reforma de la legislación hipotecaria y procesal para evitar la existencia de cláusulas abusivas y modalizar la eventual ejecución atendiendo a las circunstancias del deudor).

Todo ello nos lleva, en tercer lugar, a una consideración de alcance más general: si la fraternidad y sus "exigencias" de gratuidad informan la correspondiente relación jurídica (familiar, contractual, patrimonial, corporativa, jurídico-administrativa, etc.), y antes la propia normatividad jurídica, y siendo ello al cabo expresión del paso de lo puramente gratuito a lo debido, ¿ es que entonces deja de haber fraternidad o será más bien que la "justicia" de la fraternidad se ha hecho efectiva? Con

102) F. Pizzolato, *Il principio costituzionale*…, cit., pp. 60-61.

esta conclusión no hacemos sino plasmar en el ámbito "ad extra" de lo jurídico lo que constituye el núcleo de la fraternidad aun no institucionalizada o juridificada (algo que para quien vive la fraternidad y su esencia, la lógica del don, va de suyo): el reconocimiento de que esa lógica, aun siendo expresión clara de la libertad, es de suyo necesaria, debida, y por ende "justa", en el sentido más cumplido de la justicia, la justicia de y en la fraternidad[103].

Lo expuesto hasta aquí nos sirve para formular esta hipótesis de tres planos o dimensiones de la fraternidad. a) La fraternidad como principio moral (metapositivo), operante en el ámbito de la libertad y la conciencia moral personal, y por expansión en el ámbito de la comunidad social, y presidido por la gratuidad, la lógica del don en libertad. b) Como categoría o principio político (la fraternidad institucionalizada políticamente), operante en la comunidad política organizada como paradigma o principio programático de la acción política. c) Como principio jurídico (la fraternidad juridificada, en su caso constitucionalizada), concretado en posiciones jurídicas definidas o generador de ellas a través del ordenamiento jurídico (instituciones, relaciones, derechos y deberes).

Para precisar – desde estas últimas consideraciones – el alcance de la fraternidad quizá resulte oportuno traer a colación el planteamiento de J. Rawls (quien con su procedimentalismo sobre las reglas de la comunidad política, podría considerarse en las antípodas del personalismo comunitario). Para Ralws cada persona, como ciudadano, recibe su identidad de la sociedad en que se halla inmerso, y en la que es un cooperante durante el ciclo completo de su vida y donde sus facultades morales revelan dos capacidades: una que le posibilita entender, aplicar y actuar conforme al sentido equitativo de la justicia que condiciona la cooperación social; otra, para el sentido del bien, como capacidad racional hacia la propia ventaja[104].

Pues bien, en un orden social configurado como cooperativo, como es el del Estado Social, la fraternidad implica que, más allá de la justicia estimada como equilibrio entre cooperación y propia ventaja, los ciudadanos renuncian a la propia ventaja para hacer efectiva la gratuidad, la lógica del don. Pueden hacerlo espontánea y voluntariamente sin estar subordinados a un ordenamiento jurídico heterónomo (por ejemplo, las acciones del voluntariado) o bien en el contexto de una juridificación vinculante de esa lógica del don. Esta juridificación admitirá variantes diversas: unas de mero alcance incentivador (como las que lo hacen para con ese voluntariado) y otras vinculantes en términos jurídicos imperativos (como sucede con el sistema de prestaciones públicas); pero todas ellas expresivas, también en el plano de lo jurídico, de la diferencia existente entre la cultura del tener y la cultura del ser, en la cual «la persona es la relación interhumana regulada por el Derecho que asume como tal el rostro social del hombre» y propone por tanto la cultura del dar[105].

La institucionalización y juridificación de la fraternidad ciertamente habrán de tener lugar a través del consenso social que aboca en su reconocimiento como

103) Como dice F. Torralba, *La Iglesia en la encrucijada*, cit., p. 92, «la lógica del don transforma el concepto de libertad y de justicia. Libertad ya no se concibe como libre albedrío, sino como liberación del ego. Justicia ya no se interpreta como pura equidad, sino como la creación de las condiciones mínimas para ejercer el don».
104) J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996, pp. 48-135.
105) A. Cosseddu, *El horizonte…*, cit., pp. 43-44.

categoría política y como principio jurídico. Pero es lo sucedido históricamente también con la libertad y la igualdad, dos principios que en su momento (en el Antiguo Régimen) pudieron ser considerados ajenos a toda institucionalización, al no ser entonces la libertad extensiva más allá de quienes la tenían reconocida en la sociedad estamental (salvo por don o "merced" del privilegio considerado entonces del todo justo) y ser entonces asimismo la igualdad de suyo inextensiva (salvo por renuncia a las ventajas también consideradas justas dentro del orden que presidía la sociedad).

10. La operatividad de la fraternidad como principio jurídico.

Considerar la fraternidad como principio jurídico supone atribuirle una indudable potencia transformadora de la vida social. De su alcance, concretado en las correspondientes normas jurídicas positivas tenemos ya hoy muestras sobradas. Pensemos en la normativa que regula, por ejemplo, las pensiones no contributivas; las medidas de atención y protección de los discapacitados; la atención a las personas en situación de dependencia; el acceso a los distintos servicios públicos y de interés general (de la asistencia sanitaria a la enseñanza básica y gratuita, o al llamado servicio universal en las telecomunicaciones); las exenciones tributarias al tercer sector; la reinserción social de los penados[106]; y hasta la responsabilidad patrimonial objetiva de la Administración, una responsabilidad – en el Derecho español – sin culpa y basada en la solidaridad, en la que aquélla ciertamente no responde siempre en tanto que autora del daño causado, sino más bien y con carácter general por la lesión producida a los particulares, "los otros", tenga o no culpa la Administración.

Pues bien, un reto de nuestro tiempo podría radicar en la expansión de la fraternidad como principio jurídico, más allá de su evidente impronta en el campo de las prestaciones públicas, tan característico del Estado social, al conjunto del sistema jurídico, en el que podría asumir una reforzada función coordinadora entre la libertad y la igualdad, y para cuya operatividad reseñamos las siguientes propuestas.

Partir del núcleo de la fraternidad (el reconocimiento del otro, de los otros, y el respeto recíproco) como trama para una convivencia pacífica[107], con el reconocimiento del otro, pero no como contraparte, sino como parte de uno mismo en comunidad. Lo que significa pasar de la consideración de la persona como sujeto de derechos y deberes, a la de sujeto de relaciones, es decir, subrayando la alteridad recíproca de la persona (una reciprocidad no bilateral sino abierta a terceros, a los otros, y que ciertamente supera el plano de lo meramente patrimonial).

Centrar la respuesta del Derecho no tanto o no sólo en bienes jurídicos objetivados, sino "en consideración al bien en relación con la persona misma"[108], orientando la justicia hacia el caso concreto y a la persona "hic et nunc".

Adensar, pues, la equidad en la aplicación de las leyes conforme a un "dar a cada uno lo suyo" que integre en ese "lo suyo" lo que la persona es, su situación,

106) A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho…*, cit., p. 42.
107) A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho…*, en *Fraternidad y justicia*, cit., pp. 26-29.
108) A. Cosseddu, *El horizonte del Derecho…*, en *Fraternidad y Justicia*, cit., p. 35.

sí misma[109], y entendiendo que "lo suyo" no son tanto o no son sólo los derechos, deberes y obligaciones derivados de la específica relación jurídica construida técnicamente, sino "lo que le corresponde", atendiendo para ello como parámetros, además de al marco normativo, a las exigencias de la dignidad de la persona y a la propia situación y circunstancias de ésta.

El centro de gravedad del sistema jurídico ha de ser, así, la dignidad de la persona y el reconocimiento de esa dignidad en el otro. De lo que debe derivarse una nueva comprensión de la libertad conjugada con la responsabilidad[110]; una responsabilidad ante el otro, los otros, que yendo más allá del daño causado y para atender a la dignidad del otro, debe atender en especial a su posible condición de vulnerado, excluído o marginado.

Así entendido, el principio de fraternidad debería permitir una nueva lectura de la legalidad y una nueva concepción de las relaciones jurídicas superadora del mero cumplimiento de la norma, para valorar la situación del otro (A. Cosseddu); todo ello en el camino desde la visión individualista y meramente formal del Derecho, a otra basada en una nueva responsabilidad: la de reconocer que el otro es uno mismo[111].

Sobre esta base el principio de fraternidad permitiría inervar el contenido de las normas jurídicas de un renovado sentido dirigido a hacer efectiva la "justicia" de la fraternidad, es decir, que tenga en cuenta la alteridad relacional recíproca de la persona en comunidad, orientando así el desarrollo del ordenamiento jurídico o descubriendo en este mandatos implícitos; nutrir la interpretación de la regla jurídica y de las relaciones jurídicas a partir del criterio de la reciprocidad (no meramente sinalagmática sino material) en dichas relaciones; servir de criterio para discernir la constitucionalidad de las leyes, la legalidad de las normas inferiores o enmarcar la discrecionalidad de los poderes públicos; ser tenido en cuenta particularmente en la función jurisdiccional (incluída la penal, viendo más allá del reo, al ser humano[112]); fundar con carácter general la ponderación de derechos e intereses (en España una reciente decisión cautelar del Tribunal Constitucional ha subordinado el interés general de la economía al derecho a la salud); y, en fin, fundamentar la necesaria garantía de los derechos sociales como criterio para precisar el tipo, cantidad o cualidad de las prestaciones debidas y al acceso a las mismas y, es más, como factor de discernimiento para el desarrollo normativo de las previsiones constitucionales y las decisiones jurisdiccionales en esta materia.

Reparemos en este último sentido en que, según decíamos, en la Constitución española la mayoría de los derechos sociales se reconocen como "principios recto-

109) A. Cosseddu, *El horizonte…*, cit., p. 41.
110) F. Pizzolato, *Del personalismo alla fraternità..*, cit., p. 51-53.
111) A. Cosseddu, *Ripensare la fraternità*, Ponencia presentada en el Seminario internacional sobre *La fraternità come principio relazionale giuridico e politico*, Florencia 11-13 de marzo de 2013.
112) F. Rossi, *Fraternità e riconciliazione nella giurisdizione penale*, Ponencia presentada en el Seminario internacional sobre *La fraternità como principio relazionale giuridico e politico*, Florencia, 11-13 de marzo de 2013, pone como ejemplo, junto al progresivo reconocimiento del carácter rehabilitador de la pena, y como una alternativa a la penalidad de los menores, el procedimiento de reencuentro entre el agente y la víctima puesto en práctica por los tribunales italianos de menores.

res", por tanto derechos de mera configuración legal en cuanto a su contenido y alcance y objeto – frente a los derechos fundamentales – de técnicas de protección jurídica mucho menos garantistas; pero también en que, aun así, su carácter informador de la acción de los poderes públicos y de la decisión judicial (art. 53 CE) y la cláusula de progreso del art. 10 CE abren todo un mundo para la concreción de la fraternidad en este terreno, tomando como piedra de toque a tal fin la dignidad humana, que es el fundamento del orden político y social (art. 10 CE).

Todo ello, en fin, desde la consideración de la justicia – fin del Derecho – como "justicia relacional"[113]. En el sentido (conviene precisarlo, pues de suyo toda justicia atañe a relaciones) de que más allá de la identificación de la justicia con la mera facticidad de la relación cualquiera que sea su contenido axiológico, y toda vez que la justicia es un valor, un deber ser, una guía cuya efectividad ha de constatarse en esa relación, la justicia derivará precisamente de la puesta en conexión de las posiciones jurídicas relacionadas como criterio de lo que deba ser justo.

Conviene reparar en que el Derecho, hecho ciertamente de relaciones, se ha tecnificado en exceso, haciendo así que lo individual prevalezca sobre lo auténticamente "relacional". Sin duda porque la relación jurídica puede haberse construído y concebido preferentemente a partir de la "objetivación" (del crédito o la obligación; de la supremacía o la sujeción; de los bienes o los comportamientos sobre los que recaen derechos) y no, pese a que no hay relación sin sujetos, desde el entendimiento de la propia relación jurídica como una realidad "subjetivada", en donde cuenten la posición y circunstancias personales de los sujetos así como el propio carácter subjetivado de la interacción entre las partes de esa relación, más allá de sus consecuencias objetivas predeterminadas por la institución de que se trate[114] (lo que no excluye que ese necesario realce subjetivo de la relación jurídica no deba contextualizarse dentro del significado propio de la correspondiente institución jurídica: obligacional, real, jurídico-administrativa, etc.[115]).

Una, ahora sí, última consideración. La dimensión relacional de lo justo es – debería ser – sin duda también aplicable al Derecho público. Hoy se entiende éste como "Derecho", norma positiva, ordenamiento (aunque la CE distingue entre "Derecho" y "ley") y como "público" (como lo relativo al "interés general" en abstracto, frecuentemente deducido por lo demás de la presencia más o menos

113) Cfr. A. Marquez Prieto, *Repensar la justicia social,* cit., pp. 32 y ss.

114) A. Cortina, en el prólogo a S. Zamagni, *Por una economía del bien común*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012, p. 10, efectúa en el ámbito de la economía una reflexión pareja. Habiendo propuesto la distinción entre bienes de justicia y bienes de relación, concluye: «Los bienes de justicia pertenecen a esa historia de derechos y deberes que es la de la justicia exigente. Los bienes de gratuidad pertenecen a ese ámbito de la ob-ligación que descubre quien reconoce la ligatio, el vínculo que lo une con la otra persona. Y como las personas que forman parte del universo económico no por eso dejan de ser personas, es la economía la que ha de adaptarse a este ser relacional del hombre, no el hombre el que ha de perder su ser más propio, su ser en relación, en una economía inhumana».

115) Dice en este sentido *Caritas in veritate*, 34: «Hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad».

directa o mediata en la acción o relación de un poder público). Pues bien, la "justicia relacional" en el campo del Derecho público, en concreto el Derecho Administrativo, podría renovar un marco conceptual hoy presidido y definido sólo o preferentemente en los términos esencialmente técnicos de que la acción de la Administración concrete la habilitación legal recibida.

En esa línea de la justicia relacional me parece caminó, por ejemplo, la definición progresiva de los llamados "intereses legítimos", desde su consideración como meras legitimaciones específicas derivadas de la legalidad (en cuanto diferentes de las derivadas de los derechos subjetivos típicos) a la de un auténtico derecho reaccional frente a toda actuación del poder público que incidiera en el ámbito vital de los afectados por dicha actuación. Y en esa misma línea podría discurrir también, por ejemplo, que instituciones como la interdicción de la arbitrariedad, la discrecionalidad o la desviación de poder de los Poderes públicos pudieran interpretarse, más allá del mero criterio del respeto del principio de legalidad y sus implicaciones técnicas (que no admiten resquicio garantista ajeno a la secuencia que va – en fines, medios y ámbito intervenido – de la voluntad del legislador al acto administrativo), inervadas también por el principio de fraternidad-solidaridad.

JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN MORENILLA
Prof. Catedratico de Derecho Administrativo, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga
jmsouviron@uma.es



INTERSTIZI: OSSERVAZIONI CRITICHE SULL'ALTERITÀ IN JACQUES DERRIDA

di
FEDERICO ROVEA

Derrida is certainly one of the most controversial philosophers of the 20th century. His critical vision of western tradition, of what he called "metaphysics of presence", and his deconstruction of every kind of domination and violence greatly influenced contemporary philosophical studies. This article focuses on three aspects of his vision of Otherness: violence, the process of exclusion of difference as a strategy to maintain the stability of the self and identity; the question of language as the fundamental medium to approach the other, a medium which is not neutral and is radically liked to a particular cultural tradition and finally the other as the protagonist of democratic processes. The Other is that subject whose voice is not able to speak in the western philosophical tradition: the philosopher's purpose is to find the moments of this exclusion and work for a new inclusion of difference, as much as it is possible.

Introduzione

Il pensiero di Derrida è guidato – come quello di tanti altri pensatori della tarda modernità o post-modernità – da una fondamentale insoddisfazione di fronte all'evoluzione del pensiero occidentale. La filosofia europea dopo la seconda guerra mondiale si rende consapevole di non avere più slancio di fronte agli orrori della storia di cui anche lei è colpevole e comincia a cercare strade nuove per raggiungere quella sapienza che sembra aver smarrito lungo il cammino: pensiamo alla neoscolastica, alla scuola di Francoforte, alla filosofia analitica, alla fenomenologia, tutti tentativi di rifondare radicalmente il pensare dopo gli orrori prodotti dai conflitti mondiali. Alla base di tante di queste correnti si può leggere lo stesso rifiuto del pensiero che si fa totalizzante, della filosofia sistematica che pretende di spiegare tutto e che, volendo chiudere la complessità del mondo in un'architettura di pensiero, finisce per diventare totalitario. Chi sceglie come rifugio lo storicismo rifiutando la trascendenza, chi guarda alla correttezza formale come baluardo del buon ragionamento, chi ancora riscopre le radici religiose della cultura europea: diverse proposte con l'unico scopo di iniziare una stagione nuova oltre i fallimenti del passato.

Il desiderio che guida Derrida è proprio questo: andare alle radici del pensiero occidentale per criticarlo e renderlo meno totalizzante[1], più permeabile, più democratico, più capace di accoglienza, più ospitale nei confronti delle nuove forme del pensare di un mondo che si fa sempre più globale. Alle fondamenta della sua opera c'è un grande desiderio di giustizia[2] e una volontà profonda di andare a quell'origine del pensiero che sta oltre il pensiero, fuori dal concetto come sua sorgente, verso uno spazio tanto indeterminato quanto necessario. È l'aspirazione a una filosofia che sia capace di non farsi esclusiva ma realmente aperta alle contaminazioni, cosciente della propria radicale situazione e limitatezza.

In questo progetto l'alterità non può che avere un ruolo fondamentale. Rendere il proprio pensiero ospitale significa infatti contemplare nel proprio ragionare l'esistenza di qualcuno di completamente diverso da me, che chiede di potersi esprimere senza venire giudicato dalle mie categorie e dalla mia tradizione, che vuole essere accolto e ospitato dal mio pensiero. Si tratta di trovare il modo di lasciar sussistere un'alterità radicale e di farsi consapevoli della presenza dell'altro nell'io in un infinito gioco di influenze: questo lato del pensiero derridiano è forse uno dei più gravidi di spunti per la riflessione contemporanea.

1) Cfr. J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la géometrie*, Puf, Paris 1962. Trad. *Introduzione all'origine della geometria di Husserl*, C. Di Martino (a cura di), Jaca Book, Milano 1987; Id., *La voix et le phénomène. Introduction au probléme du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967. Trad. *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 2012.

2) Derrida nasce nel 1930 a El-Biar (Algeria) con nazionalità francese e vive in prima persona il lungo cammino della decolonizzazione. Questa esperienza di guerra e soprattutto di perdita dell'identità influenzerà grandemente il suo pensiero rendendolo sensibile alle istanze dei popoli oppressi e in generale alle questioni dell'identità e dell'alterità. Cfr. J. Derrida, *Il Monolinguismo dell'altro* (1996), Raffaello Cortina, Milano 2004.

Lo strumento principe del pensiero derridiano è la ricerca della *différance*: quel movimento che originariamente separa gli opposti del pensiero, non consentendo di poterne eleggere uno ad assiologicamente prioritario. Si tratta anche di uno dei punti più controversi, che nasce da una riflessione sulla natura del linguaggio[3] e che mira alla decostruzione della tradizionale differenza tra significante e significato: in questa prospettiva non esisterebbe più un significato dietro alla parola, ma solo un'infinita catena di rimandi significanti senza un approdo definitivo. Una tale riflessione – che si gioca sul confine tra filosofia, letteratura, linguistica e psicanalisi – ha nettamente separato i commentatori tra entusiasti e detrattori, rendendo complesso un approccio critico e distaccato ai testi. Rimane tuttavia in piedi la sfida lanciata da un pensatore che si è avvicinato con rigore alla tradizione filosofica occidentale alla ricerca di uno spiraglio in cui far entrare l'alterità, che con più o meno successo ha cercato di spingere la ricerca filosofica fino al limite di sé stessa.

Queste sono le provocazioni che un pensatore come Derrida ha da offrirci se sappiamo leggerlo criticamente: guardare il suo pensiero con distanza attenta è l'unico modo di raccogliere la sfida che lancia senza cedere alla tentazione di dissolvere la verità e la realtà in un gioco di rimandi senza uscita, come è stato in effetti fatto da molti di quelli che a lui si sono più o meno ragionevolmente ispirati.

Richiede una lettura attenta, ma quello che rimane in piedi al fuoco del tempo e della riflessione è un invito forte a non considerare mai il proprio pensiero come luogo definitivo della verità, rendendolo costantemente permeabile all'altro.

Le piste di riflessione e di ricerca che da questo pensatore possono partire sono molteplici; qui desideriamo presentare alcuni spunti di Derrida sul tema dell'alterità e sulle prospettive (insieme con le perplessità) che la sua opera lascia.

L'altro come escluso

Derrida considera il pensiero occidentale attraverso l'immagine di un reticolo, i cui nodi sarebbero i concetti fondamentali in coppie oppositive: natura/cultura, spirito/carne, voce/scrittura sarebbero i confini all'interno del quale il nostro pensare sempre si muove e si costituisce, grazie alla convinzione della non implicazione di un termine rispetto al proprio opposto.

Viene però mossa una critica radicale a questo sistema: il pensiero occidentale avrebbe sistematicamente scelto un termine per ogni coppia e lo avrebbe reso prioritario, assiologicamente primo rispetto all'altro, invece escluso dall'economia del discorso e considerato come "scarto". Alcuni esempi di questa violenza del pensiero sono la priorità della voce (più vicina all'anima e dunque al senso) sulla scrittura[4], quella dello spirito sulla carne o ancora quella dell'europeo sul non

3) Cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia* (1967), G. Dalmasso (a cura di), Jaca Book, Milano 1998, ma anche J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), Jaca Book, Milano 2010.

4) «È la tappa della trasparenza. Aristotele può talvolta ometterla senza pericolo. In ogni caso, la voce è nel punto più vicino al significato, sia che si determini in modo rigoroso come senso (pensato o vissuto), o meno precisamente come cosa. Quanto a ciò

europeo. All'interno di queste coppie si troverebbe allora sempre un termine che nella costruzione di discorsi filosofici viene messo da parte per fare spazio al suo opposto[5].

La struttura stessa del pensare si costituirebbe dunque come una continua produzione di opposti in cui l'uno tenta costantemente di imporsi sull'altro che viene invece rimosso: è chiarificatrice a questo riguardo l'influenza della psicanalisi, che con il concetto di rimozione ha indicato proprio una dinamica di questo genere. Derrida si ispira al metodo psicanalitico e traspone il meccanismo della rimozione dalla psiche al pensiero, che proprio come l'anima dell'uomo (in termini freudiani) costituirebbe la propria sicurezza sulla continua esclusione di ciò che turba la sua integrità.

Nel saggio *Cogito e storia della follia* – tuttavia – non si parla tanto di questa critica come di una possibilità di modificare un errore del pensiero, quanto piuttosto di una caratteristica fondamentale e sostanzialmente ineliminabile del nostro pensare.

Analizzando e criticando il ragionamento che porta al *cogito* cartesiano, Derrida arriva ad affermare che l'esclusione non è un incidente di percorso nel cammino del pensiero, ma piuttosto una sua caratteristica fondamentale, che lo denota come radicalmente violento.

Il *cogito* viene infatti letto come il momento puntuale, e nella sua essenza ultima incomunicabile, in cui è presente la piena unità del soggetto: è la pura intuizione della propria esistenza, che appartiene a ogni essere umano, saggio o stolto, folle o razionale, di qualsiasi provenienza. Nel momento in cui si esce dal momento puntuale del *cogito* si è però costretti a utilizzare parole e forme del ragionamento come si è strutturato nella storia occidentale, fatto che secondo Derrida coincide con la prima grande esclusione dal pensiero filosofico: l'esclusione del folle che non essendo in grado di formulare il pensiero in modo compiuto non ha cittadinanza nel discorso.

Si esprime questo passaggio quando Derrida scrive:

> «Per questo, l'atto del Cogito nel momento iperbolico in cui si misura con la follia, o meglio si lascia misurare da essa, questo atto deve essere ripetuto e distinto dal linguaggio o dal sistema deduttivo nel quale Descartes deve inscriverlo dal momento in cui lo propone all'intelligibilità e alla comunicazione, vale a dire nel momento che lo riflette per l'altro, il che significa per sé»[6].

che unirebbe indissolubilmente la voce all'anima od al pensiero del senso significato, o anche alla cosa (che si faccia questo sia secondo il gesto aristotelico che abbiamo appena segnalato, sia secondo il gesto della teologia medievale che determina la res come cosa creata a partire dal suo eidos, dal suo senso pensato nel logos o intelletto infinito di Dio), ogni significante, e anzitutto il significante scritto, sarebbe derivato». J. Derrida, *Della Grammatologia* (1967), cit., p. 30. Un esempio di come Derrida considera il rapporto tra termini (apparentemente) oppositivi.

5) Cfr. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972. Trad. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.

6) J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, p. 75.

L'esclusione del folle coinciderebbe allora con l'avvento del pensiero come discorso razionale, che non può fare a meno di questa esclusione se vuole costituirsi come ragionamento verbalizzato e comunicabile.

Sarebbe allora solo al prezzo di una esclusione dell'altro che può esserci identificazione, linguaggio e storia: la storia è storia di differenza, di allontanamento dell'alterità per potersi costruire un sé stabile e comunicabile. Nell'unità di sé e altro non ci sarebbe possibilità di discorso ma solo di intuizione vuota di contenuti. Lo stesso meccanismo sarebbe in atto ogni volta che il pensiero occidentale esclude le forme del pensiero non europee, quando l'uomo schiaccia la donna per sentirsi padrone o quando un popolo opprime il vicino per dimostrare la propria grandezza.

Quale sarebbe allora il compito del filosofo di fronte a questa realtà?

Essere consapevoli del carattere violento della propria tradizione sarebbe il primo passo. Il pensatore dovrebbe guardare alla realtà dell'esclusione conscio della sua irreversibilità ma pronto a contenerne il più possibile i danni. Cercare gli esclusi del pensiero diventa allora un compito etico e teoretico insieme: si tratta di cercare chi è stato espulso dalla storia del pensiero e mettere in luce il meccanismo che ha portato a tale esclusione per renderla meno totalizzante. Il compito del filosofo assomiglierebbe allora a quello dello psicanalista, che scava nel passato del testo per portare alla luce il rimosso e rendere la sua azione di destabilizzazione del soggetto più manifesta e dunque più controllabile. Nella coscienza che la violenza fa parte del pensiero, ridurla al minimo grazie alla decostruzione dei percorsi che la creano rimane la fondamentale missione del filosofo; missione che non si esaurisce nell'ambito teoretico ma ha profonde ripercussioni etiche e politiche.

Proprio in questo consiste la decostruzione: allargare quelle opposizioni che fanno parte del nostro pensiero e che sembrano insormontabili, per lasciare il giusto spazio a chi nella storia non ha mai avuto possibilità di esprimersi.

Una tale visione del compito filosofico è provocante. Si può dissentire sulla considerazione della violenza come costitutiva del pensiero occidentale – si tratta di un filosofema molto diffuso nella cultura della metà del XX secolo – ma considerare il lavoro del pensiero come attività di scoperta dell'escluso può portare novità alla riflessione. Implica il riscoprire il ruolo della donna, delle forme di pensiero extra-europee e dei popoli oppressi per rivedere la propria identità in direzione di una nuova apertura, di una considerazione del sé più disponibile a riconoscere i propri errori e a farsi cambiare dalla diversità.

L'altro, il linguaggio e l'incontro

> «In greco, nella nostra lingua, in una lingua ricca di tutte le allusioni della sua storia – e già qui si preannuncia il nostro problema – in una lingua che incolpa sé stessa di un potere di seduzione di cui fa continuamente uso, essa ci invita alla dislocazione del logos greco; alla dislocazione della nostra identità e forse dell'identità in generale; ci invita ad abbandonare il luogo greco, e forse il luogo in generale, verso ciò che non è più nemmeno una sorgente o un luogo (troppo favorevole

> agli dei), verso una respirazione, verso una parola profetica già effusa non solo a monte di Platone, non solo a monte dei presocratici ma al di qua di ogni origine greca, verso l'altro del Greco»[7].

Il problema di chi sia l'altro chiama il problema di come parlare dell'altro. Il linguaggio non è solo un mezzo di espressione neutro ma racconta una storia, esprime attraverso le parole tutto il percorso della civiltà che lo usa e ne segna profondamente le strutture del pensiero.

Per l'occidente la storia delle parole parla greco, nella Grecia classica affondano le radici il pensiero e la storia della filosofia, da qui attingono significato i suoi termini. Come possiamo allora pensare di parlare dell'altro, di un altro esterno alla storia greca del nostro pensiero, con la nostra lingua? Non stiamo imponendo all'alterità un significato che non le appartiene imponendole le nostre parole?

La questione del linguaggio si intreccia poi ad una domanda altrettanto pressante: cercare l'incontro con l'alterità al di là della frammentazione nel linguaggio significa cercare una forma di sapienza aurorale, in cui l'unità del sapere precede il suo spargersi in linguaggi e in mondi diversi, una forma sapienziale pre-filosofica. È possibile attingere a questa sapienza o si tratta di un'illusione?

Il terreno per la discussione di questo problema è per Derrida il confronto con il pensiero di Claude Lévi-Strauss[8]. Infatti il filosofo muove all'antropologo la critica di aver cercato di fondare una disciplina che si vuole basata sull'abbandono dell'eurocentrismo (l'antropologia nasce come scoperta distaccata e scientifica delle popolazioni extraeuropee), ma che dimentica la questione del linguaggio. L'attività dell'antropologo, per quanto guidata dalla volontà di rispettare l'alterità che incontra, rimane segnata dal linguaggio che usa e che porta con sé una storia di sopraffazione e violenza nei confronti dell'altro. La lingua che l'antropologo usa per parlare di una certa popolazione è carica della storia dell'occidente e non può che trasferire sull'oggetto del discorso questa tradizione, fatta di colonialismo e di esclusione. In questo senso allora per parlare dell'altro non basta la volontà, diventa necessaria la consapevolezza della storia che si trasmette involontariamente attraverso le parole, storia che non è controllabile dal parlante.

La soluzione[9] che Derrida propone è quella di svuotare il linguaggio della sua carica simbolica e considerarlo unicamente come una serie di "strumenti" – le parole – che "siamo costretti a usare", anche se violenti, perché non ne possediamo altri. La figura che meglio rappresenta questa visione del linguaggio è quella del *bricoleur*, colui che usa gli oggetti che sono a sua disposizione senza investirli di significati, ma li dirige al proprio scopo, l'unico che veramente conta. Il discorso

7) J. Derrida J., *La scrittura e la differenza* (1967), cit., p.104.

8) Cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza* (1967), cit.

9) La questione del linguaggio in Derrida è centrale e non ha una soluzione univoca. Sono sterminati i testi in cui più o meno nello specifico affronta questo tema. Qui si vuole presentare la formulazione che più chiaramente nasce dal probema dell'incontro con l'alterità. Per alcune formulazioni diverse Cfr. J. Derrida - M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma 1997 e J. Derrida, *Posizioni: colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, G. Sertoli (a cura di), Bertani, Verona 1975.

del bricoleur ha il carattere della provvisorietà, non viene investito dalla pretesa assoluta di verità dal momento che non si riconosce alle parole la capacità di rappresentare una realtà (o qualcosa di essa). Il linguaggio si trasforma in un cammino di interpretazioni, di racconti che hanno come punto di riferimento il soggetto parlante e la sua storia nel tentativo di dire qualcosa *dell'incontro* tra lui e l'altro, ma mai avanzano la proposta di dire veramente qualcosa *dell'*altro.

Questa visione del linguaggio – teorizzata già nel 1967 - viene messa in opera da Derrida soprattutto a partire dagli anni '80, quando procede a una radicale decostruzione del linguaggio per tentare di dare vita a uno stile di scrittura nuovo, aperto, ellittico, che risulta perciò oscuro ed è stato per questo motivo aspramente criticato.

L'approccio all'altro attraverso il proprio linguaggio rimane dunque problematico. Sembra che questo tipo di formulazione rinchiuda l'io in un circolo senza uscita: se le parole possono parlare unicamente della mia interpretazione dell'altro, il discorso filosofico si risolve in un solipsismo assoluto. Il desiderio di un incontro puro con l'alterità, rispettoso della sua diversità e umile nella formulazione si abbandonerebbe allora all'impossibilità di parlare veramente dell'altro, per rinchiudersi in un consolante – perché privo della responsabilità dell'affermazione – gioco di interpretazioni. Si tratta – in fondo – della perplessità che la decostruzione ha suscitato e ancora oggi suscita, di portare alla dissoluzione del linguaggio e dunque del pensiero e della verità.

Mi pare tuttavia che sia possibile accettare la sfida dell'altro senza disperdere il senso del discorso, ed è lo stesso Derrida a suggerirlo.

Nel saggio *Violenza e Metafisica* viene affrontato il problema dell'incontro tra l'io e l'altro in una prospettiva che lascia aperta la porta al contatto con la diversità. Rivolgendosi come ad una fonte di ispirazione verso il pensiero di Emmanuel Lévinas, il punto di svolta per provare a pensare l'alterità viene identificato con il momento dell'*incontro*:

> «Non c'è dunque concettualità nell'incontro, quest'ultimo è possibile attraverso l'altro, attraverso l'imprevedibile, 'refrattario alla categoria'. Il concetto presuppone una anticipazione, un orizzonte in cui l'alterità si estingue quando si preannuncia e si lascia prevedere. L' infinitamente altro non si collega ad un concetto, non si pensa a cominciare da un orizzonte che è sempre orizzonte dello stesso, l'unità elementare in cui le apparizioni e le sorprese sono sempre accolte da una comprensione, sono riconosciute. Si deve così pensare contro una evidenza di cui si poteva credere – di cui tuttora non si può non credere – che è qualcosa come l'etere stesso del nostro pensiero e del nostro linguaggio. Il solo tentativo di pensare il contrario, toglie il respiro. E non si tratta solo di pensare il contrario, che ne è ancora complice, bensì di liberare il proprio pensiero e il proprio linguaggio per l'incontro al di là dell'alternativa classica»[10].

10) J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), cit., p.120.

L'incontro con l'altro sarebbe possibile non nel linguaggio ma al di là di esso, in uno spazio fuori dalla concettualità, che sfugge alle categorizzazioni, una forma di incontro semplice perché *non-pensata*. Il problema del linguaggio viene così superato lasciando uno spazio libero dalle costrizioni e dalle violenze del concetto, uno spazio che non può e non deve essere pensato perché pensarlo significherebbe tradurlo in parole riproponendo così il problema della violenza del linguaggio. Si tratta allora di liberare il proprio pensiero e il proprio linguaggio per l'incontro al di là dell'alternativa classica tra l'io e l'altro: usare realmente un incontro di questo tipo come origine di un discorso filosofico resta una sfida ancora da affrontare.

A partire dalla formulazione di Lévinas, Derrida elabora più tardi una visione dell'avvento dell'altro che si nutre della religione ebraica rielaborandola in una nuova prospettiva. L'incontro assume così il carattere del *messianismo*:

> «Si potrà giudicare strano, stranamente familiare e insieme inospitale questa figura dell'ospitalità assoluta, la cui promessa vorremmo affidare a un'esperienza davvero impossibile, così poco sicura nella sua indigenza, a un quasi- "messianismo" così inquieto, fragile e disarmato, a un "messianismo" sempre presupposto, quasi trascendentale, ma anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della khora per un "messianismo" desolante»[11].

Il progetto impossibile di un messianismo assoluto coincide per Derrida con il tentativo di pensare l'incontro con l'altro in maniera assolutamente indeterminata. La provocazione a de-concettualizzare l'incontro si radicalizza così al punto da sfociare in una attesa dell'altro «fragile e disarmata»: non solo occorre non pensare l'incontro, ma occorre "non annunciarlo". L'alterità assoluta si presenterà all'incontro inaspettata, e in tale indeterminatezza deve essere lasciata. Messianismo impossibile perché l'assoluta indeterminatezza si dà solo al di fuori del pensiero, che non può fare altro se non rendersi permeabile e pronto ad uscire da sé.

La figura del Messia permette di dire insieme le istanze dell'attesa fiduciosa, della preparazione personale alla venuta ma anche l'indeterminatezza, il non sapere le condizioni e il tempo della manifestazione. L'annuncio dell'avvento del Messia è un annuncio indefinito, che non dice niente di chi sta per arrivare.

Il compito del pensatore diventa allora piuttosto negativo: l'attesa indeterminata si traduce nell'attività del "fare spazio" nel proprio pensiero per la venuta di un altro che non si sa come, quando e se si presenterà, ma è doveroso preparare le condizioni perché questo possa avvenire. Decostruire le proprie categorie di pensiero si carica allora di una istanza etica, si traduce nell'attività di rendere il proprio pensiero ospitale e pronto ad accogliere piuttosto che a rifiutare giudicando e concettualizzando la venuta dell'altro. Il pensiero è invitato a deporre le armi di fronte alla diversità e a saperla accogliere nel sé: si annida in questa provocazione la sfida a liberarsi dalla paura che l'altro possa compromettere la mia identità per

11) Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 211.

considerarlo piuttosto come l'unico depositario di una spinta realmente innovativa per le mie categorie di pensiero.

Rompere le contrapposizioni tra amico e nemico, servo e padrone, io e altro ha dunque lo scopo di lasciare un'apertura sull'indeterminato: allargare quelle maglie che formano lo spazio del pensiero significa renderle permeabili alle istanze che provengono dal di fuori e che chiedono un luogo in cui potersi esprimere nella propria specificità senza essere fagocitate da un pensiero che le riduca alla totalità di un sé che si pretende assoluto.

Il problema del linguaggio assume in questa prospettiva una portata nuova: non si tratta più di incontrare l'altro attraverso il linguaggio ma di parlare di un incontro che avviene al di là di esso. Allora la decostruzione del linguaggio e l'attenzione ai significati che le parole trasmettono indipendentemente dalla volontà dei parlanti, diventano il modo per rendere comunicabile in modo aperto e non definitivo la dinamicità dell'incontro. Non si rinuncia in questo modo alla verità ma la si inscrive in un contesto più ampio, più dinamico e più rispettoso della diversità.

Il pensiero del messianismo offre spunti interessanti, ma porta con sé la stessa perplessità che accompagna tutto lo sviluppo del pensiero decostruzionista di cui già si è detto: è costantemente alla porta il rischio di solipsismo. Il pensiero del messianismo – e l'attività teoretica ad esso connessa – acquista fondamento solamente in funzione dell'altro che si attende e che si deve poter presentare. In caso contrario, si traduce in una forma di continua messa in discussione del sé che non conosce scopo se non il perpetrare sé stessa. La degenerazione del "fare spazio" nel pensiero si traduce allora in un "disfare" il pensiero perché è andato perduto lo scopo primario: l'altro che arriva.

L'altro come soggetto della democrazia

La visione dell'alterità che abbiamo fin qui descritto ha ripercussioni interessanti anche sul piano politico.

Infatti se parliamo di fare spazio nel pensiero, si apre la domanda se sia possibile fare lo stesso spazio anche nella comunità, nella città, nello spazio pubblico dove l'alterità si può effettivamente presentare.

Nel testo *Politiche dell'amicizia* la questione dell'alterità nell'agire politico è studiata a partire dalla decostruzione dell'opposizione tra amico e nemico. Questi due poli sono per parte del pensiero politico moderno le categorie fondamentali entro le quali si può pensare l'agire comunitario. Rendere questa differenza meno stabile è il compito che il filosofo si propone.

Nell'opera si tratta dell'amicizia sotto diversi punti di vista, ma uno dei più interessanti per la definizione dell'altro è la sospensione del giudizio riguardo all'amico. Sospendere il giudizio significa non categorizzare, non dividere la società tra chi è con me e chi è contro di me ma pensare una democratizzazione radicale dell'azione e del pensiero. In questo modo viene decostruita la struttura stessa del politico, salta la divisione in fazioni e partiti: siamo di nuovo di fronte a un compito inesauribile, che rappresenta più un orizzonte che un vero progetto politico.

Quasi poeticamente Derrida propone l'idea della democrazia a venire attraverso il *forse*:

> «A ogni momento il discorso è sollevato fino al limite, al bordo del silenzio: si trasporta al di là di sé stesso. È trascinato dall'opposizione estrema, anzi dall'alterità, dall'iperbole che lo costringe a un infinito rilancio (più libero della libertà dello spirito libero, miglior democratico della folla di moderni democratici, aristocratico tra tutti i democratici, più futuro e futurista del governo), trascinato dal forse che, a ogni momento decisivo, viene a rendere indecidibile il senso»[12].

"Forse" è la parola che guida la costituzione di una democrazia che si consideri sempre incompleta, che lasci la propria identità aperta verso una nuova definizione, che sappia sopportare la propria incompletezza. L'alterità è ancora una volta la guida di questo cammino verso il futuro.

"Indecidibilità" è un altro concetto indispensabile per capire la posizione derridiana. Il giudizio sull'amico e sul nemico (come in fondo anche quello sul bene e sul male) è costantemente provvisorio, incompleto, e tale deve rimanere se vuole restare permeabile alle eventuali istanze di un altro che chiede di poter partecipare alla vita della comunità. Questo è ciò che l'autore chiama "una infinita iperbole democratica".

La questione dell'esclusione tiene costantemente attiva la domanda: "a quale prezzo?". Quando una teoria o un discorso ma anche una visione politica si presentano come autosufficienti e onnicomprensive si deve risvegliare il dubbio che qualcuno sia stato schiacciato per permettere tale stabilità. Una istanza non considerata o un gruppo sociale oppresso potrebbero facilmente essere il sostegno di un pensiero totalizzante. La ricerca costante degli oppressi (nel pensiero come nella pratica) è destabilizzante ma innovativa, obbliga a cambiare punto di vista e a far emergere nuove soluzioni. Forse è complicato farlo diventare il fondamento del compito filosofico, ma si tratta di un pungolo estremamente utile alla ricerca e alla vita.

Anche quella della non-neutralità del linguaggio è una realtà da non nascondere. Ogni discorso filosofico fa i conti con la lingua, con la sua storia come serbatoio dei significati. Parlare non è solo comunicare qualcosa nel qui ed ora ma è anche trasmettere una storia e contribuire ad essa. Perciò l'invito derridiano ad avere attenzione per la visione del mondo che i linguaggi trasmettono è anche un richiamo al proprio essere situato in una cultura, in uno spazio e in un territorio; al proprio essere umano con tutto ciò che esso implica, e a non tralasciarlo quando si vuole fare un discorso che ha come scopo la verità. A parlare non è mai un soggetto vuoto e universale ma una persona con la sua tradizione, la sua cultura e – soprattutto – le sue parole.

La sfida è trovare il modo di incontrare veramente la diversità dal proprio punto di vista, nella coscienza che non è che uno tra i tanti ma sapendo fare spazio nella propria visione del mondo per qualcuno che non la pensa come me. Provare a sospendere il pensiero può essere una strada percorribile, per ricostruirlo a partire dall'incontro.

12) J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 57.

Infine, la partecipazione politica. L'agire democratico è sempre più multiculturale, e necessita di un pensare sempre più inclusivo e capace di aprire le porte della città all'altro che chiede di entrarvi. Di nuovo, l'invito è ad essere capaci di lasciare il giusto spazio perché le istanze altre possano essere ascoltate in campo politico[13].

Tre proposte, tre sfide per il pensiero che vuole confrontarsi seriamente con la diversità, con rigore e reale apertura. Le soluzioni che Derrida propone sono criticabili e provvisorie, ma evidenziano delle questioni importanti per il pensiero che vuole accettare la sfida del mondo multiculturale.

FEDERICO ROVEA
Laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli studi di Torino (2013)
Laureando in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", specializzazione ontologia trinitaria, presso l'Istituto Universitario Sophia
ico.rovea@gmail.com

13) Cfr. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994. Trad. *Forza di Legge: il fondamento mistico dell'autorità*, F. Garritano (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 2003.

MASSIMO IL CONFESSORE

Per una dinamica dell'immagine divina nell'uomo *



The interaction between God's and man's action is a privileged main line to tackle the issue of the divine image in Maximus the Confessor's theology. Such a thought proves to be relevant when placed on the background of the Maximian finalism which characterizes his understanding of divinization.
Such is the purpose of this study: to show the originality of the Maximian understanding of the image of God as the divine intention to divinize man in the Son in whose image the Father created him.

di
ELIE AYROULET

* Il presente contributo è la traduzione ampiamente rivista di un articolo pubblicato originariamente in francese e dal titolo: *Maxime le Confesseur, pour une dynamique de l'image* dans *L'homme, image de Dieu, chez les Pères Grecs*, «Revue de Connaissance des Pères de l'Eglise», n° 130, juin 2013, pp. 52-59.

L'interazione tra l'agire di Dio e quello dell'uomo è una via privilegiata per confrontarsi con la questione dell'immagine divina nella teologia di Massimo il Confessore (580-662). Una riflessione tale si rivela particolarmente pertinente se la inquadriamo nel contesto del finalismo massimiano che caratterizza la sua comprensione della divinizzazione. Tale è l'oggetto di questo studio che svilupperemo in tre momenti.

Anzitutto, sottolineeremo la dimensione dinamica della natura umana che, per Massimo, si manifesta mediante la nozione di immagine divina nell'uomo.

Poi, illustreremo come, per il Confessore, l'immagine di Dio non dipende solo dall'ordine di una natura in movimento verso il fine per il quale è stata creata, ma anche dall'ordine della grazia, cioè dell'agire di Dio. Esamineremo in particolare il compito capitale della nozione di *energeia* (ἐνέργεια).

Infine, porteremo la nostra attenzione al concetto di *hexis* (ἕξις), che Massimo mette in relazione col dinamismo dell'immagine divina e la nozione di somiglianza. Sottolineeremo come l'*hexis* appare essenziale nella teologia del Confessore per articolare agire di Dio e dell'uomo all'interno del processo di divinizzazione.

1. Richiami sul dinamismo della natura umana espresso nella nozione di immagine di Dio

Nella *lettera* 1 di Massimo il Confessore, leggiamo:

> «Non lasciamo la nostra anima ritenuta da un attaccamento irrazionale a quello che per natura nasce e scompare; quest'*anima*, che è *l'immagine naturale del suo Creatore* (τὴν τὸν Ποιητὴν ἑαυτῆς φυσικῶς εἰκονίζουσαν ψυχήν); che, una volta nata, non conosce mai limiti al suo essere, essendo stata *ordinata a cercare Dio* senza tregua attraverso ogni cosa e a *tendere verso di lui*.»[1]

Il fatto che l'anima sia "immagine naturale del suo Creatore" è legato qui con la non-limitazione del suo essere e col suo tendere intrinseco verso Dio. L'immagine divina nell'uomo appare così come l'espressione del movimento del suo essere. Invitando a non abbandonare la nostra anima, immagine naturale del Creatore, ritenuta da un atteggiamento irrazionale (διά ἀλογίστου), Massimo presenta lo sviluppo dell'essere dell'anima umana e di conseguenza quello dell'immagine di Dio in essa, come conforme al *logos* (la ragione di essere) della sua natura. Dunque, la concezione massimiana dell'immagine divina si sviluppa nel contesto di una comprensione dinamica della potenza naturale scritta in ogni essere umano, che lo muove verso la finalità in vista della quale è stato creato. Questo dinamismo si fonda sull'identificazione dell'immagine di Dio nell'uomo col *logos* di quest'ultimo, il quale è nell'uomo allo stesso tempo dall'origine della sua essenza, del suo fine e della sua potenzialità verso questo fine secondo il disegno benevolo di Dio.

1) *Ep*. 1 (PG 91, 337B).

In questa prospettiva l'immagine divina può essere concepita come la traccia di questo dinamismo interno alla natura umana dal suo inizio fino alla sua fine:

> «Portando all'essere l'essenza dotata di ragione e di intelligenza, Dio, nella sua estrema bontà, le ha comunicato quattro delle proprietà divine mediante le quali mantiene, conserva e salva gli esseri: l'essere, l'essere-sempre, la bontà e la sapienza. Ha concesso le prime due alla natura nella sua essenza. E ha concesso le altre due – la bontà e la sapienza – alla capacità di pensare, affinché quello che Lui stesso è per essenza (κατ᾽ οὐσίαν) la creatura lo diventi per partecipazione, ciò per cui si dice che la creatura è stata fatta a immagine e a somiglianza (κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ) di Dio.»[2]

In questo brano, conviene sottolineare il legame tra immagine e somiglianza divina e il movimento del diventare ontologico delle creature. Del resto, Massimo prosegue così:

> «[La creatura è nata,] *secondo l'immagine* (κατ᾽εἰκόνα), in quanto essendo un essere, è immagine dell'essere, e in quanto essendo un essere-sempre, è una immagine dell'essere-sempre: sebbene non sia senza inizio, è senza fine. È *secondo la somiglianza* (καθ᾽ ὁμοίωσιν) perché è buona, della bontà stessa di Colui che è buono, ed è sapiente della sapienza stessa di Colui che è saggio. Ella è per grazia quello che [Dio] è per natura. Così, ogni natura dotata di ragione è secondo l'immagine di Dio (κατ᾽ εἰκόνα μὲν πᾶσα φύσις λογική ἐστι τοῦ Θεοῦ). Ma, secondo la sua somiglianza, (καθ᾽ ὁμοίωσιν), solo sono i buoni e i saggi.»[3]

Massimo, dunque, pone chiaramente l'immagine divina nel movimento del divenire dell'uomo, che lo trascina dall'"essere" (τὸ εἶναι) verso l'"essere-sempre" (τὸ ἀεὶ εἶναι) tramite lo stato "etico" che Massimo chiama peraltro l'"essere-bene" (τὸ εὖ εἶναι)[4]. Per il Confessore, l'immagine divina nell'uomo si dispiega dunque sullo sfondo della struttura ternaria dell'essere creato che rivela in se stesso la traccia di una finalità ontologica particolare.

Osserviamo che Massimo collega implicitamente lo stato dell'"essere-bene", con le caratteristiche di "bontà" e di "saggezza" che gli sono relative, non secondo l'"immagine" ma secondo la "somiglianza". Una tale associazione manifesta che la somiglianza qualifica lo sviluppo dell'immagine divina nell'uomo in funzione

2) *Car*. III, 25 (ed. Ceresa Gastaldo, p. 154).
3) *Ibid.*
4) Cfr. *Amb. Io.* 65 (PG 91, 1392A) dove Massimo precisa, a proposito del logos completo di tutta la genesi degli esseri razionali, che conviene distinguere il *logos* dell'essere, quello dell'essere-bene e quello dell'essere-sempre. Sottolinea anche che il *logos* dell'essere è dato agli esseri secondo l'essenza (κατ᾽οὐσίαν), colui dell'essere-bene, secondo la libera scelta (κατὰ προαίρεσιν), nella misura in cui questi esseri stessi si muovono secondo loro stessi e quello dell'essere-sempre secondo la grazia (κατὰ χάριν).

della libera collaborazione di quest'ultimo al proprio movimento verso il suo perfetto compimento in Dio.

1.1. *ἐνέργεια divina attualizzazione delle potenze della natura dell'essere creato*

Questo dinamismo, proprio alla natura creata dell'uomo in vista di Dio, non significa che Massimo considera la natura umana come autonoma. Infatti, per il Confessore, diversamente che per Aristotele[5], il movimento naturale dell'uomo, cioè secondo il *logos* della sua natura, richiede la partecipazione a Dio. Questa partecipazione è legata alla nozione di *logos* che Massimo concepisce sempre nel contesto della teoria dei *logoi* come un atto del *Logos* divino[6].

A questo punto interviene il concetto di ἐνέργεια. Massimo intende, infatti, il rapporto dinamico che collega ogni *logos* dell'essere creato con il Logos divino come risultato di una operazione (ἐνέργεια)[7] divina incessante in favore di lui:

> «A rigor di termini, ogni operazione divina (πᾶσα θεία ἐνέργεια) significa specificamente che Dio si trova, in ragione di questa operazione, indivisibilmente tutto intero in ciascuna cosa conforme a un *logos*, quale che sia.»[8]

In un brano della seconda Quaestio ad Th*alassium*[9], Massimo presenta l'ἐνέργεια divina come quello che concede alle potenze presenti negli esseri di attualizzarsi spingendo continuamente questi ultimi verso un "più" sempre ancora da realizzare:

> «Dio avendo in una volta sola compiuto le prime ragioni (πρώτους λόγους) e le essenze generali degli esseri venuti all'esistenza, come Lui solo lo sa, opera ancora [riguardo agli esseri], non solo per la conservazione del loro essere, ma anche per lo sviluppo e la costituzione delle parti che sono in essi in potenza (ἐν αὐτοῖς δυνάμει) secondo una attualizzazione (κατ᾽ ἐνέργειαν).»[10]

5) P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Le Cerf, Paris 2003, pp. 60-61.
6) Teoria ereditata per grande parte dalla dottrina stoica (cfr. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, pp. 163-172).
7) Si pone qui il problema della traduzione del termine ἐνέργεια in Massimo il Confessore. Come principio di traduzione si tende a rendere una parola della lingua originaria attraverso lo stesso termine nella lingua di destinazione. Ma questo non è sempre applicabile nel caso di Massimo, e ancora meno in riferimento a certi concetti. Infatti, si deve talvolta tradurre uno stesso termine greco con parole diverse. Questo vale anche in riferimento aἐνέργεια. L'oriente privilegia la traduzione "energia". Ma si può anche tradurre con "operazione", "attività", "attualizzazione", senza pertanto fare di Massimo soltanto un ripetitore di Aristotele.
8) *Amb. Io.* 22 (PG 91, 1257A-B).
9) *Thal*. 2 (CCSG, 7, 51, 7-30).
10) Ritroviamo qui la coppia aristotelica δύναμις (potenza) - ἐνέργεια (atto). È in particolare nel libro Θ della *Metafisica* che Aristotele usa la parola ἐνέργεια per indicare il

Più avanti, Massimo sottolinea che lo scopo della divinizzazione di ogni cosa per mezzo della loro ricapitolazione nel *Logos* divino, il quale orienta la creazione da sempre, si realizza in un modo individuale e progressivo dall'*operazione* (ἐνέργεια) *divina* della grazia in ciascuno, in corrispondenza con la sua specifica ragione di essere (λόγος)[11]. Alla fine, ogni individuo raggiungerà lo scopo cui mira questa ἐνέργεια, cioè la divinizzazione universale degli esseri.

Tenendo conto che, per Massimo, il *logos* di un essere è la sua essenza *secondo l'immagine*[12], si deduce che l'immagine divina nell'uomo necessita l'operazione (ἐνέργεια) della grazia divina per attualizzarsi. Da una parte, l'immagine si sviluppa e si compie come immagine solo per mezzo dell'azione della grazia. D'altra parte, il fine verso il quale essa tende si manifesta al tempo stesso come accessibile all'uomo in quanto scritta in lui, ma anche come "meta-fisica", "sopra-naturale", in quanto si identifica con Dio stesso[13].

Di conseguenza, la prospettiva finale applicata da Massimo all'immagine di Dio nell'uomo per mezzo della divinizzazione e della ricapitolazione di ogni cosa nel *Logos-Immagine* conduce necessariamente a pensare l'immagine come luogo di relazione tra immanente e trascendente, tra visibile e in-visibile, tra naturale e sopra-naturale.

Per Massimo, i due campi della "natura" e del "sopra-naturale" non sono eterogenei, ma aperti l'uno all'altro[14]. Questo è un principio peculiare della sua teologia, osservato pure a proposito del νοῦς umano, considerato come luogo dell'immagine divina. Infatti, Massimo presenta il νοῦς al tempo stesso come luogo di apertura della natura umana alla grazia divina e come luogo di appropriazione personale di quest'ultima[15]. Ponendo l'immagine di Dio nel νοῦς, trova un punto antropologico di referenza per collegare, senza violentarli, i campi della natura e della grazia.

Infatti, è per raggiungere la finalità "sopra-naturale" della sua divinizzazione che l'immagine di Dio nell'uomo si attualizza per mezzo dell'azione gratuita della potenza divina (τῆς θείας δυνάμεως). Il fatto che Massimo considera il νοῦς come la cosa che orienta l'uomo tutt'intero verso la finalità della sua divinizzazione in

movimento costituito dalla coppia fondamentale δύναμις-ἐνέργεια (*Met*. Θ, 6, 1048a 30-35). Per Aristotele, è precisamente il fenomeno del "movimento" (κίνησις) che distingue l'"essere in atto" dall'"essere in potenza" (*Met*. Θ, 3, 1047a 32-1047b 2).

11) Cfr. *Amb. Io.* 22 (PG 91, 1257A-B).

12) Cfr. T*h. Pol.* 1, Scholie 2 (PG 91, 37B).

13) Cfr. *Ep*. 31 (PG 91, 624D-625B); *Qu. D.* 107 (CCSG, 10, 80, 9-14); *Thal.* 22 (CCSG, 7, 141, 74-77); *Thal*. 59 (CCSG, 22, 53, 130-141). Questa doppia concezione del "fine" della natura umana in Massimo è specificamente messa in rilievo da P.G. Renczes in *Agir de Dieu*, pp. 158-160.

14) Cfr. P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, p. 160: «[…] è sicuro che, sul piano dell'ontologia, non può esserci nella concezione massimiana una differenza reale tra la filosofia e la teologia, né separazione tra la natura e il "sopra-naturale" degli uomini». Per argomentare, P.G. Renczes cita H.-U. von Balthasar che afferma: «Per Massimo, non c'è una teoria esclusivamente naturale-filosofica, al contrario tutta la visione essenziale si apre a una visione della realtà storico-sopranaturale» (H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, p. 121).

15) *Thal*. 65 (PG 90, 741A-B). Cfr. anche *Ep*. 6 (PG 91 429B).

Cristo per mezzo dell'operazione della grazia divina (ἐνέργεια) e dell'uso della ragione (λόγος) conferma questa dimensione teleologica dell'immagine divina.

Riassumendo, possiamo dire che l'immagine di Dio nell'uomo rientra nel campo di una potenzialità (δύναμις) presente nella natura umana, che si attualizza per raggiungere la finalità sopra-naturale della sua divinizzazione per mezzo dell'azione gratuita della potenza divina (τῆς θείας δυνάμεως). Messa così in relazione con la grazia, l'immagine divina appare non solo come ciò che è stato dato all'inizio, ma come l'espressione della finalità della natura umana che si compie. Questa finalità, come osserveremo, è la divinizzazione per mezzo della grazia che ognuno accoglie in un modo unico e personale.

Così, lo sviluppo dell'immagine divina nell'uomo in vista della divinizzazione non solo procede dall'operazione specifica della natura umana. Non conduce a qualcosa di già determinato e presente nella natura a mo' di potenzialità, come si trova nel contesto del finalismo aristotelico[16].

2. La nozione di ἕξις per articolare agire di Dio e dell'uomo nel processo di divinizzazione

Nella linea dell'originalità del finalismo massimiano rispetto a quello di Aristotele e in relazione con la nozione di immagine divina nell'uomo, conviene soffermarsi sul concetto di ἕξις, che si può tradurre da Massimo con la parola "disposizione" o *habitus*[17].

2.1. *Sintesi sullo statuto dell'ἕξις da Massimo il Confessore*

È P.G. Renczes che ha avuto il merito di mettere in rilievo l'importanza che Massimo concede alla nozione di ἕξις nella sua dottrina della divinizzazione[18]. In Aristotele, che funzionava piuttosto per via alternativa, la nozione di ἕξις a confronto con quella di ἐνέργεια si situava piuttosto lato sul versante della δύναμις, con la quale condivideva la necessità di essere attualizzata. Invece, in Massimo, il suo statuto è più autonomo. Esso tiene in conto in un modo maggiormente equilibrato dei due poli estremi della serie ternaria: δύναμις-ἕξις-ἐνέργεια, altra triade massimiana, sull'orizzonte della quale possiamo anche interpretare l'immagine di Dio nell'uomo.

P.G. Renczes spiega così questa triade: in Massimo, «nella misura in cui la δύναμις, prima di realizzarsi mediante l'ἐνέργεια, assume una "qualifica" esplicitamente distinta da quest'ultima, essa è posta come capace di divenire portatrice di una specificità, e cessa di essere semplicemente il potenziale di un'attualizzazione»; peraltro, «l'ἐνέργεια non è più soltanto la manifestazione di un obietti-

16) Cfr. *Th. pol.* 1 (PG 91, 33C).
17) Cfr. P.G. Renczes, *"Nous avons vu la raison donc le but dans lequel Dieu s'est fait homme, plein de grâce et de vérité". Un finalisme analogique comme spécificité de l'anthropologie théologique de Maxime le Confesseur*, dans *CPE* 97 (2005), p. 29.
18) P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, pp. 267-313.

vo potenzialmente presente nella δύναμις, ma un'attualizzazione caratterizzata dall'ἐνέργεια che aggiunge una certa proprietà a questa attualizzazione»[19].

Il posto che Massimo concede alla ἕξις gli permette di articolare agire di Dio e dell'uomo nelle loro specificità rispettive all'interno del processo di divinizzazione. Come dice P.G. Renczes, la parola ἕξις rimanda alla «presenza della grazia in noi, in quanto capacità di ricevere i doni (ἕξεις) dello Spirito Santo, che formano a loro volta delle ἕξεις in noi, disposizioni atte a condurre a compimento, in modo dinamico e crescente, la nostra comunione con Dio»[20]. Da una parte, la ἕξις in quanto *habitus recettivo*[21] della grazia è un dono di Dio. D'altra parte, questa ἕξις della grazia non è estranea alla nostra natura poiché corrisponde a un nuovo modo (τρόπος) di attualizzazione della nostra ragione di essere, dell'orientamento fondamentale della nostra natura (λόγος)[22]. Così, la ἕξις esprime la realizzazione del diventare dell'uomo nel campo etico dell'"essere-bene" che lo porta dall'"essere" all'"essere-sempre-bene".

2.2. *ἕξις e vocazione dell'immagine da compiersi in modo personale*

È nel corso di questa tappa intermedia che per l'immagine di Dio nell'uomo è possibile far crescere la propria somiglianza con l'Archetipo, il *Logos-Immagine*, per raggiungere la perfezione della somiglianza:

> «È proprio per questo che egli ci ha creati, perché siamo simili a Lui secondo la divinizzazione data dalla grazia, in vista della quale è stata posta la costituzione e la permanenza degli esseri, la creazione e la genesi di quelli che prima non erano.»[23]

Sottolineiamo che Massimo sembra mettere in rapporto la nozione di "somiglianza" più con la persona, con l'"ipostasi", per riprendere il suo vocabolario, che con la natura umana. Il testo che segue, estratto dagli *Opuscula theologica et polemica*, lo conferma:

> «Persona, cioè ipostasi; natura, cioè essenza. L'essenza, secondo l'immagine, è il *logos*. La vita secondo la somiglianza è l'ipostasi; a partire da queste due si compie la virtù. Si dice che l'ipostasi della sapienza è la virtù; l'essenza della virtù è la sapienza. Per questo, una certa spiegazione della sapienza è il modo (τρόπος) dell'agire dei contemplativi; base della virtù è il *logos* della contemplazione di quelli che sono attivi.

19) P.G. Renczes, *Agir de Dieu*, pp. 171-173. In materia di traduzione, precisiamo ancora qui che scegliere per la traduzione di ἕξις con *habitus* non significa che si applica al testo di Massimo una griglia di lettura che condurrebbe a disgiungere grazia creata e grazia increata. Ci sembra, più semplicemente, che in qualche caso il termine *habitus* renda meglio il concetto di ἕξις nel senso di disposizione abituale e stabile.
20) *Ibid*. Cfr. *Thal*. 29 (CCSG, 7, 211, 15-21).
21) L'espressione è di P.G. Renczes: *Agir de Dieu*, p. 332.
22) *Ibid*., p. 334.
23) *Ep*. 43 (PG 91, 640A-C).

> Il carattere infallibile delle due è l'intenzione indefettibile verso ciò che è veramente.»[24]

In questo brano, Massimo interpreta le nozioni di immagine e di somiglianza secondo le diadi che usa spesso nelle sue opere: *logos-tropos* e *essenza-ipostasi*. L'immagine è relativa alla natura, all'essenza, al *logos*. La somiglianza, dal lato suo, è relativa a l'*ipostasi*, alla vita, la quale non designa nel contesto la vita biologica, ma il modo (τρόπος) di vita o l'esistenza nella sua forma concreta che le conferisce la persona[25].

L'immagine fa parte della costituzione naturale dell'uomo in quanto data dal Creatore. Essa non suppone alcun intervento dell'uomo. Tuttavia, è solo al termine del processo di crescita della somiglianza che l'uomo, immagine di Dio, avrà raggiunto il suo paradigma, il Verbo di Dio, in una piena partecipazione, senza confusione, alla sua essenza divina che condivide con il Padre e lo Spirito Santo, ma anche in una piena comunione personale di volontà con lui:

> «Il riposo in perpetuo movimento è il godimento continuo e ininterrotto dell'oggetto desiderato. Il godimento continuo e ininterrotto costituisce la partecipazione alle realtà sopranaturali; la partecipazione alle realtà sopranaturali è la somiglianza dei partecipanti rispetto a ciò che è partecipato (ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις). La somiglianza dei partecipanti a ciò che è partecipato è l'identità possibile secondo l'operazione (κατ᾽ἐνέργειαν) per mezzo della similitudine dei partecipanti con ciò che è partecipato. L'identità possibile secondo l'operazione realizzata dalla similitudine dei partecipanti con quello che è partecipato è la divinizzazione di quelli che ne sono degni.»[26]

Abbiamo dunque la conferma che, per Massimo, la somiglianza qualifica l'immagine in cammino verso la sua pienezza di immagine, specificamente nel suo rapporto con la persona umana. Così, la somiglianza appare insieme come vocazione e come risposta. Essa rappresenta, per l'immagine, la chiamata a compiersi in modo personale in ogni uomo sempre di più come immagine, cosa che non è possibile se non mediante la libera cooperazione personale di ogni essere umano in risposta a questa chiamata.

2.3. *Prossimità delle nozioni di ἕξις e di ὁμοίωσις (somiglianza)*

Di conseguenza, la nozione di somiglianza si trova vicina al concetto di ἕξις analizzato precedentemente. Conviene insistere sul fatto che per Massimo la somiglianza non è solo il risultato dello sforzo umano. Massimo non è pelagiano. In

24) *Th. pol.* 1, Scholie 2 (PG 91, 37B-C).
25) Cfr. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Le Cerf, Paris 1996, p. 156.
26) *Thal*. 59 (CCSG, 22, 53, 130-141). Cfr. anche *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1340A); *Myst*. 5 (PG 91, 677B); Ep. 2 (PG 91, 401B).

Car. III, 25, è attento a precisare che se l'uomo è immagine di Dio nella sua propria natura, è solo per mezzo della grazia che gli diventa simile[27].

Tuttavia, riferirsi così alla grazia divina non deve condurre a concepire le qualità della somiglianza come aggiunte alla natura! Qui, la messa in rapporto con la nozione di ἕξις è fondamentale. È lo sviluppo delle ἕξεις delle virtù che concede all'uomo di diventare sempre più simile a Dio. Massimo si inserisce nella tradizione secondo la quale la vita secondo le virtù, legata alla pratica dei comandamenti, concede all'uomo di diventare simile a Dio. Troviamo questa affermazione nella *Quaestio ad Thalassium* 53:

> «Forse uno di quelli che amano molto la bellezza, perché se ne fa un punto d'onore, dirà: la gloria è la suprema bellezza secondo l'immagine (τὸ ἀκρότατον κατ᾽εἰκόνα κάλλος); l'onore, l'esatta imitazione secondo la somiglianza (τὸ καθ᾽ὁμοίωσιν ἀπαράλλακτον μίμημα). Infatti, l'uno è prodotto dalla vera contemplazione (θεωρία) delle ragioni spirituali, l'altro, dalla pratica (πρᾶξις) esatta e senza errore dei comandamenti.»[28]

In questo brano, mentre l'immagine è messa in relazione con la ἕξις della contemplazione, la somiglianza si trova associata alla ἕξις della pratica delle virtù tramite l'obbedienza ai comandamenti divini. Le ἕξεις pratiche riguardano la vita in questo mondo e possono essere considerate come i mezzi della nostra assimilazione a Dio. Questo conferma il rapporto fatto da Massimo tra la parola "somiglianza" e il campo etico dove interviene la libertà umana.

***

Al termine di questo studio, appare che l'originalità di Massimo nel suo considerare l'uomo a immagine e somiglianza di Dio si trova nella sottomissione di queste due nozioni alla dimensione superiore della grazia della "divinizzazione". Quest'ultima dinamizza il contenuto di senso dell'immagine e della somiglianza, collocandole all'interno dei tre momenti del movimento dell'essere creato.

Per quanto concerne l'immagine divina, abbiamo visto che Massimo la inquadra all'interno del movimento stesso del diventare dell'uomo, che lo spinge dall'"essere" (τὸ εἶναι) verso l'"essere-sempre" (τὸ ἀεὶ εἶναι) passando per l'"essere-bene" (τὸ εὖ εἶναι). Massimo la considera data all'uomo come traccia in lui dell'intenzionalità divina a divinizzarlo nel Figlio Unigenito, a immagine del quale è stato creato. In tal senso, l'immagine si riporta non solo all'origine della creazione e al termine dell'escatologia, ma anche al momento transitorio del movimento dell'essere creato tra la sua origine naturale e il suo compimento sopran-

27) **Car**. III, 25 (ed. M. Ceresa Gastaldo, p. 154). Brano citato p. 2.
28) *Thal*. 53 (CCSG, 7, 435, 91-95). Cfr. anche *Myst*. 5 (PG 91, 680A); *Ep*. 1 (PG 91, 365C, 380A); *Amb. Io.* 10/20 (PG 91,1140B); 10/51 (PG 91, 1205A).

naturale. Essa appare così come qualcosa da far crescere in collaborazione con l'operazione della grazia della divinizzazione.

Da parte sua, la somiglianza non è pure ontologicamente diversa, anche se Massimo la distingue dall'immagine. Non può essere ridotta alla sola operazione della grazia increata, allo stesso modo che l'immagine non è qualcosa dell'ordine della sola natura creata. Dal punto di vista dell'εἶναι, la somiglianza esprime la chiamata per l'immagine a compiersi; dal punto di vista dell'εὖ εἶναι, manifesta il grado di compimento del diventare dell'immagine divina nell'uomo in vista del suo pieno compimento in Cristo; dal punto di vista dell'ἀεὶ εἶναι, essa è l'espressione in ognuno dell'adeguazione analogica dell'immagine divina con il suo archetipo, Cristo, sola Immagine perfetta del Dio invisibile (*Col* 1, 15).

Integrando la dimensione finale della grazia della divinizzazione, Massimo dinamizza l'immagine divina nell'uomo. Così, Massimo preserva dalla tentazione di cristallizzare l'immagine di Dio nell'uomo. Riportando l'essere dell'uomo a una relazione analogica finalizzata tra quello che viene dall'ordine della natura creata e quello che viene dal sopranaturale increato, ci preserva anche dal rischio di considerare il processo di divinizzazione come tensione verso una immagine persa, un ritorno *in pristinum* che, in un certo modo, fallire porrebbe in scacco la capacità infinita della grazia divina.

ELIE AYROULET (FSJ)
Maître de conférences, enseignant-chercheur, Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon.
eayroulet@univ-catholyon.fr

UMILTÀ E STUPORE: LA VITA TRINITARIA IN AGOSTINO D'IPPONA E CHIARA LUBICH



"What is the sense of being?" This, in a few words, is man's most fundamental question. This study intends to investigate this issue from a particular perspective, emerging from texts of Augustine of Hippo and Chiara Lubich. Both find the sense of being in "trinitarian" intersubjectivity. How this is to be understood can best be clarified by examining two basic keywords in both Augustine's and Chiara Lubich's life and works: humility and wonder.

di
MICHEL BRONZWAER

È dell'uomo di tutti i tempi la domanda, oggi particolarmente urgente e segnata spesso di angoscia, del senso dell'essere. Questo studio la vuole approfondire sotto una particolare prospettiva: quella della intersoggettività *trinitaria* così come emerge da testi di Agostino d'Ippona e di Chiara Lubich. Parole chiave per l'accesso al luogo dell'intersoggettività, dove Agostino e Chiara trovano la piena realizzazione della persona e del creato, risultano essere 'umiltà' e 'stupore', due concetti che illuminano la continua circolarità di vita e pensiero dei due autori, di pratica e luce, di *experientia fidei* e *intelligentia fidei*, dell'aprirsi (ecco l'umiltà) e ricevere (ecco lo stupore).

La realtà dell'intersoggettività compresa alla luce della vita trinitaria, realtà inesauribile come – e magari più – quella della *intra*soggettività, risulta essere ancora poco esplorata. Davanti alle sfide di un mondo sempre più globalizzato, tecnicizzato e aperto ormai a infinite possibilità di scelta per il futuro umano, la relazionalità trinitaria urgentemente reclama di essere conosciuta e indagata fino in fondo, perché porta in sé – come un luogo sicuro – la condizione per una comprensione del Reale, unico e plurimo allo stesso tempo, che proprio per questo si svela in continua meraviglia. Riscontreremo in Agostino d'Ippona (354-430), oltre alla meraviglia, addirittura il timore (che lo fermerà) davanti all'orizzonte che gli si apre quando medita sull'intersoggettività in cui scopre l'impronta della Trinità nel creato. È un orizzonte che solo nei tempi moderni viene esplorato e che ha trovato in modo particolare in Chiara Lubich (1920-2008) un sublime presagio mistico e concreto, speculativo e vitale, in una parola: *teor-etico*.

In Agostino vediamo l'incessante ricerca del senso dell'essere, della verità, dell'ordine dell'universo, del rapporto tra il bene e il male… Egli cerca ma non trova, finché si abbandona e si sottomette umilmente a un'autorità fuori di lui. Accetta le Sacre Scritture e la Tradizione della Chiesa e scopre, come vedremo, il senso dell'essere nell'amore fraterno in Dio.

In Chiara[1] riscontriamo un'altrettanto appassionata ricerca della verità, ma un percorso diverso. Sempre figlia devota della Chiesa, lei cerca la verità fin dai primi momenti in Gesù, unico Maestro, che ha detto di sé d'essere la Verità. Trova il senso della vita nel sapersi amata da Dio e nel rispondere a quest'amore, amando il fratello, vivendo l'amore reciproco, sperimentando l'unità con i fratelli. Da lì si mette in moto una spirale circolare: amando vede, vedendo ama di più, e ancora scopre cose nuove e si meraviglia di fronte alle cose che trova trasformate attorno a sé.

In dialogo con Agostino

Iniziamo il percorso dell'intersoggettività con alcuni testi di Agostino. Prima di tutto ci soffermiamo su tre momenti fondamentali, descritti nelle *Confessioni*, che conducono Agostino alla piena adesione e all'intelligenza della fede cristiana.

1) Mi conformo alla prassi comune di nominare Chiara Lubich, anche in scritti formali e in ambiente scientifico, col nome di Chiara.

Il primo episodio, narrato nel Libro VII (10, 16), riporta come Dio gli "grida da lontano" le parole dell'Esodo 3,14: «Io sono Colui che sono». Agostino si rende conto che non è per le sue facoltà che arriva a vedere ciò che vede. È Dio che lo innalza. «E quando ti conobbi per la prima volta[2], tu mi sollevasti, perché potessi vedere che è, ciò che mi facevi capace di vedere[3], e (perché vedessi) che io non ero ancora colui che era in grado di vedere». Parla di una luce: «Vidi al di sopra di quello che era l'occhio stesso della mia anima, sopra la mia intelligenza, una Luce immutabile». Agostino a questo punto, con stupore, esclama: «O Verità eterna, vero amore e cara eternità». Egli, tremando «di amore e terrore», scopre che la verità si manifesta non dal basso verso l'alto, ma, dicendo se stessa, scende dall'alto. Dio si abbassa per sollevare l'uomo a Sé. L'Assoluto si mette in relazione con il finito. È nello stesso Libro (VII, 18, 24) che Agostino descrive poi come gli manchi ancora l'umiltà per comprendere a fondo Cristo, «quella divinità fattasi debole». Questa comprensione avviene in un secondo momento di stupore e terrore, che egli racconta nel Libro VIII (12, 29-30). È il famoso episodio nel giardino a Milano. Sente il grido di un fanciullo: «prendi e leggi» e lo interpreta «come un ordine divino». Apre a caso il libro dell'apostolo Paolo e legge: «Non nelle gozzoviglie e nelle ubriachezze, non nelle alcove e nelle impudicizie, non nella discordia e nell'invidia, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo, e non assecondate la carne nelle sue passioni» (Rom 13, 13-14). Agostino, di colpo, comprende che Dio gli dice che è Cristo la veste di cui deve vestirsi. «Tutte le tenebre del dubbio si dissiparono», dice. Ha intuito che 'l'io sono' dell'Esodo è quello medesimo che è diventato carne in Gesù.

Nel Libro IX (10, 23), infine, viene descritto il *kairós* di una illuminazione folgorante che avviene nel rapporto tra Agostino e la madre Monica a Ostia nell'anno 387, quando stanno appoggiati a una finestra e, «con molta dolcezza», indagano «in presenza della Verità» sulla vita eterna dei santi[4]. Nel dialogo ("*inter nos*"), a cospetto della Verità ("*apud praesentem veritatem, quod tu es*"[5]), Agostino 'vede' la realtà tutta, coglie l'essere. È significativo che ciò avviene nel luogo dell'intersoggettività, nella comunione *agapica* – e dunque nella *koinonia* della Chiesa. Però questo «attingere la Sapienza», come lo chiama lui, dura solo un attimo. L'*experientia fidei* è ancora fragile. Non è ancora esperienza continua. Non è ancora dimora stabile, in cui tutto l'umano viene assunto.

Nel percorso spirituale-intellettuale di Agostino, che si staglia in modo sintomatico da questi tre momenti riportati, si possono veder rispecchiate in certo modo le tre grandi tappe dell'economia della salvezza: il Dio d'Israele che si manifesta ed entra in rapporto con il suo popolo, che si fa carne in Cristo e che, nella comunione dello Spirito, resta presente nella sua Chiesa.

2) Il riferimento alla "prima volta" evidenzia che, per Agostino, si è trattato di «un evento preciso, di un esperienza vissuta», come rileva P. Coda in *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, p. 30, nota 20.

3) Traduzione di P. Coda, che precisa il carattere forte dell'affermazione di Agostino, che «vuole sottolineare che Dio 'lo solleva' a vedere che Egli è – in senso ontologico forte – proprio quell'Essere che Agostino può così vedere». *Ibid*. p. 31, nota 21.

4) In latino: «*quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum*».

5) Un riferimento chiaro al: "Ego sum […] Veritas" in Gv 14, 6.

Luigi Alici nella sua *Introduzione* alla *Città di Dio* di Agostino ricorda l'osservazione dello storico Peter Brown che Agostino non era mai solo nei momenti decisivi della sua esistenza.[6] Rammenta «l'incontro con il vescovo Ambrogio e la Chiesa milanese, la lettura dei libri dei 'platonici' e delle lettere di san Paolo, la presenza vigile e secreta della madre Monica e quella costante ed affettuosa di un gruppo di fedelissimi». Riferendosi a questo gruppo Alici allude all'esperienza fatta da Agostino a Cassiciacum, nei pressi di Milano, nell'autunno e nell'inverno del 386. Infatti, avvenuto l'incontro con Cristo, Agostino decide di rinunciare alle sue ambizioni terrene e di ritirarsi assieme ad alcuni amici e parenti[7] per qualche tempo in un posto tranquillo, per dedicarsi allo studio e alla meditazione. Qui avvengono le conversazioni che hanno trovato la loro espressione in tre scritti: *Contra Academicos*, *De vita beata*, *De ordine*. Il dialogare di Agostino con i suoi amici e allievi a Cassiciaco rievoca la famosa affermazione di Platone nella *Lettera settima* sulla vita in comunanza che sprigiona luce che poi si alimenta da sé[8], e al 'confilosofare' di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*[9]. Però c'è una differenza fondamentale: in Agostino si è svegliata la coscienza di un Dio *personale* che è entrato nella *storia*, alleandosi con gli uomini, chiamando ogni singolo uomo in una storia personale. In quella villa di campagna, in quel clima di pace, di convivialità fraterna, di stupore per le nuove scoperte che si susseguono nella sua anima apertasi all'operare di Dio, emerge un nuovo modo di pensare che è anche contemplare: «si apre un nuovo stile 'filosofico' cristiano, dove non c'è separazione tra pensiero filosofico e pensiero teologico, perché la Verità e la Sapienza sono quelle rivelate personalmente da Dio nel suo Verbo, nella misura in cui si vive, si pensa e si comunica all'interno della dimensione 'pneumatico-relazionale', insegnataci da questo»[10].

6) L. Alici, *Introduzione*, alla *Città di Dio* di Agostino, Bompiani, Milano 2001. Alici riporta pure l'affermazione di Agostino stesso nella *Città di Dio* XIX, 8: «Che cosa può consolarci in questa società umana, piena di errori e di tribolazioni, se non una fede autentica ed un amore scambievole fra veri e buoni amici?».

7) Sono presenti la madre Monica, il fratello Navigio, il figlio Adeodato, i cugini Lartidiano e Rustico, l'amico Alipio e i discepoli Trigezio e Licenzio. Hanno trovato alloggio nella villa dell'amico Verecondo, nell'attuale Cassago Brianza, nelle Prealpi milanesi.

8) Platone nella *Lettera settima* parla della 'vita in comunanza', di 'affinità alle cose giuste e belle', di 'dispute benevole' e 'discussioni fatte senza ostilità' per far 'brillare l'intuizione e l'intellezione di ciascuno'; tanto che non possono neanche essere scritte le intuizioni acquisite così. Scrive: «Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima». [341 c-d]

9) Aristotele nel Libro IX, 12 della sua *Etica* esamina fenomenologicamente l'amicizia (*filía*), che per lui è *koinonia* (essere in comune) e ci vede l'esperienza antropologica più alta e piena: «Come ci si comporta verso di sè, così verso l'amico. La coscienza della propria esistenza è desiderabile e di conseguenza anche quella dell'amico. Questo accade nel vivere insieme! Alcuni fanno ginnastica insieme, o cacciano insieme, o [...] fanno filosofia insieme [*syn-filosofein*]». Sarà Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, a utilizzare la nozione aristotelica di *filía* per esprimere la relazione agapica tra Dio e l'uomo.

10) Cosí Maria Benedetta Curi, dottoranda all'Istituto Universitario Sophia, nella sua lezione tenuta all'Istituto Universitario di Sophia, dicembre 2013, sull'esercizio del filosofare di Agostino nei dialoghi di Cassiciaco.

Dal primo momento dopo la sua piena adesione al cristianesimo si rivela in Agostino una sensibilità eccezionale alla dinamica intersoggettiva. La troviamo descritta dettagliatamente e con grande sincerità quando nel *De ordine* parla del rapporto con i suoi allievi, segnato di rispetto e amore reciproco. Se uno di loro arriva a formulare con grande puntualità una profonda verità, Agostino esclama:

> «Quante grandezze, dissi, quante meraviglie Dio mi manifesta per vostro mezzo! […] Esprimete infatti certi pensieri ed io non saprei proprio come possiate esprimerli senza intuizione né come possiate averne intuizione, tanto sono veri e sublimi».

Qui Agostino dichiara che è "per mezzo vostro" che egli stesso coglie tante "grandezze" e "meraviglie", manifestate però non dagli uomini, ma da Dio. Da una dinamica ancora incompresa da Agostino nascono, sorprendentemente, dei pensieri "veri e sublimi", cioè non solo non erronei, ma di altissimo valore, anche se di persone non preparate. Nel dialogo sincero e rispettoso l'allievo porta il suo contributo e diventa *partner* alla pari del maestro. Agostino non si mette in posizione di maestro intoccabile. Fa domande, ascolta, apprezza e corregge le risposte e riconosce quelle intuizioni a cui egli non era giunto. Il suo è un atteggiamento di umiltà da cui nasce lo stupore per le meraviglie di Dio.

Sempre nel *De ordine* Agostino racconta pure di una rivalità tra i due allievi:

> «Si stavano comportando come fanciulli, o meglio, ed è vergognoso, come quasi tutti gli uomini. Sembrava che si discutesse per vanagloria. Rimproverai Licenzio con aspre parole per la sua disposizione d'animo ed egli arrossì, ma mi accorsi che Trigezio sogghignava soddisfatto del suo disagio. Mi rivolsi ad entrambi: "Così vi comportate? Poco fa volevate innalzarvi a Dio e alla verità. Ne è questo il modo? Oh! se poteste vedere, a quali condizioni di pericolo siamo soggetti. Infelici, non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?"».

In Agostino si acuisce l'importanza del rapporto giusto per poter accedere alla sapienza di Dio. Qui rischia di frantumarsi il clima necessario a ciò. Ed egli non lo può sopportare. È in gioco troppo. La severità del maestro è quella di uno che ha coscienza del *locus*, che deve custodire. Per lui, ormai, è chiaro: *di Dio* non si può parlare se non *in Dio*. E in Dio si è quando si è nell'amore fraterno, il che richiede la massima umiltà.

Nelle prime pagine del *De Trinitate* (I, 3, 5) riscontriamo da subito lo stesso richiamo al dialogo rispettoso e sincero, alla carità e alla rettitudine al cospetto di Dio:

> «Chi pertanto legge queste pagine, se partecipa pienamente alle mie convinzioni mi segua; se condivide i miei dubbi, cerchi con me; se si riconosce in errore, ritorni a me; se trova che sbaglio io, mi richiami. Così ci incammineremo insieme [*simul*] sulla via della carità [*via caritatis*] in cerca di colui del quale è detto: "Cercate sempre il suo volto"».

Agostino propone per la contemplazione e la teologia trinitaria la *via caritatis*. E «non solo perché suscitata dall'amore di Dio, ma anche perché necessariamente da farsi *simul* – insieme e con unità d'intenti»[11].

Nel percorso che intraprende nel *De Trinitate* egli porta il lettore alla comprensione di Gesù come Mediatore che ci introduce nella comunione con Dio e tra di noi. In Cristo, Figlio eterno del Padre nella Trinità e Verbo incarnato tra gli uomini, la creazione e la salvezza, perciò, si leggono in chiave trinitaria. Nel Libro V Agostino introduce il concetto di Dio come *essenza* – pienezza e inesauribilità dell'essere – ma poi fa la straordinaria scoperta della *relazione*: Dio non è solo essere-in-Sé e per-Sé, ma è donandosi. Nella *relazione* l'Ipponate trova la chiave per esprimere il paradosso del Dio Uno e Trino[12]. Ciò a cui i greci non potevano arrivare, Agostino, per la luce della Rivelazione, lo dischiude: l'unità nella diversità. Nella luce biblica si può capire l'alterità e la relazione dei molti in Uno: il *sono con te* dell'Esodo, il *pros* nel Prologo di Giovanni («il Logos era presso / verso Dio») portano a tutta un'altra concezione della categoria aristotelica della relazione, che per lo Stagirita era l'accidente più debole. Per Agostino la *relazione* acquista lo stesso valore della *sostanza*.

Successivamente il Dottore d'Ippona giunge al tema dello Spirito Santo e della *comunione*. In pagine bellissime egli illustra la realtà del Padre e del Figlio come 'principio' dello Spirito Santo e lo Spirito Santo come dono anche prima di essere donato. Lo Spirito Santo è colui per mezzo del quale i due sono uno essendo distinti. E Agostino intuisce cosa questa dinamica vuol dire per noi:

> «Questo ci viene ordinato di imitare per mezzo della grazia, sia verso Dio sia verso noi stessi; da questi due precetti dipendono tutta la Legge e i Profeti. […] Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa esso sia, oppure è la comunione stessa consustanziale e coeterna; se questa si può chiamare convenientemente 'amicizia', la si chiami pure così, ma in modo più consono si chiama 'carità'; e anche questa è sostanza, poiché Dio è sostanza e Dio è carità, come è stato scritto»[13].

Lo Spirito Santo, lo intuisce e lo afferma il Dottore della carità, è il luogo della comunione in Dio, ma pure il luogo di mediazione tra Dio che si rivela in Cristo e l'uomo, e luogo della *koinonia* tra gli uomini.

Nel Libro VIII Agostino spiega che per amare Dio che è carità – quindi per amare la carità – abbiamo bisogno dell'oggetto/soggetto amato: amiamo la carità "amante qualcosa", così come la parola ha significato in sé solo quando indica qualcosa fuori di sé. L'amore implica una reale alterità. «Che ama dunque la carità

11) P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, cit., p. 43.
12) «Non c'è ancora – così P. Coda –, al momento del suo scrivere, una precisazione chiara e condivisa delle categorie di pensiero utili per esprimere questa verità luminosa ma paradossale, definita dai Concilii di Nicea I e di Costantinopoli I»: P. Coda, *Visio trinitatis. Il 'De Trinitate' di Agostino tra desiderio e interruzione*, in «Sophia» IV (2012-1), p. 19.
13) *De Trinitate* VI, 5, 7 (traduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, p. 389).

se non ciò che amiamo con la carità? Ora questo, partendo da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello»[14].

Giunto qui, il Dottore d'Ippona esprime con straordinaria efficacia, raramente messa in rilievo, che l'amore fraterno – "quello che ci fa amare vicendevolmente"[15] – non solo viene da Dio, ma è Dio stesso: *non solus ex Deo sed etiam Deus*. E da ciò conclude che i due precetti del duplice comandamento dell'amore «non possono esistere l'uno senza l'altro»[16].

Come mai il Padre della Chiesa può affermare che l'amore reciproco è Dio? È perché ha intuito chi è lo Spirito Santo: è Dio in quanto lega. In questa logica si capisce la sua premura intransigente per il clima 'soprannaturale' tra i suoi, cioè non intaccato da invidia, superbia, passioni. Solo nella carità vissuta in Cristo nello Spirito, solo essendo investiti dallo Spirito che ci riporta in Cristo, possiamo dire che l'amore tra noi è Dio.

Nel Libro VIII Agostino arriva a una concettualizzazione di ciò che ha scoperto. Dalla fenomenologia è giunto all'ontologia. Troviamo qui, infatti, la sua famosa frase: «L'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso»[17].

Ecco il fondamento trascendente dell'intersoggettività: la Trinità stessa, in cui tutti e Tre sono Carità, ognuno in modo diverso: uno l'Amante, l'altro l'Amato e il terzo l'Amore.

In dialogo con Chiara Lubich

Dal quarto secolo passiamo al ventesimo. Dopo la scoperta magistrale dell'interiorità da parte di Agostino, la storia della spiritualità e del pensiero in generale prende una strada, ricca e fruttuosa, che, a partire dalla *intra*soggettività, porta a grandissime acquisizioni spirituali e intellettuali. Restano però al margine gli approfondimenti specifici dell'*inter*soggettività. Nel '900 – secolo di esperienze drammatiche a livello mondiale – lo *Zeitgeist* ha prodotto delle condizioni favorevoli per una penetrazione del dogma trinitario a livello antropologico e culturale a partire dalla *reciprocità*. Si possono cogliere dei segni di questa apertura in vari ambiti: filosofico (si pensi a Edith Stein), ecclesiologico (si pensi alla maturazione del pensiero teologico che trova una sua formulazione nel Concilio Vaticano II), e nell'ambito spirituale – ove riscontriamo un segno di straordinaria pregnanza in Chiara Lubich. Mistica, ma radicata profondamente nel concreto dell'*hic et nunc*, ella ha proposto, vivendola collettivamente, una strada di spiccata intersoggettività. Quattro anni dopo la Seconda Guerra mondiale e dodici anni prima del Concilio Vaticano II Chiara, scoprendo che Dio non vuole solo abitare nel "castello inte-

14) *De Trinitate* VIII, 8, 12.
15) In latino si legge: «*nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem*», che si potrebbe anche tradurre: «l'amore fraterno è ciò attraverso cui ci amiamo vicendevolmente», essendo *qua* ablativo, oppure: «difatti è amore fraterno quello con cui ci amiamo gli uni gli altri» (traduzione G. Reale).
16) *De Trinitate* VIII, 8, 12.
17) *De Trinitate* VIII, 10, 14.

riore" dell'anima del singolo ma *tra* le anime, propone di «guardare tutti i fiori»[18], di guardare non solo a Dio in sé ma a Dio nell'altro, perché *in* tutti e *tra* tutti abita la Trinità. Quello che Chiara, sulla base dell'esperienza d'unità vissuta con le sue compagne nella città di Trento dal 1943 e dell'evento illuminativo vissuto sui monti trentini nell'anno 1949, propone, ha – sia per la prassi che per l'intelligenza della vita spirituale – la valenza di un cambio di paradigma[19]: dall'ammirare "un solo fiore" all'ammirare Dio "in tutti i fiori". Dalla cella interiore al Cielo negli altri.[20] Dal "tendere alla perfezione" personale al gioire del Dio nel fratello. Dal "silenzio" alla "comunicazione". Dallo "sfuggire la creatura", al raccoglierla "nel proprio Cielo" e trovare la Trinità "in corpi umani". Dall'essere "soli" all'essere "uno". Dal cercare Dio in sé al "perdere Dio in sé per il Dio presente o nascituro nel fratello." Dalla "aridità" al "gaudio pieno". È un cambio di prospettiva radicale, avvenuto in una giovane donna cattolica, poco più che ventenne, formata cristianamente sì, ma in un'epoca preconciliare e in un ambito, quello trentino, piuttosto tradizionale.

Nell'estate del '49 Chiara e le sue compagne si erano recate sui monti del Trentino. Avvenne lì, dopo sei anni di intensa vita evangelica, durante la quale si erano già delineati i punti principali della nuova spiritualità, un susseguirsi di illuminazioni[21], che Chiara definirà "il Paradiso del '49", nato da un profondissimo incontro d'anima con Foco, Igino Giordani, insigne scrittore, studioso del cristianesimo, politico di grande statura morale[22], a cui Chiara propose un "patto d'unità". Racconta Chiara:

18) Titolo di uno scritto di Chiara Lubich del '49, pubblicato in *La dottrina spirituale*, a cura di Michel Vandeleene, Mondadori, Milano 2001, pp. 75-77. Una prima pubblicazione del testo si trova in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2), 104, pp. 133-135. Recentemente è stato pubblicato il libro *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2014, nella collana *Studi della Scuola Abbà*. Contiene riflessioni di vari autori e riporta una versione dello scritto di Chiara un po' più estesa, in quanto comprende una paginetta in più che precede il testo pubblicato prima.

19) Lo dice l'autrice stessa, nella pagina precedente dello scritto, che la luce che aveva ricevuto, da lei chiamata anche 'Ideale', «dà sviluppo ulteriore, perfeziona, completa la teologia e con essa l'ascetica, la mistica». Chiara riporta l'immagine di un «albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli» al quale «il nostro Ideale dà una nuova fioritura», ricoprendolo «d'un nuovissimo manto di fiori». *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, cit., p. 9.

20) Suggestivo il riferimento di Chiara alle immagini della *cella* e del *mio Cielo*. Lei non sente di parlare della cella nell'anima del fratello. La prospettiva nuova che apre, di guardare la dimora di Dio nel fratello, non troverebbe adeguata espressione nell'immagine della "cella", posto buio, di separazione, di mortificazione; mentre l'immagine di "Cielo" evoca la luce, la comunione, la gioia.

21) La pubblicazione *Paradiso '49*, che riporta un discorso di Chiara fatto a Oberiberg (Svizzera) il 30 giugno 1961, in «Nuova Umanità» XXX (2008/3) 177, pp. 285-296, spiega in nota redazionale (p. 288): «Usando il linguaggio teologico classico, Chiara accenna ai modi nei quali Dio può rivelarsi nell'esperienza mistica: o con 'visioni' sopranaturali che comportano un'immagine interiore (visioni immaginarie), o con visioni interiori senza nessuna immagine (visioni 'intellettuali')».

22) Cfr. per una introduzione alla sua figura T. Sorgi, *Giordani. Segno di tempi nuovi*, Città Nuova, Roma 1994.

> «Al mattino, alla S. Comunione, avremmo ambedue pregato Gesù Eucaristia che, sul *nostro nulla*, patteggiasse unità.
> E lo facemmo con fede piena e con amore.
> Mentre Foco era andato poi in visita ai Padri del Convento attiguo alla chiesa, io mi portai davanti al SS. Sacramento per pregare Gesù. Ma qui mi fu impossibile. Non riuscivo a pronunciare la parola: Gesù, perché sarebbe stato invocare Qualcuno che avvertivo immedesimato con me, Colui che io in quel momento ero.
> Ebbi l'impressione di trovarmi in cima ad un'altissima montagna, come fosse la più alta possibile, terminante in punta, in punta di spillo: *una* quindi ed alta, ma *non amore* (e di qui il mio istantaneo tormento) tanto da sembrarmi che anche *esser dio, ma non trino*, sarebbe stato un inferno.
> E in quell'istante mi fiorì sulle labbra la Parola "Padre" e ritrovai la comunione in mezzo allo stupore ed alla gioia»[23].

Quando poco dopo Chiara, seduta su una panchina, si incontra di nuovo con Igino Giordani, la prima domanda che gli fa è: «Sai dove siamo?». È un'espressione tanto significativa, perché evidenzia l'intenzione di Chiara di raccogliere l'altro nella dimora in cui si trova lei, nel suo Cielo[24]. Tra l'altro, questo riferimento al 'dove' può illuminare anche il famoso sogno di Monica, descritto da Agostino nelle *Confessioni*, in cui un giovane chiede alla madre, «ritta sopra un regolo di legno», perché versasse tante lacrime per il figlio allontanato dalla fede: non vedeva che là dov'era lei era anche lui? Monica racconta il sogno al figlio, il quale dice di non disperare perché un giorno sarà come lui. La madre però, «subito, senza un attimo di esitazione, esclamò: 'No, non mi fu detto: là dov'è lui sarai anche te, ma: là dove sei tu sarà anche lui'»[25].

Torniamo a Chiara. Se già nel 1948, nello scritto *Erano i tempi di guerra*[26], Chiara invita ad «amarsi per amare Dio», a «consumarsi in uno», affinché Gesù possa «trascinare tutti quelli che amava nella com-Unità dei Tre», e intuisce che sta lì «la soluzione di ogni problema individuale e sociale», nell'anno successivo, dopo le forti illuminazioni nella valle di Primiero, riesce ad afferrare questa verità con forza intellettuale ancora maggiore: «se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica

23) C. Lubich, *Paradiso '49*, in «Nuova Umanità» XXX (2008/3) 177, pp. 285-296.
24) Scrive al riguardo Fabio Ciardi: «Lei 'sa' dove si trova – nel seno del Padre –, Giordani non sa! [...] La fondatrice del Movimento non soltanto è consapevole dell'evento mistico che le sta accadendo; ella rende consapevole anche l'altro (Giordani) di quanto il patto ha operato. "Sai dove siamo?" è una modalità espressiva per svelare la realtà del mistero vissuta in maniera consapevole. A Igino Giordani lei svela non soltanto quello che ella è nella realtà mistica, ma anche l'essere dell'altro e quello che egli sta vivendo con lei». F. Ciardi, *Sai dove siamo? Nel seno del Padre*, in «Unità e Carismi», 2007/1.
25) *Confessioni* III, 11, 19 e 20. Il sogno poi si avvererà dopo l'episodio del «prendi e leggi» nel giardino milanese, quando Agostino «stando ritto ormai su quel regolo della fede» abbraccia Cristo (cfr. *Confessioni*, VIII, 12, 30).
26) Pubblicato nella rivista «Fides» 1948/10. Tratto da: www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/914-erano-i-tempi-di-guerra.html, consultato il 14 giugno 2014.

Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo» e ove «il Padre è radice al Figlio; il Figlio è seme ai fratelli»[27]. È quest'esperienza del '49 che dà a Chiara, oltre le parole, anche il coraggio di esprimere – prima nella storia – i concetti del passaggio dalla spiritualità classica millenaria ad una 'spiritualità collettiva' nuovissima[28].

Un'idea che emerge luminosa nello scritto *Guardare tutti i fiori* è quella del «trasferirsi nel fratello», e di «raccoglierlo nel proprio Cielo». Richiama l'attenzione su due aspetti. Primo: il «raccogliere l'altro nel proprio Cielo» e, insieme, il «raccogliere sé nel Cielo dell'altro», esprime un necessario atteggiamento personale ed una necessaria dinamica reciproca in cui sia l'io che l'altro veniamo *elevati*. Richiede nel vissuto concreto un'attenzione al 'soprannaturale' e un'abdicazione alle cose che potrebbero «tirare giù», magari dando spazio a motivi di interesse proprio. Solo «cercando le cose di lassù»[29] ci potrà essere quest'elevazione a un "luogo" che fa esclamare «Sai dove siamo!» Ciò fa ricordare la dinamica che abbiamo riscontrato tra Agostino e i suoi due allievi a Cassiciacum, quando il maestro si rattrista perché i due giovani danno peso ai propri interessi e litigano e quando egli esclama:«Non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?».

Secondo aspetto: per Chiara la perfezione non sta primariamente nell'unione con Dio presente nel proprio cuore – «Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamato a vivere, tendenzialmente egoistico»[30] – ma nel trasferimento nel Dio nel fratello. La perfezione è «amare Dio in Dio», che comporta anche il perdere Dio in sé. Chiara, dunque, richiama a un trascendersi radicale, fino al perdere anche la propria anima, inteso come perdere le ispirazioni più sublimi del momento e il colloquio interiore con Dio. «L'anima, quando tutto il giorno volentieri ha perso il Dio in sé per trasferirsi nel Dio nel fratello […], ritornata su se stessa o meglio sul Dio in sé […] ritroverà la carezza dello Spirito […] e gaudio pieno»[31].

«Il ciclo è completo», scrive allora Chiara, cioè: per amare Dio, lo cerco nel fratello, perdendolo in me, ma facendo questo per amore di Dio e in Dio, lo ritrovo in me, perché Egli è Amore. Il ciclo, dunque, si potrebbe schematizzare: *da*

27) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori,* in *La dottrina spirituale*, cit., p. 77.
28) In un discorso a Milano, il 9 marzo 1995, in occasione del conferimento a lei del Premio UELCI *Autore dell'Anno*, Chiara ricorda che ci sono state nel passato esperienze che si avvicinavano alla 'spiritualità d'unità', «soprattutto sorte da chi metteva l'amore a base della vita spirituale», e ricorda Basilio, «per il quale il primo comandamento riguardante l'amore di Dio e il secondo riguardante l'amore del prossimo erano posti a base della vita della sua spiritualità», e «soprattutto sant'Agostino, per il quale l'amore reciproco e l'unità avevano il supremo valore». Ma, afferma, «quel 'di più' che il Movimento ci dà con la spiritualità collettiva è la visione e la prassi di una comunione, di una vita ecclesiale, 'a Corpo mistico', nella quale vi è la reciprocità del dono personale e la dimensione del diventare 'uno'». In C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2011, pp. 70-71.
29) «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo [...] Pensate alle cose di lassù e non a quelle della terra» (Col, 3, 1-2).
30) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 75. G. M. Zanghì spiega che l'aggettivo "egoistico" da Chiara è inteso nel senso dell'individualità vista come chiusa negatività. Cfr. G. M. Zanghì, *Leggendo un carisma, Chiara Lubich e la Cultura*, Citta Nuova, Roma 2013, p. 136.
31) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.

Dio (in me) *a* Dio (nell'altro) *in* Dio (tra noi). Chiedendo di perdere Dio per Dio, Chiara propone una *radicalità nuova* rispetto alle vie spirituali classiche (come pure rispetto a certe forme di spiritualità attuali[32]). E lo può fare perché ha intuito – altra grande novità della sua spiritualità – nel mistero di Gesù Abbandonato la chiave dell'unità nella diversità: «saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli […] lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato»[33]. Per Chiara, come scrive al riguardo Piero Coda, Gesù Abbandonato «non è soltanto il modello che bisogna seguire, ma la 'via vivente' (cfr. Eb 10, 20) che occorre percorrere: vivere di Lui per vivere come Lui, perché cioè Lui viva in noi. E perché l'amore di Dio, così, passi attraverso di noi»[34].

In un altro scritto, che risale nella sua forma olografica all'anno 1950[35], Chiara, senza essere esperta del pensiero trinitario di Agostino, come lui, giunge a una intelligenza della Trinità a partire da una fenomenologia nata dall'esperienza di rapporti intersoggettivi vissuti 'agapicamente'.

Ma se per Agostino si possono individuare, sulla base della sua opera autobiografica delle *Confessioni*, alcuni brevi momenti chiave, come l'esperienza mistica vissuta con la madre a Ostia, per Chiara e le sue compagne costatiamo una duplice estensione, una nel tempo e una nello spazio: l'esperienza trentina non si ferma a un attimo, si allarga nel tempo solidificandosi, come si estende nello spazio coinvolgendo sempre più persone. Infatti sentiamo dire dalla bocca di Chiara in questo scritto la stupenda frase «la Vita Trinitaria scorre in noi liberamente e noi, amando gli altri come Egli ci ha amato, li facciamo partecipi di questo tesoro, della Vita divina».

Innanzi tutto si evidenzia che l'essere uniti – esperienza che ci fa sentire «liberi, uno, pieno di luce», tanto che «torrenti d'acqua viva sgorgano dal nostro seno» – non avviene semplicemente mettendosi insieme «per scopi anche belli». Chiara porta l'esempio dell'amicizia (esempio che si riscontra anche in Agostino[36]). Scrive: «Se io mi unisco con un amico in nome dell'amicizia, Gesù non è fra noi». La presenza di Gesù in mezzo presuppone delle condizioni ben precise. Chiara ne accenna almeno tre:

- occorre essere uniti *per Lui*, e cioè: per adempiere la sua volontà;
- occorre inoltre essere uniti *in Lui,* che è nel suo amore amandoci come Egli ci ha amato;

32) Cfr. J. Morán, *'Trasferirsi nel fratello',* in *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, pp. 39-51. Secondo il teologo spagnolo il trascendersi post-umanista e lo ex-sistere esistenzialista, diversamente dal 'trasferirsi' chiariano, non necessariamente superano «il varco dell'ipseità, del sé, neanche nel contesto dell'intersoggettività» (p. 46, nota 22).
33) *Ibid*.
34) P. Coda, *Trinità e antropologia. Appunti per una fenomenologia teologica*, discorso tenuto ad O'Higgins in Argentina nel seminario del CELAM sull'ontologia trinitaria, settembre 2013 (pubblicato nel presente numero della rivista «Sophia», p. 16).
35) Scritto di Chiara Lubich del 1950, pubblicato sotto il titolo *Vita trinitaria* in «Nuova Umanità» XXIV (2002/2-3) 140-141, pp. 135-137.
36) Agostino nel Libro IV delle *Confessiones* diceva che le amicizie non sono vere finché non siano saldate nell'amore «tra coloro che sono uniti a Te» (IV, 4, 7).

- e questo amore reciproco, essendo "come" l'amore di Gesù per noi, ha la sua *misura*: consiste nel morire l'uno per l'altro sino a soffrire l'abbandono, almeno "intenzionalmente".

Perché queste condizioni nel nostro rapporto si verifichino, occorre – così conclude Chiara – «essere Lui», essere «altri Gesù», in termini paolini: essere morti e risorti con Cristo. Chiara spiega che quello che avviene tra due o più creature unite in Cristo è come quello che avviene fra le Persone della Trinità. Le parole di spiegazione di Chiara sembrano tratte da un discorso di Agostino:

> «Lo Spirito Santo è terzo dopo il Padre e il Figlio. Procede da Ambedue. Ma pure è *ab aeterno* con i Due. Infatti come si suppone un Padre che genera ed ama il Figlio se l'Amore non è in Lui? E come si suppone un Figlio che ama se l'Amore non è in Lui? Eppure lo Spirito Santo procede dagli altri Due ed è terzo (per così dire)».

Chiara prosegue con un'altra affermazione sublime: «In termini nostri diremmo che ognuno dei Tre è prima, dopo, contemporaneamente agli altri Due», con ciò sottolineando, oltre la relazione tra le Tre Persone divine, anche l'identità di Ognuno. «Così avviene – continua – dove due s'uniscono nel nome di Gesù». I due diventano uno in Gesù. E essendo divenuti Gesù, Corpo mistico, Egli, che è nel Padre, li porta nella Trinità. Qui l'analogia è portata al massimo, tanto che è meglio parlare di *partecipazione*. Infatti Chiara dice: «noi due in Lui siamo nel Padre e partecipiamo alla Vita Trinitaria». Ecco la dimora stabile dove Chiara vuole arrivare: *in sinu Trinitatis*, dimora che, se messo in atto l'amore reciproco nello Spirito di Gesù, si potrà estendere all'infinito. Ecco l'ontologia trinitaria in cui è fondata l'idea, tutt'altro che ingenua, della fraternità universale, dell'unità di tutte le persone e tutti i popoli.

Ancora un brano importante di uno scritto dell'anno 1950:

> «Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due ma *uno*. Infatti ciò che io dico non sono io a dirlo, ma io, Gesù e tu in me. E quando tu parli non sei tu, ma tu, Gesù e io in te.»

Anche qui una descrizione trinitaria sublime, in cui riconosciamo l'esperienza di dialogo vissuto in intersoggettività *agapica*: ciò che uno dice è detto non solo da lui, ma anche dall'altro che è interno a lui col suo ascolto ed è in Gesù, presente in quella relazione. La relazione accade, dunque, dove c'è il trascendersi perfettamente e dove c'è interiorità immanente perfetta, prima, dopo e contemporaneamente. La relazione distingue unendo. Paradossalmente la libertà, data dalla distinzione, accade dove c'è sostanzialmente l'abdicazione di sé, la morte l'uno nell'altro.

Dice Chiara, facendo un passo più in là rispetto ad Agostino: «Siamo un unico Gesù e anche distinti: io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù), Gesù fra noi nel quale siamo io e te». Qui l'ontologia trinitaria si cala nella storicità, nei "corpi umani", come esplicitamente troviamo scritto nel testo *Guardare tutti i*

fiori: «E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio»[37]. Potrà dunque essere Gesù in me e Gesù in te che, con le nostre mani giunte e le nostre menti concordi, opera nella storia. Ci vuole l'*uno*, come ci vogliono i *tre*.

Umiltà e stupore

Studiando i testi di Agostino d'Ippona e di Chiara Lubich si impone una continua circolarità tra *experientia fidei* e *intelligentia fidei*, tra pratica e luce, tra vita e pensiero. Legata a questa troviamo, a livello esistenziale, una duplice caratteristica: quella dell'umiltà e quella dello stupore, due qualità che ancora oggi, in un mondo in cui si moltiplicano non *la meraviglia* ma *le meraviglie* e le presunzioni annesse, sono di grande attualità ma ancora poco riconosciute.

L'umiltà per Agostino è stata una vera scoperta. Prima, scrive, «volgevo il dorso al lume e il viso agli oggetti illuminati, così il mio viso, se li vedeva illuminati, non era esso stesso illuminato»[38] e «chiacchieravo come se fossi esperto», ma, «dov'era quell'amore che edifica sul fondamento dell'umiltà che è Gesù Cristo? Quando mai quei libri [neoplatonici] avrebbero potuto insegnarmi quell'umiltà?»[39]. Ora, leggendo le Sacre Scritture riconosce che le verità ultime non gli arrivano per conoscenza autonoma, ma come dono. E *ascoltando* la parola divina egli acquista un nuovo atteggiamento: l'umiltà. Dopo essersi a Milano «rivestito di Cristo», la sua posizione fondamentale è quella di sottoporre l'intelligenza al dato della fede, non solo la fede dottrinale ma la fede *caritate formata*. C'è in lui l'umiltà della filialità e dell'apertura, e per questo – anche se da intellettuale autonomo gli è costata sangue dell'anima – lo Spirito di Cristo può pensare in lui. In una sua omelia troviamo espresso succintamente ed eloquentemente, in forma di domanda retorica, qual è per lui il fondamento ontologico dell'umiltà: «Perché t'insuperbisci, o uomo? Dio per te si è umiliato. Forse ti saresti vergognato d'imitare un uomo umile, imita almeno Dio umile»[40].

Dall'umiltà nasce lo stupore. Riconoscendo che è un altro che mi dona le cose che non possiedo o conosco, resto incantato. Di volta in volta troviamo in Agostino lo stupore e la gratitudine per la luce donatagli. Ricordo qui soltanto la sua esclamazione nel libro *De ordine*: «Quante meraviglie Dio […] mi manifesta per vostro mezzo!» È l'umiltà che gli fa capire le meraviglie di Dio.

Anche per Chiara, come per Agostino, l'umiltà è virtù eminente. Ma non lo è perché l'uomo non conta o non vale niente. Anzi egli vale, per così dire, *come Dio*, che l'uomo trova in sé nell'*unità* con i fratelli. L'umiltà da Chiara è capita nella chiave dell'unità, per la quale l'anima si annienta liberamente. Se in Agostino il

37) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.
38) *Confessioni*, IV, 16, 30. Prosegue: «Quante nozioni di eloquenza e dialettica, di geometria e musica e aritmetica intesi senza grande fatica e alcun ammaestramento umano lo sai tu, Signore Dio mio, poiché la prontezza dell'intelletto e l'acume del discernimento sono dono tuo. Ma non ne facevo offerta a te, quindi erano per me un potere più nocivo che utile».
39) *Confessioni*, VII, 20, 26.
40) Omelia 25, 16 in *Commento al Vangelo di Giovanni*.

punto di partenza è l'*uomo peccatore*, in Chiara è l'*uomo redento*, appunto perché «frutto degno dell'abbandono» di Gesù. Come figli nel Figlio siamo partecipi della vita trinitaria. Chiara ci può arrivare per la grazia particolare ricevuta fin dai primi giorni della sua strada spirituale: l'intuizione del mistero di Gesù Abbandonato. Egli «insegna ad esser nulla e perciò si ha il tutto, Dio, che è Amore»[41].

Nella prospettiva dell'unità la virtù 'totale' per Chiara è la carità, in cui anche l'umiltà prende posto. Scriveva Chiara l'8 settembre 1949:

> «Chi vive nel fratello non ha le virtù come si sogliono intendere: è *nulla* ed il nulla ha *nulla*: non ha la purezza, né l'umiltà, né la pazienza, né la mortificazione ecc. perché è nulla: perciò la vera purezza è purezza della purezza; l'umiltà è l'umiltà dell'umiltà; la pazienza è la pazienza della pazienza ecc.
> Cioè le virtù "alla Trinità" come noi diciamo e cioè come sono vissute dalla Trinità che è Amore»[42].

Giuseppe Maria Zanghì, per anni stretto collaboratore di Chiara Lubich, cita dagli scritti del '49 un testo in cui Chiara afferma di non voler sentire parlare di obbedienza né comando, «ma solo di amare». Così le anime unite nell'amore «avranno al posto delle virtù Dio Amore, ed in Lui la virtù dell'obbedienza che è il Verbo stesso e del governo che è il Padre stesso. Per aver Dio dobbiamo perdere le virtù: tutte. Anche questo è un segreto sgorgato dalla Piaga di Gesù Abbandonato»[43].

Chiara non mette tanto in rilievo il distacco *da sé* per Dio, ma piuttosto, ogni volta che l'amore al fratello lo richiede, il distacco *da Dio* per Dio, essendo le anime che amano già in Lui, ma per amare devono perdere Lui. Come avviene nel rapporto tra le Persone della Trinità: si relazionano perdendosi l'uno nell'altro, "umiliandosi", ma nel medesimo tempo si ritrovano. È questa, in definitiva, la vita trinitaria che Chiara propone.

Le esperienze d'unità che stupiscono Chiara, lo sperimentare la presenza del Risorto, la fanno esclamare: «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi di parlare di lei? E' ineffabile come Dio! Si sente, si vede, si gode ma è ineffabile!»[44]. È un darsi fenomenologico della realtà alla coscienza di Chiara, che lei poi afferra col giudizio e, appunto ragionevolmente, interpreta, giungendo ad una ontologia trinitaria vera e propria. Ma non si ferma lì, nella contemplazione o nel teorico. Si apre alla *socialità*. Basti pensare all'*arte d'amare*, la sua spesso ripetuta sintetica sollecitazione all'amore concreto in sei punti ("amare tutti", "amare per primi", "amare Gesù nel fratello", "amare il prossimo come se stessi", "farsi uno con l'altro", "servire"): altro non è che un appello a tradurre in fatti sociali la luce ricevuta su Dio e sul progetto creazionale.

41) Parole di Chiara del '49, citate in G. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 129.
42) Parole di Chiara del '49, citate in M. Vandeleene, *Io-il fratello-Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, p. 288.
43) Citato in G. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 129.
44) Scritto del 29 aprile 1948, pubblicato in C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984.

In Chiara troviamo lo stupore non solo davanti alle visioni intellettuali, ma pure davanti ai miracoli 'sociali'. Le ragazze di Trento hanno visto piaghe personali e sociali risanarsi, famiglie riunirsi, persone lontane dalla fede ritornare. Esse restano sbalordite dell'efficacia della Provvidenza là dove lo Spirito trova lo *spazio* per agire, tanto che Chiara giunge a dire che «il Vangelo è soluzione di ogni problema individuale e d'ogni problema sociale»[45].

In Chiara troviamo inoltre, rispetto ad Agostino[46], un'esperienza più *continuata* del *locus* ove attingere Dio. Sono i 12 punti della spiritualità collettiva a offrire una solidificazione della prassi per rendere stabile, per quanto possibile all'uomo, l'esperienza di Gesù in mezzo (Mt 18, 20). Sono "puntelli" dell'unità. Come pure i cinque 'strumenti' specifici per la 'spiritualità di comunione', come il Patto d'unità[47]. Se anche in Agostino troviamo la stessa intensa circolarità di vita e pensiero, si nota in Chiara una spiccata accentuazione della *socialità*, appunto perché arrivata ad una *continuata* permanenza in Dio, abitando il *locus* dell'amore reciproco e permettendo così alla Trinità di calarsi "in corpi umani" e nella concretezza sociale della storia.

Da Agostino ad oggi

Nonostante i 16 secoli che le distanziano, abbiamo riscontrato in Agostino e in Chiara una affinità di pensiero sorprendente. Se Agostino arriva a dichiarare che l'amore fraterno non solo proviene da Dio, ma è Lui stesso (*Non solus ex Deo sed etiam Deus*[48]), Chiara afferma la stessa cosa non meno categoricamente, anzi in modo più elaborato, parlando della "Trinità in corpi umani"[49]. Troviamo nei due autori un'intelligenza del mistero dell'uomo, della realtà e di Dio, che risponde pienamente alla loro ricerca della verità. È il frutto, come abbiamo visto, del loro aprirsi alla Rivelazione e in modo particolare al vivere concretamente il comandamento nuovo di Gesù. Detto diversamente: è nell'"amarsi per amare Dio"[50] che essi trovano il *locus* della piena realizzazione dell'uomo e della creazione nel progetto di Dio-Trinità. Hanno scoperto che la vita dell'uomo e per l'uomo è la partecipazione alla *vita trinitaria*, e in ciò trovano la risposta alla domanda del senso dell'essere.

Se Agostino, appena ritornato alla fede cristiana, rimprovera, come si legge nel *De ordine*, i suoi allievi di non rendersi conto di "dove" siano[51], è perché egli ha capito che il luogo per essere al cospetto di Dio è nell'amore senza interessi propri.

45) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, scritto pubblicato nella rivista «Fides», ottobre 1948; tratto da: www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/914-erano-i-tempi-di-guerra.html, consultato il 14 giugno 2014.
46) Richiamo qui l'episodio di Agostino con la madre Monica a Ostia, dove, come scrive nelle *Confessioni*, «attingono per un attimo la Sapienza» in un momento di intensa reciprocità, dopodiché ridiscendono a terra.
47) Il patto di amore reciproco, la comunione d'anima, la comunione delle esperienze della Parola, l'ora della verità e il colloquio personale.
48) Agostino, *De Trinitate*, VIII, 8,12.
49) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, pp. 75-77.
50) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, cit.
51) «Non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?» (*De ordine*, I, 10, 29).

E se, come si legge nelle *Confessioni*, Libro IX (10, 24), egli nella comunione con la madre Monica è giunto ad elevarsi «verso l'Essere stesso» ed ad «attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile», è perché trova nella *koinonia* – il dover essere della Chiesa – il luogo in cui accade fenomenologicamente l'accesso all'essere in quanto essere, il luogo in cui l'essere di Dio viene comunicato e illumina l'essere di tutto ciò che è. Se egli poi, nel Libro V del *De Trinitate*, arriva ad esplicitare che il senso dell'essere si dona nella molteplicità, nell'alterità, è perché azzarda sulla base della Rivelazione a contraddire le acquisizioni teoretiche greche ed elevare la *relazione* da 'accidente' al livello di 'sostanza'. Se successivamente arriva alla intuizione che il luogo della comunione in Dio, tra Dio e l'uomo e tra gli uomini è lo Spirito Santo, è perché scopre che la comunione del Padre e del Figlio è distinta dai Due[52]. E con ciò Dio-comunione può entrare nel rapporto interpersonale, nella Chiesa, nella storia.

Nello Spirito, che è carità, il Dio 'plurale' è uno. Nello Spirito, che è carità, anche gli uomini sono chiamati ad essere uno. L'essere uno nella distinzione nello Spirito di Padre e Figlio è la vocazione e la grazia dell'essere umano. Ponendo poi nel Libro VIII la frase scultorea summenzionata, con la quale osa identificare l'amore reciproco con Dio stesso, sta dicendo che l'*agápe* cristiana dischiude il senso dell'essere come amore. Noi uomini partecipiamo all'Essere in quanto siamo amore. Dio come Amore si esprime nella relazione tra i soggetti creati in Cristo, nella dinamica di reciprocità aperta in cui uno è l'amante, l'altro è l'amato e la relazione che li unisce è l'Amore stesso. Il senso dell'essere che è l'amore, si svela nella co-originarietà di un amante, di un amato e della relazione di amore tra i due, in cui sono uno essendo distinti. Sta qui per Agostino la grammatica della vita: «Che è dunque l'amore se non una *vita* [corsivo mio] che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato?» (VIII, 10, 14).

Non vengono generalmente colte queste considerazioni agostiniane come intuizioni ontologiche. È stato facile interpretarle come espressioni stilistiche cariche di elevato sentimento. Ma è vero anche che il dotto neoplatonico, che elogia l'anima e disprezza la carne, non si sente di elaborarle maggiormente. Glielo sentiamo dire nel Libro VIII, 10, 14: l'amore che tende a che si uniscano due esseri si riscontra «anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima». Perciò si ritira prima di aver fino in fondo trovato ciò che cerca; si accontenta di aver trovato almeno «il luogo in cui cercare», e conclude:«Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama». Il "resto della trama" però egli non l'ha più tessuto. La luce era troppo "abbagliante", il suo spirito troppo "debole", l'intelligenza troppo "inferma"[53]. Commuove la sua umile dichiarazione: «non ne siamo capaci». E si

52) Come dirà suggestivamente K. Hemmerle: «Questo Spirito di Dio va come unico Spirito dal Padre al Figlio e dal Figlio al Padre. Egli è in certo qual modo l'unico bacio dell'unico amore che entrambi si donano, e non due baci simultanei». K. Hemmerle, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 40.
53) *De Trinitate*, XIV, 6, 10. Piero Coda, citando Hans Urs von Balthasar: «Agostino non ha ancora a sua disposizione gli strumenti concettuali necessari per proseguire», non

mette a esplorare – con altrettanta intelligenza impareggiabile – il mistero dell'interiorità.

La tradizione dopo di lui continuerà su questa strada di cui la teologia e metafisica medioevale metteranno i pilastri. Tommaso d'Aquino descriverà le caratteristiche della Trinità immanente (le processioni, le missioni, le proprietà delle Persone divine) con grande equilibrio e precisione in un linguaggio di cui i santi mistici dei secoli dopo si serviranno per esprimere la loro esperienza.

Davanti ai guadagni spirituali immensi della via contemplativa la via dell'amore reciproco come luogo di Dio resta nell'ombra. I tempi non erano maturi, né culturalmente né spiritualmente: «Occorreva prima che la Chiesa, visitata dal venire incessante del Verbo fatto carne e dello Spirito d'Amore, sondasse gli abissi del 'castello interiore' dischiusi dalla conformazione al Crocifisso», scrive Piero Coda[54]. Oppure, con le parole di Giuseppe Maria Zanghì:

> «Nel secolo XVI, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce si inoltrano nelle vie dell'interiorità mistica, studiandone soprattutto le tappe e le risonanze *psichiche*: non tanto che cosa accadeva nella *conoscenza acquisita* del Dio che irrompeva nell'uomo, ma che cosa accadeva nel *soggetto* visitato da Dio. Nasceva il castello interiore»[55].

Se quasi contemporaneamente anche la filosofia comincia a scoprire la soggettività, ci si sarebbe potuto aspettare un proficuo dialogo. Ma la *soggettività mistica* non incontra il suo contemporaneo, la *soggettività filosofica*, con gravi conseguenze, tutt'ora percepibili: la mistica «verrà isolata dalla ricerca teologica troppo ontologica e poco agapica», e la filosofia, «si inoltra in un suo cammino usando ormai altre lingue»[56].

Farà nell'800 un lavoro pionieristico straordinario il teologo Antonio Rosmini (1797-1855), che pensa la Trinità «nella chiave del dono, e cioè dell'amore»[57], portando più in profondità il pensiero avviato da Agostino. Scrive Piero Coda:

> «Mentre Agostino intuisce e argomenta che la relazione in Dio è sul livello della sostanza e Tommaso intuisce e argomenta che la persona divina è relazione – ma non così l'uomo –, Rosmini intuisce e argomenta che anche l'uomo inoggettivandosi in Cristo, grazie a Cristo diventa, nel suo stesso essere, relazione che sussiste in quanto relazione: 'La persona dunque è una relazione sussistente'»[58].

potendo trovare per la dimensione dell'intersoggettività «nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente» [citato da *Gloria*, V, p. 31].

54) P. Coda, *Se l'uno è anche il suo altro*, in *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, di P. Coda e M. Donà, Città Nuova, Roma 2013, p. 88.

55) G. M. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 24.

56) *Ibid.*

57) P. Coda, *Pensare la Trinità*, cit. p. 88.

58) *Ibid.*, pp. 81-82.

Ma, afferma Coda, nell'opera rosminiana non c'è ancora la tematizzazione della dinamica pasquale, che verrà messa a fuoco dalla teologia del ventesimo secolo[59]. «Perché è proprio nell'istante dell'abbandono che Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, si fa libera e gratuita proiezione nella storia della dinamica dell'amore trinitario nella sua essenza più profonda e risolutiva»[60].

Come cristiani oggi ci troviamo dunque davanti ad una duplice sfida di grande attualità: quella *esistenziale* di far esperienza genuina di questa "proiezione nella storia" della vita trinitaria, e contemporaneamente quella *metafisica* di esprimere in termini culturali l'intelligenza di una tale esperienza. Due sfide che si uniscono nell'urgenza di non semplicemente «pensare Dio, ma di pensare *in* Dio e cioè dimorando in questo luogo: quello in cui trinitariamente s'incontrano Dio e l'uomo nell'incontro tra gli uomini in Cristo Gesù»[61].

La "trinitizzazione" come senso dell'essere per Chiara Lubich

In questa attualità si colloca la figura e l'esperienza di Chiara Lubich. Riscontriamo in lei la stessa limpida coscienza, fin dagli inizi del Movimento nascente, che nell'amore reciproco vissuto in Cristo si manifesta la finalità dell'essere e il destino dell'uomo. Sentiamolo con le sue parole del 1948[62]:

> «Ora ogni giorno erano nuove scoperte nel Vangelo, diventato ormai unico nostro libro, unica luce di vita.
> Comprendevamo chiaro che nell'amore è tutto, che l'amore vicendevole "doveva" formare l'ultimo richiamo di Gesù a quelli che l'avevano seguito, che "il consumarsi in uno" non poteva non essere l'ultima preghiera di Gesù verso il Padre, sintesi suprema della Buona Novella.
> Gesù sapeva che la Santissima Trinità era beatitudine eterna, ed egli, Uomo Dio sceso a redimere l'umanità, voleva trascinare tutti quelli che amava nella com-Unità dei Tre.
> Quella la Patria sua, quella la patria dei fratelli che aveva amato fino al sangue. […]
> Veramente siamo agli inizi di un'epoca nuova: "l'era di Gesù".
> E tutto questo perché unico principio, unico mezzo, unico fine è Gesù.
> Gesù "in" noi. Gesù "fra" noi.
> Gesù fine del tempo e dell'eternità.

59) P. Coda si riferisce alla formulazione negli anni '60 del *Grundaxiom* di Karl Rahner («La Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa») e alla nuova comprensione dell'evento pasquale, per cui comincia ad emergere nella teologia «l'attenzione per la dinamica della dedizione, della *kenosi* (nella luce dell'inno paolino di Fil 2) e della reciprocità quali espressioni costitutive dell'esser-persona di Gesù e, nella luce della rivelazione trinitaria che in Lui escatologicamente si realizza, delle persone divine, con evidenti ripercussioni a livello antropologico». P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», I (2009-2), p. 149.
60) P. Coda, *Pensare la Trinità*, cit., p. 85.
61) P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, «Sophia», I (2009-2), p. 158.
62) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, cit.

> Si scervellino le menti umane a trovare una soluzione del dramma d'oggi. Non la troveranno se non in Gesù. Non solo in Gesù vissuto nell'intimo di ciascuno, ma in Gesù regnante "fra" le anime. […]
> C'è un *porro unum necessarium*[63] dell'anima nel suo rapporto con Dio.
> C'è un *porro unum necessarium* dell'anima nel suo rapporto coi prossimi e questo è amarli come se stesso fino a consumarsi in uno quaggiù, in attesa della perfetta consumazione delle anime nell'Uno, Gesù, in Cielo.
> È la Comunità cristiana».

In questo brano balza agli occhi la fortissima convinzione in Chiara che Cristo – Uomo-Dio sceso in terra a trascinare tutti nella "com-Unità dei Tre" – è «unico principio, unico mezzo, unico fine». Inutile dunque affannarsi come Marta a voler risolvere tutti i problemi umani: *porro unum necessarium*: abitare con Gesù, dimorare in Gesù «nell'intimo di ciascuno» e «regnante 'fra' le anime». È Lui il *locus* della vita divina e dell'efficacia storica; è in Lui – principio, mezzo e fine – che tutto si risolve.

L'efficacia nella storia, resa manifesta nella vita quotidiana di quel primo gruppetto di ragazze a Trento che vedevano problemi personali e sociali risanarsi, era nella coscienza di Chiara strettamente legata alla presenza fra loro di Cristo, e quindi all'unità tra loro fino a «farsi nulla» ed a «consumarsi in uno», perché vivesse solo Lui. E, a sua volta, questa coscienza dell'annullarsi per amore Chiara l'aveva acquisita dal suo incontro, nel gennaio del 1944, con il mistero del Dio abbandonato da Dio.

In Gesù Abbandonato, il Dio che annientò se stesso (cfr. Fil 2,6-7), Chiara riconosce la dinamica eccellente ed eccedente, libera e gratuita, feconda[64] e generativa, che è operante sia nella Trinità che in ogni relazione umana con l'Altro/altro da sé, insediandosi così nella storia concreta degli uomini e del mondo. Scrive nello scritto *Guardare tutti i fiori*:

> «Il guardare tutti i fiori è avere la visione di Gesù, di Gesù che, oltre ad essere il Capo del Mistico Corpo, è tutto: tutta la Luce, la Parola, mentre noi ne siamo parole. Però se ognuno di noi si perde nel fratello e fa cellula con esso (cellula del Corpo Mistico), diviene Cristo totale, Parola, Verbo. È per questo che Gesù dice: '... e la Luce che Tu hai dato a me l'ho data ad essi' (Gv 17,22).
> Ma occorre saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato»[65].

Cristo che è «tutta la Luce», la dà a chi, perdendosi nel fratello, fa cellula con l'altro e con ciò diviene Cristo totale. Ma occorre perdere il Dio in sé per Dio

63) «Solo una sola cosa è necessaria», parole di Gesù (Lc 10, 42) rivolte a Marta, affannata in molte faccende, ma non nell'ascoltare Gesù.
64) Cfr. P. Coda, *Trinità e antropologia. Appunti per una fenomenologia teologica*, cit.
65) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.

nei fratelli; occorre amare, come «unico Sposo», Gesù Abbandonato. Così, nella pienezza della relazione interpersonale, la luce passa nella storia e nel mondo, e saremo *canale* della luce; intuizione che Chiara espliciterà in quello stesso anno prodigioso 1949 anche così:

> «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»[66].

Così diventa possibile guardare e risanare il mondo a partire dallo sguardo di Dio. Scrive Piero Coda: «Nella piaga e nel grido di Gesù, che in sé raccoglie le piaghe e le grida che salgono dal 'rovescio della storia'[67], Chiara ritrova non soltanto il centro *verso cui* rivolgere lo sguardo, bensì il centro *da cui* dischiudere uno sguardo capace di storia nuova»[68].

Il centro da cui dischiudere uno sguardo efficace, il canale per cui passare la luce, richiede la pienezza della relazione interpersonale, una pienezza che si compie soltanto nella reciprocità aperta al *terzo*. Afferma al riguardo Piero Coda che, come nella Trinità «l'essere uno e l'essere distinti sono co-originari», implicando «che le tre divine Persone si realizzino per le reciproche relazioni senza che l'una, in qualunque modo, sia subordinata all'altra, pur essendo l'una dall'altra distinta e diversa», anche «tra le creature umane, chiamate per la grazia a questa stessa forma di unità in Gesù […] la dinamica di una relazione trinitaria (quell'essere "gli uni membra degli altri" nell'unico Corpo di cui parla Paolo (cfr. Rom 12,5), non può che essere reciproca: non nel senso del *do ut des*, e cioè della reciprocità viziata dall'interesse, […] ma nel senso della reciprocità che, pur innescata da uno dei due termini della relazione, non è esigita ma si compie a partire dalla libera e gratuita decisione di ciascuno dei partner», e che «non termina nell'uno o nell'altro dei due partner, ma si apre e si compie in un *tertium*», quindi reciprocità «aperta a una realizzazione che per definizione è al di là di sé e continuamente si trascende»[69].

Si salvano in questa forma di unità la libertà e l'identità dell'uno e dell'altro, che si realizzano nel dono; e si realizzano anche i 'terzi': "rapporti", «forme, strutture e opere improntate all'amore trinitario». È questa una reciprocità che Coda

66) Scritto da Chiara nel 1949, citato in S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, p. 205.
67) P. Coda si riferisce qui alla formula usata da G. Gutiérrez per esprimere che la storia di successo e ricchezza di pochi è frutto della storia di dolore e miseria di molti.
68) P. Coda, *Un carisma nella storia come sguardo dal centro*, in *Carisma, storia, cultura. Una lettura interdisciplinare del pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 27-28.
69) P. Coda, *Trinità e antropologia*, cit., dove il teologo specifica a questo punto come capire il termine *tertium*: «non solo come 'in mezzo' o 'tra' (*zwischen*) della relazione, o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come *termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità*».

definisce "reciprocità reciprocante", cioè «indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità»[70].

Nella scoperta di Gesù Abbandonato però troviamo la centratura trinitaria anche nelle situazioni in cui non c'è (ancora) la pienezza della relazione e il nostro amore non viene reciprocato: perché anche «nello scacco dell'amore» possiamo riconoscere «la forma trinitaria dell'*agápe*»[71]. Scrive al riguardo Stefano Mazzer: «Gesù Abbandonato, infatti, per la Lubich non è solo, per così dire, la traduzione economica dell'amore e della misericordia di Dio verso il mondo, ma, molto più, è la luce nella quale contemplare la vita stessa di Dio in sé»[72]. Sentiamo ancora una volta le parole di Chiara:

> «Se siamo chiamati all'unità, la via per andare a Dio, per noi, passa dunque attraverso il fratello. È per quel passaggio, a volte oscuro e tenebroso come una galleria, che si arriva alla luce. È questo il misterioso cammino che Dio ci domanda per raggiungerlo. Egli vuole che perfezioniamo ogni giorno, ogni ora quest'arte, a volte faticosa ed estenuante, ma sempre meravigliosa, vitale e feconda, di 'farci uno' con gli altri: l'arte di amare. È la croce su cui ogni giorno dobbiamo inchiodarci: la nostra croce per eccellenza. Essa è la vita per noi e per chi amiamo; e, se reciproca, è la vita fra noi. È Gesù»[73].

Emerge di nuovo implicitamente in queste parole, come nei precedenti testi citati di Chiara, quel «radicale *cambio di paradigma* nel modo di vivere e comprendere – insieme – l'intima essenza di Dio-Amore *nell'amore al fratello*»[74]. Afferma Mazzer: «Nulla di più *semplicemente* cristiano […]; eppure nulla di così prorompente e nuovo: lo sperimentare, cioè, la *trinitizzazione* dei legami, l'*accadere ontologico* della vita di Dio Trinità *nell'amore* fino alla fine nella vita di unità con i fratelli».

Una volta che, a partire dall'evento pasquale, la persona umana può essere compresa quale destinataria della vita trinitaria, si delinea una antropologia nuova, appunto trinitaria[75], in cui viene messa in luce la *trinitizzazione* dei rapporti. Il

70) P. Coda, *Trinità e antropologia*, cit.
71) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine. Per una fenomenologia teologica del non dell'amore: percorsi storici e prospettive sistematiche*, tesi dottorale conseguita contemporaneamente presso la Pontificia Università Lateranense e presso l'Istituto Universitario Sophia, 28 ottobre 2013 (pubblicato successivamente da Città Nuova Editrice, Roma 2014. Le citazioni qui sono prese dalla tesi), p. 296. Scrive Mazzer: «La questione non solo non fa ritornare al paradigma del castello interiore la lettura della modalità di sequela di Gesù Abbandonato da parte del singolo, ma, anzi, può condurre a comprendere nella forma più drammatica – e quindi più forte possibile – l'assoluta centratura trinitaria nella quale, e solo nella quale, poter riconoscere anche nello scacco dell'amore la forma trinitaria dell'*agápe*».
72) *Ibid.*
73) C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 36-37.
74) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit., p. 641.
75) L'espressione "trinitario" nella teologia contemporanea sta ad indicare – seguendo la spiegazione di P. Coda – non soltanto l'impronta e la dinamica trinitaria che toccano «l'interiorità delle singole persone o, più in generale, l'intima struttura ontologica delle

termine "trinitizzazione", che si riscontra «pur con accenti e con usi diversi»[76] in Teilhard de Chardin, Chiara Lubich e Joseph Ratzinger, vuol indicare la dinamica, apertasi per tutta l'umanità e tutto il creato, della partecipazione alla vita trinitaria, che in parole di infinita profondità si trova espressa nel Vangelo di Giovanni: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi uno, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. […] Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (17,21.23). Mazzer qualifica magistralmente il termine dicendo che si tratta contemporaneamente di un «dono proveniente dalla Trinità stessa» e di legami che «si lasciano liberamente determinare dalla forma dell'*agápe* trinitaria» e con ciò vengono *realmente* – cioè ontologicamente, non semplicemente analogicamente – trinitizzati; diventano cioè «reale esperienza» della partecipazione alla vita divina[77].

Il sostantivo verbale *trinitizzazione* designa allo stesso tempo un'attività e un ricevere. È tutta grazia (e quindi amore di Dio), ma reclama contemporaneamente tutto lo sforzo umano (amarsi per amare Dio). Risulta allora un operare divino «in corpi umani», cambiando la storia e la realtà: un lavoro «a due». La 'reciprocità reciprocante' apre per la sua intrinseca terzietà una spirale verso l'infinto: dono che continua ad essere dono e cambia l'essere in un continuo divenire. Non è più quella forma di divenire della filosofia greca, contraria all'essere, ma un divenire che è l'espressione più vera dell'essere, perché amore. Mutando l'essere, essendo amore, possiamo saperci – figli nel Figlio – con-creatori di Dio. Dio non abbandona ciò che ha creato, ma conserva la sua opera, la mantiene affidandola anche a noi. La realizziamo secondo il suo pensiero, dimorando nell'amore reciproco, in Lui che è Amore.

MICHEL BRONZWAER
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", specializzazione ontologia trinitaria (2014) presso l'Istituto Universitario Sophia
michel.bronzwaer@gmail.com

realtà create, ma anche le relazioni tra di esse, così che, ad esempio, anche le varie espressioni della prassi umana e sociale se ne mostrano almeno potenzialmente innervate». P. Coda, *Il mistero della Trinità e Maria nella Chiesa cattolica alle soglie del terzo millennio*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/3-4) 135-136, p. 412.

76) *Ibid*., in nota 45.

77) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit., p. 585.

RECENSIONE

PASQUALE FERRARA «RELIGIONI E RELAZIONI INTERNAZIONALI. ATLANTE *TEO*POLITICO», CITTÀ NUOVA 2014

We publish two reviews of a recent work of Pasquale Ferrara, entitled "Religioni e relazioni internazionali. Atlante teo*politico" (Città Nuova, 2014), by Piero Coda (theologian and President of the Sophia University Institute) and by Luca Ozzano (researcher in Political Science at the University of Turin), in reference to the original version: "Global Religions and International Relations. A Diplomatic Perspective" (Palgrave MacMillian, 2014).*
The principal points of the text are highlighted, and the most significant implications for the respective disciplines of the reviewers are expressed.

"Religioni e relazioni internazionali": le religioni come risorsa culturale e la sfida della comunicazione trasversale

di *Piero Coda**

1. Un saggio estremamente stimolante e attuale, quello di Pasquale Ferrara, che fa onore al mestiere e alla responsabilità di un "diplomatico riflessivo" – com'egli si presenta – ingaggiato con serietà e passione nel capitalizzare culturalmente il suo vagabondare per il mondo (cfr. p. 6).

La questione è che non solo le religioni sono tornate di prepotenza e da protagoniste – in positivo e in negativo – sullo scenario internazionale, ma anche che l'analisi scientifica e la gestione politica delle relazioni internazionali si trovano oggi di fronte a una sfida in gran parte inedita: tener conto, in forma epistemicamente pertinente e politicamente costruttiva, di questo protagonismo. Anche se non bisogna sottovalutare la deriva, tutt'altro che remota, di una loro interiore estenuazione o, all'opposto, di un loro esteriore irrigidimento di fronte all'invasività brutale della tecnocrazia e del paneconomicismo imperanti.

In dialogo con quanto scrive Ferrara, vorrei rimarcare due cose soltanto. L'una, di carattere più teorico, sull'*epistemologia del fatto religioso*, necessaria per una pertinente analisi dell'intricata questione; l'altra, di carattere più pratico, sulla *sfida* che l'orizzonte politico internazionale pone alle religioni e – di converso – sulla sfida che le religioni in questo inedito orizzonte sono chiamate a incarnare.

2. Circa il primo punto, penso che Ferrara affondi lo sguardo nel cuore del problema quando mette in rilievo la necessità di un «*approccio ontologico* alla religione in quanto categoria dello spirito», approccio per sé connesso alla *fenomenologia della pluralità* delle concrete religioni storiche. Si tratta – e ciò è a mio avviso decisivo – di archiviare l'approccio riduzionistico al fatto religioso, in chiave di mero comparativismo culturale o di tattico funzionalismo politico, per cogliere invece in esso uno specifico e irriducibile dinamismo dello spirito.

La dialettica tra questi due approcci – quello riduzionistico e quello ontologico –, in verità, è depositata nell'ermeneutica del concetto stesso di religione: termine che, nelle lingue occidentali, conosce infatti due esplicazioni etimologiche. La prima, risalente a Cicerone, fa derivare *religio* da *relegere*, col significato di "scrupolosa venerazione degli dèi"; la seconda, risalente a Lattanzio, fa derivare *religio* da *religare*, col significato di "restaurazione del legame tra Dio e gli uomini".

Nel primo caso è centrale il riferimento al culto tributato agli dèi secondo regole e rituali codificati dalle tradizioni culturali; nel secondo è decisivo il riferimento alla relazione sperimentata e propiziata tra Dio e gli uomini. La prima etimologia dice la religione come una serie di credenze e di riti che la comunità – sociologicamente circoscritta – mette in atto per esprimere la solidarietà con quel divino che,

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

alla fine, ne garantisce e ne regge l'identità. La seconda è appunto di carattere più ontologico: perché cerca d'esprimere ciò che specifica la religione rispetto alle altre dimensioni dell'esistenza – il "legame", appunto, con Dio.

Ora, questo è fondamentale: se le religioni cercano di captare e instaurare, con significativa incidenza storica, il legame con Dio e, in derivazione ed espressione di esso, quello tra gli uomini e il cosmo, è evidente che – nella loro genuina ispirazione – esse costituiscono un lievito d'invenzione culturale e sociale. Perché questo legame, per quanto tentativamente e provvisoriamente istituito, per sé le proietta in uno scavo della coscienza umana e in una conseguente configurazione degli assetti sociali e politici in quanto misurati da una "misura" che dal di dentro ed incessantemente li trascende e li incalza.

Così si esprimeva Giovanni Paolo II: «Non di rado all'origine delle diverse religioni troviamo dei fondatori che hanno realizzato, con l'aiuto dello Spirito di Dio, una più profonda esperienza religiosa. Trasmessa agli altri tale esperienza ha preso forma nelle dottrine, nei riti e nei precetti delle varie religioni» (*Udienza generale*, 9 settembre 1998), così che lo Spirito di Dio è presente non solo nell'esperienza religiosa dei fondatori e nella coscienza dei singoli, ma in ciò che di positivo è trasmesso dalle diverse tradizioni religiose (cfr. *Redemptoris missio*, 28).

Ovviamente, come ogni altra espressione dell'umano, il fatto religioso non si dà "in vitro", e cioè allo stato puro, indipendentemente dalla ricchezza e complessità dell'umano, ma è incarnato in esso e ne conosce pertanto le tentazioni e le contraddizioni: l'autoreferenzialità, l'assolutizzazione, la strumentalizzazione, l'imposizione e persino la violenza. Ma dev'essere chiaro che quando soccombe a queste tentazioni o si presta a queste distorsioni, il fatto religioso tradisce e perverte l'ispirazione che lo qualifica.

3. In quest'ottica, ritengo assai interessante – ecco il secondo aspetto – la tesi, di taglio pragmatico, sul rapporto tra religioni e politica mondiale avanzata da Ferrara, secondo cui il significato e «il ruolo delle religioni nel contesto internazionale va oggi ben al di là di categorie westfaliane pure, centrate cioè sullo Stato» (p. 44).

Si tratta della presa d'atto della risorsa che per sé, per la loro ispirazione originaria, le religioni possono costituire quale principio dinamico di universalizzazione della coscienza e di configurazione ulteriore e altra degli assetti istituzionali. Esse, infatti, ognuna per la sua parte e a suo modo, possono esplicare un'intenzionalità che travalica qualsivoglia identità geopolitica e mira invece ad abbracciare per vocazione l'intero della famiglia umana.

Ed è proprio questo che – nota Ferrara – è richiesto oggi dalla «considerazione di una democrazia globale», risultante «da un dialogo epistemologico interregionale, interculturale, interdisciplinare, ideologicamente pluralista e orientato all'azione» (p. 49).

4. Ma, a questo punto, s'impone, ineludibile, una domanda: non è proprio su questo terreno, a partire cioè da questa pretesa universalistica, che si riaccende – e si direbbe irrimediabilmente – la competizione, sino al conflitto, tra le religioni?

Direi che è questa la *cruna dell'ago* attraverso cui ha da passare la coscienza religiosa. Si tratta di acquisire, ciascuno dall'interno di sé, la consapevolezza che la propria esperienza religiosa ha di mira quel legame con Dio che misura i rapporti di giustizia, di solidarietà, di fraternità e di pace che devono innervare, su scala locale e su scala mondiale, le relazioni: personali, sociali e internazionali. È l'intuizione che, sulla scia del Concilio Vaticano II, ha messo in scena Giovanni Paolo II nella Giornata mondiale delle Religioni per la Pace ad Assisi nel 1986.

Bene fa, dunque, Ferrara a propugnare «la rottura del divieto della trasposizione dell'ordine etico inter-personale – quello, per intenderci, comune a tutte le religioni nella formula della "regola d'oro" – a quello inter-comunitario» (p. 32). Ciò implica infatti riconoscere come epistemologicamente pertinente e fruttuosamente percorribile il rapporto dialogico tra le diverse esperienze e tradizioni religiose. In esso, ogni esperienza religiosa è esercitata e accolta quale realizzazione, espressa nel linguaggio storico-culturale di una specifica tradizione, dell'apertura universale al mistero di Dio e, pur con gl'immancabili limiti e le sempre possibili derive, quale reale esperienza di esso. Senza dire che tramite la conoscenza dell'altrui esperienza in una relazione di sincera reciprocità, ogni tradizione religiosa si può meglio autocomprendere e arricchire, aprendosi a nuova profondità nell'ascolto del mistero di Dio.

Bisogna dunque tener conto del fatto – sottolineato da Ferrara – che le religioni non vanno interpretate e trattate come grandezze immutabili, definitive e monolitiche. Perché – come spiegava Papa Ratzinger – «quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda» (*Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo,* Edizioni Cantagalli, 2003, p. 55).

Un simile atteggiamento di ascolto, di dialogo e di pro-esistenza istituiscono, nella trama delle relazioni sociali, «un atto di resistenza e di trascendenza» – dice Ferrara (p. 31) – che sposta in avanti gli orizzonti della convivenza umana e della sua configurazione politica. La sfida è enorme. Decisivi, e non opzionali, a motivo delle sempre risorgenti tentazioni che già ho ricordato, sono l'incontro sincero, l'educazione rigorosa e aperta, la condivisione e la collaborazione nel servizio. Il povero, lo scartato, il rifiutato, l'emarginato, lo sconfitto – in forma incondizionata – sono il vero punto d'incontro storico tra le religioni e la verifica, nell'ortoprassi, della loro fedeltà all'ispirazione originaria che le accomuna nella loro apertura al mistero di Dio. «Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me!».

Scriveva dal carcere delle isole Solovkij, quasi un secolo or sono, Pavel Florenskij: «Il mondo religioso è frantumato, soprattutto perché le religioni non si conoscono reciprocamente». Occorre che si comprendano dal di dentro, che rendano ciascuna testimonianza a sé: o meglio a quel tanto di mistero e di sapienza che in esse è presente e per esse si tramanda. Per Florenskij è questo «il compito primo e più urgente che interpella l'umanità»: «gli avvenimenti mondiali avrebbero con ciò un ben diverso andamento – scrive – se gli uomini dicessero più apertamente, o forse più semplicemente, agli altri, che cosa hanno veramente a cuore, per se stessi, nella loro religione, in che cosa sperano, in che cosa sperano veramente».

Papa Francesco, rivolgendosi il 25 novembre scorso al Consiglio d'Europa a Strasburgo, ha invitato ad assumere la sfida del «cammino di comunicazione trasversale» come «metodologia storica di crescita», perché «la storia oggi chiede la capacità di uscire per l'incontro dalle strutture che "*contengono*" la propria identità al fine di renderla più forte e più feconda nel confronto fraterno della trasversalità». Il saggio di Ferrara c'invita, con argomentato realismo, a camminare senza paura della profezia su questa strada.

"Global Religions and International Relations": una rilettura del ruolo delle religioni nel sistema internazionale[1]

di *Luca Ozzano**

Dopo alcuni decenni di quiescenza, le religioni sono ritornate in modo evidente a giocare un ruolo nelle relazioni internazionali, almeno a partire dalla rivoluzione islamica in Iran nel 1979. Nei decenni successivi questo ruolo è stato confermato dall'influenza della Chiesa cattolica sulla caduta del blocco comunista, da quella della destra cristiana sulla politica estera americana, e da molti altri eventi e fenomeni, non ultimo l'11 settembre e le sue conseguenze.

Data la loro evidenza, ci si aspetterebbe che questi processi si siano rispecchiati in una letteratura accademica corposa ed esaustiva. Non è però questo il caso. Mentre sul ritorno della religione nella sfera pubblica interna degli stati si sono occupati autorevolmente specialisti come Gilles Kepel (con la sua tesi della 'rivincita di Dio') o Jose Casanova (con la tesi della deprivatizzazione della religione) già a partire dalla fine degli anni Ottanta, la disciplina delle relazioni internazionali è stata singolarmente sorda a questi sviluppi. Questo non è un caso, dal momento che la disciplina ha tra i propri capisaldi i 'pilastri westfaliani' (che, appunto, escludono la religione dal novero delle questioni trattabili nei rapporti internazionali) ed è stata definita, a questo proposito, "la più secolarizzata delle scienze sociali".

Di conseguenza, non soltanto i paradigmi interpretativi focalizzati in modo prevalente sui rapporti tra stati-nazioni, come il realismo, ma anche approcci più aperti al ruolo degli attori non statuali, come neo-liberalismo istituzionale e costruttivismo, hanno per lo più ignorato il ritorno della religione almeno fino a tutti gli anni Novanta. Solo l'11 settembre è riuscito a cambiare questo stato di cose, aprendo opportunità sia accademiche sia editoriali per lavori che si occupassero del ruolo della religione, e degli attori religiosi, negli affari internazionali. Hanno così visto la luce le prime trattazioni sistematiche del tema, sia in un'ottica di filosofia politica (come nei lavori di Fabio Petito e Scott Thomas), sia di politologia in senso stretto (in particolare nelle opere di Jeff Haynes e Jonathan Fox).

Global Religions and International Relations. A Diplomatic Perspective di Pasquale Ferrara (Palgrave 2014) si inserisce in questa riflessione, prendendo in considerazione una serie di problematiche connesse al ruolo giocato (o potenzialmente giocabile) da valori e attori religiosi nella sfera internazionale. Il contributo è particolarmente interessante dal momento che l'autore è anche un diplomatico di professione, che ha vissuto in loco molti degli eventi sopra citati (dall'11 settembre ai negoziati con i talebani afghani), e che ha parallelamente sviluppato

* Ricercatore di Scienza Politica, Università di Torino
lucaozzano@yahoo.it

1) Recensione già pubblicata online nel sito dell'Istituto di Politica: http://www.istitutodipolitica.it/wordpress/2014/03/27/global-religions-and-international-relations-rilettura-ruolo-delle-religioni-nel-sistema-internazionale/

una riflessione accademica su di essi. Il volume, che raccoglie una serie di lavori e presentazioni effettuate a convegni nel corso degli ultimi anni, è il risultato di tali esperienze ed elaborazioni.

Nel suo complesso, il libro è strutturato in due parti, la prima che si occupa delle implicazioni teoriche del rapporto tra religione e relazioni internazionali e la seconda dedicata ad alcuni casi studio ed implicazioni empiriche.

Dopo un'introduzione in cui si constata la difficoltà di integrazione della religione nei paradigmi 'tradizionali' della disciplina delle relazioni internazionali, e la necessità pertanto di pensare nuovi paradigmi, l'autore dedica il primo capitolo ai diversi modi in cui il fattore religioso può essere concettualizzato in relazione al sistema internazionale. In primo luogo, questo è possibile con un approccio 'classico', quasi realista, che pensi la religione come un fattore che interviene nei rapporti tra stati. Tuttavia, il sacro può essere posto in relazione in modo più radicale con i fondamenti stessi del sistema internazionale, giungendo fino ad ipotizzare un suo utilizzo per la creazione di un sistema internazionale più 'equo' e 'democratico', alternativo a quello post-westfaliano caratterizzato dall'anarchia e dall'equilibrio di potenza. Un altro modo di pensare il ruolo internazionale della religione è attraverso la sua dimensione transnazionale, che si esplica con il ruolo ormai globale di diversi attori religiosi – come conseguenza dei processi di migrazione, ma soprattutto della globalizzazione delle culture e dell'informazione – che stanno ricreando su scala globale, e bypassando i confini degli stati, le "comunità immaginarie" di cui parlava Benedict Anderson. Infine, la religione può essere cruciale nei processi di inclusione/esclusione, legati al concetto di comunità universale della razza umana, in contrapposizione a localismi e nazionalismi.

Il secondo capitolo, di carattere più spiccatamente politologico, si occupa di stabilire il rapporto della religione con i tre ambiti 'canonici' della scienza politica: *polity* (comunità politica), *politics* (politica come processi e istituzioni) e *policy* (politiche pubbliche). Più in specifico, l'autore esamina poi due temi in cui il fattore religioso potrebbe avere un impatto in senso positivo sulla *governance* globale: quello dei beni pubblici globali (*global public goods*) e del loro riconoscimento e quello della sicurezza umana.

A partire dal terzo capitolo del libro, come già accennato, l'autore passa ad occuparsi di temi più empirici, prendendo innanzitutto in considerazione quello che è stato il perno principale della riflessione su religione e relazioni internazionali nell'ultimo decennio: il ruolo dell'Islam. A questo proposito, Ferrara inizia smontando in modo estremamente salutare alcuni luoghi comuni diffusi non solo nella stampa divulgativa, ma persino in una parte della letteratura accademica: in primo luogo quello della presunta monoliticità dell'Islam e della sua irriducibile alterità rispetto alla cultura occidentale. Da un lato, fa notare, una serie di studi hanno dimostrato che non esiste un unico Islam, ma che quest'ultimo, come tutte le grandi religioni e culture – inclusa quella cristiana – è caratterizzato da una grande varietà e multivocalità interna. In parallelo, la frequenza e la sistematicità, nei secoli scorsi, dei rapporti tra il Medio Oriente e l'Europa cristiana rendono problematico pensare le due culture come mutuamente antitetiche ed esclusive, in particolare in un mondo globalizzato come quello di oggi, in cui, secondo l'autore, tutte le civiltà dovrebbero essere considerate come *hyphenated* (meticcie). Questo discorso prosegue, consequenzialmente, con un accenno ai paesi arabi

che stanno attraversando un difficile percorso di transizione democratica, nei quali un Islam politico democratico potrebbe svolgere secondo l'autore lo stesso ruolo positivo di stabilizzazione democratica svolto in Europa nel dopoguerra dalle forze cristiano-democratiche. Questo capitolo si conclude con un'analisi del caso studio del Pakistan, sia in chiave storica, sia in relazione ad alcuni fenomeni già analizzati in senso teorico, come quello degli attori religiosi transnazionali.

Il concetto di attore religioso transnazionale è utilizzato anche, nel successivo capitolo, per definire il ruolo globale del Vaticano nel mondo del terzo millennio. Questo in particolare dopo l'avvento al soglio pontificio di Papa Francesco, con la sua articolata critica agli attuali processi di globalizzazione, visti come una "globalizzazione dell'indifferenza", e la proposta di un'alternativa "globalizzazione della fraternità".

Il quinto ed ultimo capitolo è infine dedicato al tema, molto attuale anch'esso, della libertà religiosa. Anche qui Ferrara non si fa remore nel mettere in discussione luoghi comuni come quello della reciprocità, secondo il quale si dovrebbero garantire libertà religiose solo a quelle comunità che, nelle patrie d'origine, garantiscono gli stessi diritti; o quello che intende la questione in senso esclusivo, per cui la difesa dei diritti vale solo per i propri correligionari. In questo senso, prendendo spunto dalla propria esperienza diplomatica, l'autore chiude il cerchio con un'analisi dei discorsi sulle libertà religiose portati avanti dalla Farnesina negli ultimi anni: dall'approccio mediorientale di Andreotti a quello post-11 settembre e orientato alla difesa delle minoranze cristiane di Frattini.

Pur nella sua brevità, questo testo stimola numerose riflessioni, a molti livelli.

In primo luogo, in relazione alla disciplina delle relazioni internazionali, l'analisi del ruolo della religione mette in evidenza tutti i limiti del tradizionale approccio realista, ancora egemone nella disciplina, nell'includere una serie di fattori che travalicano i confini e l'autorità degli stati. Forse la proposta di utilizzare concetti come l'agape cristiano o la filosofia buddhista come basi per una nuova concezione delle relazioni internazionali è utopistica e irrealizzabile. Nondimeno, essa segnala in modo molto efficace la necessità di un ripensamento di molte categorie concettuali attualmente in uso, non solo in ambito accademico.

Dal punto di vista "concreto" dei rapporti internazionali, invece, un messaggio molto importante proposto da quest'opera è quello del rifiuto di facili categorizzazioni e di visioni identitarie "alla Huntington", pur senza dimenticare la realtà dei problemi sul tappeto. In realtà, è il pensiero dell'autore, la realtà contemporanea – e il mondo delle religioni in particolare – è qualcosa di estremamente complesso, sfumato e differenziato, che non può essere apprezzato adeguatamente con una visione del mondo improntata al manicheismo.

Infine, mi pare che questa raccolta di saggi, che costituisce una sorta di *summa* delle teorizzazioni su religione e relazioni internazionali effettuate nell'ultimo decennio, segnali la necessità di un ulteriore passaggio di livello. Fino ad oggi i lavori prodotti nell'ambito della letteratura internazionale si sono limitati a proporre spunti di riflessione, o ad elaborare modelli su aspetti specifici del ruolo della religione nelle relazioni internazionali. Forse è venuto il momento per questa branca della politologia di fare un passo ulteriore e di elaborare un modello più completo ed esaustivo, che esca dagli studi "di nicchia" e si guadagni un posto nel *mainstream* della disciplina delle relazioni internazionali.


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute