



SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

N°0 - 2008

Sophia
Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi

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

Direttore scientifico
Piero Coda - Preside dell'Istituto Universitario Sophia

Direttore responsabile
Michele Zanzucchi

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

Segreteria di redazione
Ettore Coppola

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

Listino
Costo abbonamento annuo (2 numeri):
Italia € 20
(c.c.p. 34452003 intestato a "Città Nuova Editrice, via Pieve Torina, 55 – 00156 Roma")
Esteri € 25
(vaglia internazionale intestato a "Città Nuova Editrice, via Pieve Torina, 55 – 00156 Roma")
Fascicolo singolo € 12

Numero 0 in corso di registrazione presso il Tribunale civile di Roma

SOPHIA

1 (2008-0)

Editoriale

pag. 2

Piero Coda

**L'Istituto Universitario "Sophia":
progetto e programma**

pag. 4

Chiara Lubich

**Discorso inaugurale della Summer School
Sophia "Per una cultura dell'unità"**

pag. 12

Pasquale Foresi

**È la vita che fa capire.
Una nuova scuola di pensiero**

pag. 19

Giuseppe Maria Zanghi

Che cos'è pensare?

pag. 25

Piero Coda

**Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo.
Per una teologia in dialogo**

pag. 35

Gérard Rossé

Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico

pag. 47

Sergio Rondinara

**Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà.
Una prospettiva epistemologica**

pag. 61

Antonio Maria Baggio

**Il dibattito intorno all'idea di fraternità.
Prospettive di ricerca politologica**

pag. 71

Luigino Bruni

**Il lavoro come amore.
Per una rilettura antropologica del discorso economico**

pag. 82

Judith Povilus

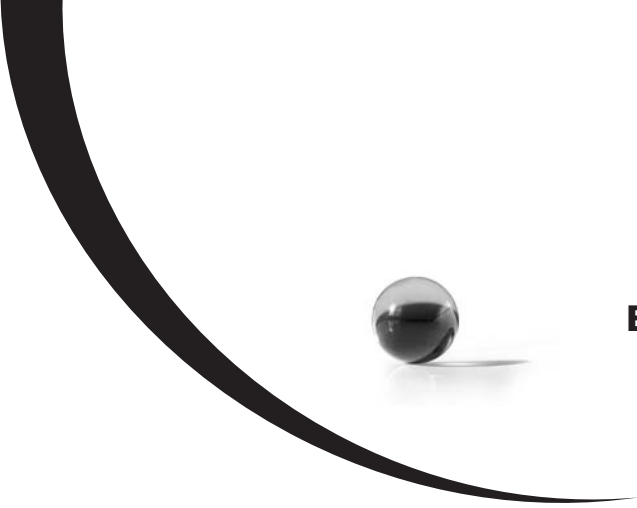
**Formal Ontology and Dynamic Oneness.
Exploring the ontological foundations of logic**

pag. 92

Carlo Fumagalli - Elena Granata

**Il luogo di Sophia. Riflessioni urbanistiche
sull'integrazione tra città e università**

pag. 101



EDITORIALE

Con questo numero inizia la pubblicazione della rivista accademica dell'Istituto Universitario Sophia che ne porta il nome: *"Sophia"*, Sapienza. Il sottotitolo - *"Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi"* - vuole esplicitare il taglio specifico che la caratterizza e la impegna.

Si tratta di pensare il significato e l'apporto delle discipline scientifiche previste nella ricerca e nell'insegnamento di Sophia nell'orizzonte sapienziale di vita e di luce e nel dialogo interpersonale e interdisciplinare che ne specificano il progetto e il programma.

Poiché il numero inaugurale è volto a intonare il *"là"* del percorso che di qui prenderà avvio, in esso trovano posto innanzi tutto una serie di contributi che riteniamo basilari per delineare in forma originaria e prospettica l'idea fondativa e ispirativa di Sophia, espressione del carisma dell'unità donato al nostro tempo attraverso l'esperienza e il pensiero di Chiara Lubich.

Il primo testo che pubblichiamo è in questo spirito decisamente prezioso. Si tratta del discorso con cui Chiara Lubich stessa, il 15 agosto 2001, ha

inaugurato la *Summer School* Sophia "Per una cultura dell'unità", che di fatto ha costituito il prodromo immediato dell'Istituto Universitario Sophia. Data la gravidanza delle linee di luce di questo discorso, vera e propria *magna charta* di Sophia, è nostro desiderio ritornare pacatamente su di esso nelle pagine della nostra rivista in un prossimo futuro per cominciare a sviscerarne da diverse prospettive i contenuti, anche tenendo conto dell'esperienza di vita e d'insegnamento da esso via via ispirata.

Seguono un'incisiva riflessione di Pasquale Foresi, che sin dagli inizi ha coadiuvato Chiara nell'appassionante e strategico compito di declinare la rilevanza culturale e storica del carisma dell'unità, sul paradigma di "scuola" che oggi esigono i segni dei tempi; e una riproposizione, in questa linea, della questione più che attuale su "che cos'è pensare?" offerta da Giuseppe Maria Zanghì, pioniere nell'iniziativa culturale dei Focolari e da trent'anni direttore della rivista "Nuova Umanità".

A partire da questa base, e dopo la presentazione del progetto/programma dell'Istituto redatta dal Preside, si snodano i contributi di alcuni docenti, che propongono ciascuno un abbozzo di ricerca e approfondimento intorno alle discipline afferenti alle cattedre che nell'Istituto faranno da perno e indirizzo per altrettanti dipartimenti d'insegnamento e ricerca: teologia biblica (Gérard Rossé), teologia sistematica (Piero Coda), epistemologia e cosmologia (Sergio Rondinara), filosofia della politica (Antonio Baggio), economia politica (Luigino Bruni), fondamenti di logica e matematica (Judith Povilus).

Chiude il fascicolo un articolo a firma di Elena Granata e Carlo Fumagalli che tratteggia il tema del rapporto tra città università e territorio. È frutto di un gruppo di lavoro che ha accompagnato lo studio e l'impianto architettonico e urbanistico dell'Istituto nel contesto della cittadella internazionale di Loppiano (Incisa in Val d'Arno - Firenze). È per noi auspicio di un fecondo rapporto anche col ricco tessuto socio-culturale e civile che accoglie Sophia in questa terra di Toscana, capace di coniugare con eleganza ed efficacia la cura dell'identità locale e l'apertura all'orizzonte universale della fraternità e della pace.

**L'ISTITUTO UNIVERSITARIO
"SOPHIA":
PROGETTO E PROGRAMMA**

di
PIERO CODA

The nature of Sophia University Institute is outlined starting from its roots in the charism of unity, a gift by God for our times given to Chiara Lubich, and in the experience of the Work of Mary (Focolare Movement) born from that charism. The charism's specific contribution is then explored in the context of the challenges and the opportunities of the current moment of cultural transition. The article then looks at Sophia's academic profile, its characteristic methodology for research and study, highlighting its target group, the learning outcomes sought and the synergies foreseen in future cooperation with valid external experiences and other institutions.

Un'espressione qualificata dell'impegno culturale dell'Opera di Maria

L'Istituto Universitario "Sophia" è un'espressione dell'Opera di Maria (Movimento dei Focolari), sorta nel 1943 per impulso di Chiara Lubich (1920-2008) e ora diffusa in tutto il mondo grazie all'adesione di persone di tutte le età, fasce sociali, culture, stati di vita e professioni.

La vasta e consolidata corrente di vita e pensiero animata dall'Opera di Maria attinge al *"carisma dell'unità"*, originale illustrazione e incarnazione del Vangelo di Gesù Cristo nella storia del nostro tempo. Tale carisma si è mostrato singolarmente efficace, sin dall'inizio e via via nel corso degli anni, per la promozione integrale e unitaria della persona nel suo costitutivo rapporto con Dio, con i fratelli, con la natura. Di qui, in particolare, l'impegno a costruire ponti d'incontro e luoghi di comunione tra le persone, i popoli e le culture nella prospettiva dell'unità invocata da Gesù nella preghiera rivolta al Padre nell'imminenza della sua passione¹, e di cui egli stesso si è fatto universale via di realizzazione con l'abissale spogliazione vissuta nell'abbandono della croce².

Tutto ciò si fa visibile nelle *30 cittadelle* nate dall'Opera di Maria e sparse in varie parti del mondo, dove la vita che si vuole in tutto ispirata al comandamento evangelico dell'amore reciproco si sprigiona a ventaglio in un significativo bozzetto delle varie dimensioni dell'esistenza personale e sociale. Nella prima tra esse, la cittadella "Renata" di Loppiano (Firenze) fondata nel 1964, ha operato sin dall'inizio l'Istituto *"Mystici Corporis"* per la formazione delle Focolarine e dei Focolarini, mentre in numerose altre, oltre ai regolari *corsi di formazione* per i membri delle espressioni dell'Opera, vengono svolti *corsi indirizzati a qualificare anche sotto il profilo culturale* l'impegno dei suoi appartenenti secondo le esigenze dei rispettivi contesti: così, ad esempio, la Scuola d'inculturazione in Africa, di ecumenismo in Europa, delle grandi religioni in Asia e le Scuole sociali in America Latina.

Dal 1980 svolge una capillare azione di formazione permanente, a livello di catechesi di base e con una presenza estesa ai cinque Continenti, l'*"Università Popolare Mariana"*, indirizzata ai membri interni. Dal 1989 è operante presso il Centro dell'Opera di Maria la *"Scuola Abbà"*, laboratorio interdisciplinare di pensiero consacrato allo studio della ricchezza dottrinale del carisma dell'unità e delle sue molteplici implicazioni per la comprensione e l'esercizio delle diverse discipline scientifiche. Negli ultimi anni si stanno inoltre delineando, in seno all'Opera di Maria e in dialogo con esponenti qualificati del mondo della cultura, *luoghi di elaborazione e linee di approfondimento in distinti campi disciplinari* (teologia, filosofia, economia, politologia, psicologia, diritto, pedagogia, ecc.).

Attestazione della rilevanza e fecondità anche dottrinale del carisma dell'unità sono i *dottorati honoris causa* conferiti a Chiara Lubich in discipline che vanno dalla teologia alle scienze sociali, dall'economia alla psicologia.

Note

1) Cf. Gv 17, 21.

2) Cf. Mc 15, 34; Mt 27, 46.

Una proposta per contribuire a orientare la transizione culturale in atto

Il 15 agosto del 2001 Chiara Lubich ha inaugurato la *Summer School "Per una cultura dell'unità"* che ha offerto un corso di formazione globale ispirato ai principi di cui si nutre l'esperienza spirituale e sociale dell'Opera di Maria, con un ampio spettro di percorsi interdisciplinari indirizzati a cogliere ed esprimere l'identità e la vocazione della persona in comunione e del suo vivere in società. Essa si è svolta a scadenza annuale presso l'*Oekumenisches Begegnungszentrum* di Ottmaring (Germania), articolandosi in un itinerario quadriennale di 15 giorni ogni anno, con l'apporto di una trentina di docenti specializzati nelle varie discipline e appartenenti alla "Scuola Abbà" e ha visto la partecipazione, con lusinghieri risultati, di studenti universitari e giovani laureati (circa 250, provenienti da tutto il mondo). A partire da questa iniziativa i tempi sono sembrati maturi per *dare permanenza e adeguata configurazione accademica* a un vero e proprio *Istituto Superiore di Cultura di livello universitario*. Urgono in questa direzione la constatazione della vasta e profonda transizione culturale che investe oggi l'intera famiglia umana e insieme la consapevolezza dell'apporto specifico che può venire a una sua positiva soluzione, in sintonia con gli indirizzi proposti dal Magistero conciliare e pontificio, dal patrimonio spirituale, culturale e sociale suscitato e promosso dall'Opera di Maria.

- L'odierna crisi epocale, in realtà, appare tale da introdurre in *un'epoca nuova della storia*. E come ogni crisi reca con sé un volto buio e uno portatore di luce: se dichiara, infatti, la fine di un mondo diventato "antico" annuncia anche l'inizio di un mondo "nuovo". Un forte smarrimento attraversa tutte le espressioni culturali – a cominciare da quelle dell'Occidente, in profondità fecondate dal seme del Vangelo –, accompagnato da nostalgia per identità acquisite sempre meno capaci di sopravvivenza o da precipitose fughe in avanti verso l'inedito e, di conseguenza, da chiusure spesso dure e poco illuminate o da aperture non sempre ponderate e costruttive.

La cultura d'ispirazione cristiana è chiamato da ciò a un lavoro intenso e radicale: perché è soprattutto nell'evento cristiano che affondano le radici culturali dell'Occidente ed è soltanto a partire da esse che si possono illuminare, dell'odierna crisi epocale e collettiva, sia le cause sia il cammino che può favorire un suo esito positivo. A tal fine, occorre calarsi nelle sfide della modernità e della postmodernità in fedeltà creativa alla luce e al vigore culturale che scaturiscono dal Vangelo di Gesù crocifisso e risorto e in ascolto degli impulsi che lo Spirito Santo dispensa di tempo in tempo alla Chiesa per illuminarne e rinvigorirne l'attuazione. Diventa così possibile superare una fase semplicemente difensiva in una direzione profeticamente propositiva, nel riconoscimento del buono già maturato e in un'attenzione determinata alle altre culture, senza confondere l'apertura dialogica sincera con un fallace sincretismo.

- L'odierna crisi culturale si ripercuote e si esprime, in modo specifico, nella *crisi dell'educazione e della formazione delle nuove generazioni*. Anche l'*organizzazione accademica delle discipline e dei saperi* vive, in effetti, un'accentuata situazione di frantumazione e astrazione dalla vita. Risultano così turbate in profondità le due

finalità fondamentali dell'*istituzione universitaria*, non a caso fiorita, a partire dal Medioevo, dal cuore stesso della Chiesa: l'accesso rigoroso e libero, in un'ideale e fraterna comunità di ricerca, alla penetrazione e comunicazione della verità nei diversi ambiti scientifici; e un'adeguata preparazione anche professionale, *in particolare dei fedeli laici*, per un servizio qualificato, in fedeltà alla fede cristiana, alla società nella concreta configurazione che oggi essa viene acquisendo.

La frammentazione e l'astrazione dei saperi non può essere superata senza che si superi la frammentazione dei rapporti personali, comunitari e collettivi. Né vi può essere *riconquista di un sapere integralmente "umano"* e non solo funzionale, custode della tradizione e insieme aperto alla novità, senza la riconquista della dimensione unitaria, nella sua variegata ricchezza, della persona e della società.

- Occorrono dunque *nuove esperienze, fondanti e condivise, di vita e di pensiero capaci di costituire l'humus esistenziale e culturale a partire dal quale l'albero antico dell'Università possa riuscire a una nuova fioritura*. Di qui la necessità di dar vita a comunità di formazione e di studio nelle quali la relazione tra le persone comunichi il proprio timbro alla relazione fra le discipline; e il sapere, interiormente vivificato da questa ritrovata unità alla luce del Vangelo e della dottrina cristiana, porti il proprio indispensabile contributo alla crescita integrale della persona e della società planetaria che si va annunciando.

L'incardinamento istituzionale, la configurazione accademica, i destinatari

L'Istituto Universitario "Sophia", ispirandosi programmaticamente all'esperienza originata dal carisma dell'unità e al patrimonio di formazione e di studio maturato nel suo seno in questi anni, intende proporsi come luogo *accademicamente qualificato* in cui ci s'impegna a rispondere insieme – docenti, studenti e personale non docente – a tali impegnative sfide.

- Poiché nasce e s'ispira a un carisma dello Spirito Santo riconosciuto e promosso dalla Chiesa cattolica (e insieme da altre Chiese e Comunità ecclesiali) e si muove in sintonia con gli orientamenti proposti dal Concilio Vaticano II e dal successivo Magistero pontificio, l'Istituto ha *perseguito la via dell'incardinamento istituzionale nel sistema universitario previsto dalla Costituzione Apostolica Sapientia Christiana³ ed è stato eretto dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica con Decreto del 7 dicembre 2007*. A partire di qui esso potrà accedere agli opportuni riconoscimenti accademici a livello internazionale.

Note

3) Cf., in particolare, gli art. 85 e 86 della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* a proposito delle Facoltà o Istituti "ad instar Facultatis" già eretti ed abilitati a conferire i gradi accademici, nonché l'art. 63 delle *Norme applicative* della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica per la fedele esecuzione della medesima: «A norma dell'art. 86 della Costituzione, la Congregazione per l'Educazione Cattolica emetterà gradatamente norme speciali per altre Facoltà, tenuto conto dell'esperienza già maturata nelle stesse Facoltà o Istituti».

- In tale contesto accademico, l'Istituto intende qualificarsi, in forma iniziale, per la proposta di una *laurea specialistica o masters di secondo livello, della durata di due anni, su "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità" e del corrispettivo dottorato*. Si tratta di un percorso di vita e studio che mira all'acquisizione di una cultura di base cristianamente ispirata nella prospettiva del carisma dell'unità, capace d'illuminare e innervare le molteplici dimensioni dell'umano e le diverse discipline a partire dalla loro comune radice e nel costante riferimento alla loro ultima finalità, secondo il progetto di Dio rivelato in Gesù e attualizzato nel corso del tempo mediante la sua Chiesa nello Spirito Santo. Esso intende così contribuire all'edificazione della *"civiltà nuova dell'amore"*, mediante l'adeguata formazione di cristiani anche intellettualmente qualificati e di persone di altre fedi e convinzioni che condividono il progetto formativo dell'Istituto.

Sin dall'inizio si darà vita a *seminari e corsi di formazione permanente* destinati a specifiche categorie di persone e finalizzati a precisi obiettivi, promuovendo forme opportune di sinergia con altri centri accademici di ricerca e formazione.

- L'*offerta iniziale* è rivolta a chi sia in possesso di un diploma universitario di primo ciclo, o abbia ottenuto i 180 crediti formativi previsti nel primo ciclo di studi universitari. I *destinatari del secondo ciclo di studi* promosso dall'Istituto sono pertanto:
 - *giovani studenti* che, al termine del primo ciclo di studi universitari, intendano proseguire la loro specializzazione in una prospettiva interdisciplinare e transdisciplinare allo scopo d'indirizzare i loro studi nell'orizzonte cristiano di una cultura dell'unità, approfondendo al contempo, nell'ottica del dialogo tra le varie discipline, i fondamenti sapienziali ed epistemici della disciplina alla quale si stanno specificamente formando;
 - *giovani professionisti* operanti nei vari settori, che intendano effettuare un investimento in capitale umano e in cultura nel senso di cui sopra, utilizzando i congedi per motivi di studio previsti dai contratti di lavoro.

Le linee del progetto formativo e del programma di studio

Il progetto formativo dell'Istituto prevede, come *priorità, che studio e vita s'incontrino e si fondano armonicamente tra loro*, così che si possa accedere sia al *sapere scientificamente istruito* (ma reso sapienziale dall'innesto nella vita nutrita dal Vangelo) sia all'*intensità della sapienza* (ma sviluppata dalla ricerca scientifica nelle diverse articolazioni del sapere). S'intende così superare il rischio di un'istruzione che non sia anche – e prima di tutto – formazione integrale della persona.

Per questo motivo il ciclo di studi si articola, inseparabilmente, in momenti fondanti di *esperienze di vita nella luce del carisma dell'unità* e in *lezioni insieme teoretiche e pratiche*. I due momenti rimandano l'uno all'altro reciprocamente: le lezioni nascono dagli spazi aperti dall'esperienza di vita di unità e questa acquisisce la sua forza di proposta culturale nel momento, teoretico e pratico, proposto nelle lezioni.

- Il primo momento si costruisce intorno alle *idee forza* nelle quali si esprime la cultura dell'unità proposta dall'Opera di Maria e agli *strumenti di vita* in grazia dei quali esse si traducono nella concretezza dell'esistenza personale e comunitaria.

La cultura dell'unità ha al suo cuore *l'esperienza della presenza della Verità fra quanti l'accolgono e vivono ed esercitano il pensare in conformità ad essa*⁴, in un'autentica convivialità di vita e pensiero, con cuore sincero e intelligenza purificata⁵. Lo ha sapientemente intuito, ad esempio, la filosofia classica⁶ e soprattutto lo ha stupendamente illustrato, nella luce della rivelazione cristiana, il racconto fondatore dei *discepoli di Emmaus attorno a Gesù risorto*: quando la Verità in Persona⁷ si dà come concretissimo pane e vino, rivelandosi pienezza e sintesi di pensiero insieme divino e umano⁸. Per raggiungere tale fine è fondamentale, secondo l'esperienza di vita scaturita dal carisma dell'unità:

- il vivere una *Parola di vita*, proposta periodicamente;
- la *comunicazione* delle esperienze nate dalla Parola vissuta;
- un *Patto di accoglimento interiore reciproco* – patto d'unità –: ciascuno è chiamato a far dono di sé ad ogni altro; in modo particolare, nel contesto dello studio, è chiamato a far dono del proprio pensiero mentre accoglie il pensiero dell'altro;
- la *verifica comunitaria* del cammino percorso, sia per prendere coscienza del non ancora realizzato sia per gioire insieme del già realizzato.

S'intende in tal modo sviluppare quel costante clima di reciproca fiducia, di disponibilità, di ascolto e di fecondo interscambio che deve contrassegnare l'intero percorso formativo. In particolare, le lezioni, al fine di farsi espressione insieme di vita e di pensiero, sono mirate a instaurare un *dialogo costante* fra docenti e studenti, a valorizzare il personale contributo di questi ultimi nella comune ricerca e a dar vita a un *insegnamento a "più voci"* da parte dei docenti di varie discipline.

- Per quanto concerne l'esercizio e la comunicazione delle discipline integrate nel piano di studi, la *prospettiva metodologica* condivisa e promossa dai docenti è quella della *correlazione dinamica delle diverse scienze in un orizzonte sapienziale*. Nel rispetto dell'identità e del metodo di ogni disciplina si muove dalla convinzione che lo statuto epistemico di ogni scienza non riguarda soltanto le condizioni "interne" per un suo corretto attuarsi, ma anche quelle "relazionali" relative al rapporto di essa con le altre forme del sapere che esprimono ciascuna qualcosa della persona e attingono ciascuna, per la sua parte, qualcosa della verità.

La finalità di tale prospettiva è approdare a una conoscenza unitaria e dinamicamente articolata della realtà, presentandosi come uno spazio relazionale dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri saperi, può più adeguatamente esprimersi e offrire il proprio contributo al progetto comune. Essa può così tendere verso una visione nuova e unitaria della realtà stessa, alimentando un autentico dialogo e una libera cooperazione tra le varie discipline e operando con una razionalità illuminata da quella Sapienza da cui scaturisce e verso cui tende ogni autentica ricerca della verità.

Come ha sottolineato Benedetto XVI, *la grande sfida per le Università d'ispirazione*

Note

4) Cf. Gv 14, 6.

5) Cf. Mt 18, 20; Lc 24, 13-32.

6) Cf. Platone, *Lettera VII*, 341C-D.

7) Cf. Sant'Agostino, *Confessiones*, VII, 19,25.

8) Cf. Lc 24, 13-35.

cristiana è infatti oggi quella di «fare scienza nell'orizzonte di una razionalità vera, diversa da quella ampiamente dominante, secondo una ragione aperta alla questione della verità e ai grandi valori iscritti nell'essere stesso, aperta quindi al trascendente, a Dio», riscoprendo «l'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere»⁹.

- Concretamente, il ciclo di studi del biennio si articola su due livelli:
 - *insegnamenti comuni* e obbligatori per tutti i partecipanti, di natura prevalentemente teologico-filosofica ed etico-antropologica, volti a offrire un approfondimento robusto e ampio dei fondamenti e delle espressioni portanti di una cultura dell'unità;

- *insegnamenti specifici* relativi ai due indirizzi inizialmente proposti quali declinazioni della cultura dell'unità: l'indirizzo epistemologico-teoretico (teologico-filosofico) e l'indirizzo di scienze sociali (in particolare, economico-politico).

Sono inoltre accettate domande di dottorato in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità" che afferiscano specificamente a uno dei seguenti insegnamenti fondamentali: Teologia sistematica, Filosofia della persona, Filosofia politica, Economia politica, Epistemologia e cosmologia, oppure a un oggetto di ricerca trasversale a due o più di essi. Si prevede la possibilità, attraverso specifici protocolli d'intesa, di dottorati congiunti o duali nei medesimi insegnamenti con istituzioni accademiche abilitate al conseguimento del titolo.

Al fine di attivare nell'Istituto un adeguato fondamento culturale per la ricerca, l'insegnamento e il dialogo interdisciplinare, sono istituite nella Sede centrale le seguenti Cattedre da ricoprire con Docenti stabili:

- *Teologia sistematica*
- *Filosofia della persona*
- *Filosofia politica*
- *Economia politica*
- *Epistemologia e cosmologia*

Alle suddette cattedre corrispondono i rispettivi dipartimenti con i seguenti insegnamenti fondamentali:

- *Teologia sistematica*: Teologia biblica, Teologia fondamentale e delle religioni, Ecclesiologia ed ecumenismo
- *Filosofia della persona*: Filosofia dell'essere, Filosofia della conoscenza, Etica fondamentale
- *Filosofia politica*: Teoria politica, Democrazia e partecipazione, Politica e Diritto delle comunità internazionali
- *Economia politica*: Politica economica, Organizzazione e management, Economia delle scelte pubbliche
- *Epistemologia e cosmologia*: Statuto e metodo della razionalità scientifica moderna, L'uomo e il cosmo, Logica e fondamenti di matematica

Parte integrante dell'itinerario proposto è la presentazione di *progetti di vita e azione sociale* coerenti con la proposta culturale offerta, mediante incontri e sta-

Note

- 9) Benedetto XVI, *Discorso per l'Inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore* (Roma), 25 novembre 2005.

ges presso realizzazioni promosse dall'Opera di Maria e già in atto in vari ambiti: economico, politico, pedagogico, ecc.

Nell'intento di mantenere vivo e concreto un *respiro universale*, si promuoveranno *contatti* con la variegata realtà delle esperienze spirituali e culturali fiorite lungo il corso dei secoli nella vita della Chiesa e, in particolare, coi Movimenti e le Comunità ecclesiali contemporanei e ci si porrà in dialogo cordiale e rispettoso con le molteplici tradizioni cristiane, le religioni e le differenti visioni del mondo.

La sede centrale, il corpo docente, le risorse finanziarie

- La sede centrale dell'Istituto, al fine di realizzare le sue specifiche caratteristiche e finalità, si colloca *nella cittadella internazionale di Loppiano*. L'Istituto può così giovare sin d'ora di un'adeguata sistemazione logistica nei locali originariamente previsti per l'Istituto Mystici Corporis. *Altre sedi locali*, in organica e dinamica connessione con la sede pilota, si potranno prevedere col tempo, e secondo specifici obiettivi di studio, *in altre cittadelle* espressioni dell'Opera di Maria nei diversi Continenti.

- Il *corpo docente* prevede un gruppo iniziale di *professori stabili* forniti dei necessari titoli accademici, chiamati ad animare l'attività di ricerca e d'insegnamento svolta nell'Istituto in rapporto agli insegnamenti fondamentali.

Al corpo docente dei professori stabili si affiancano:

- un congruo numero di *professori incaricati ad tempus*, anch'essi forniti dei necessari titoli, chiamati a svolgere i diversi altri corsi;
- una serie di *visiting professors*, incardinati stabilmente presso altre istituzioni universitarie, di riconosciuta competenza e intimamente solidali con le prospettive di fondo perseguite dall'Istituto;
- un gruppo di *assistenti*, scelti tra giovani studiosi nelle varie discipline accademicamente qualificati, in vista di una loro ulteriore formazione ed esercitazione nell'arte dell'insegnamento secondo lo spirito dell'Istituto.

- Allo scopo di provvedere i *mezzi finanziari e patrimoniali* necessari a dotare l'Istituto delle risorse per il suo ordinario funzionamento e per un suo progressivo incremento, si è dato vita a una *Fondazione* finalizzata ad attivare iniziative di *fundraising* e a gestire le risorse a disposizione dell'Istituto. A tale scopo, elemento qualificante e concreto è lo stretto legame ideale e culturale dell'Istituto con il progetto dell'"Economia di Comunione" nato e sviluppatosi in questi anni per impulso del carisma dell'unità.

PIERO CODA

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

**DISCORSO INAUGURALE
DELLA SUMMER SCHOOL
SOPHIA "PER UNA
CULTURA DELL'UNITÀ"***

di
CHIARA LUBICH

The inaugural discourse delivered by Chiara Lubich in 2001 for the Summer School constitutes the "founding charter" of the Sophia University Institute. Its beginnings and the novelty that characterizes it are based in a special period of grace in the summer of 1949 involving Chiara and the group of her first companions. This period could be defined as a particular participation in the life and intelligence of God the Trinity in Jesus. Starting from this experience, Chiara describes the specific task of this "university": to learn Wisdom, the light that illuminates all sciences. Chiara specifies its distinctive characteristics and the conditions necessary to attain it.

Carissimi gen¹, eccoci arrivati al giorno in cui da tutto il "mondo gen" - e non solo - si guarda qui a Montet, dove inauguriamo il primo anno di quella "università" che ci è sembrato il Signore volesse. È essa un'ulteriore espressione concreta dell'aspetto del nostro Movimento intitolato: "Sapienza e studio".

Ma perché, fra le diciotto diramazioni dell'Opera di Maria, siete presenti proprio voi gen?

Senz'altro per la vostra età adatta allo studio. Ma anche perché, per un imperscrutabile disegno della provvidenza di Dio, che segue e indirizza anche i nostri piccoli passi, voi - dopo i focolarini, naturalmente - siete stati messi al corrente delle prime pagine di quel *Paradiso* '49² che è la fonte, che è all'origine di quello che deve essere il nostro modo di vedere, di conoscere - per quanto è possibile - creato e Increato.

Il motivo di questo privilegio non era dipeso - lo sapete - dai vostri meriti particolari e non aveva avuto lo scopo di darvi un godimento spirituale speciale, portandovi alla contemplazione di cose belle. Aveva un altro perché, per potervi spiegare il quale, devo rinnovare in voi lo stupore di quelle pagine, il ricordo di quell'avvenimento, sempre presente e attuale.

Ecco perché vi leggo anzitutto almeno le righe fondamentali che caratterizzano quell'evento.

Siamo nel 1949 e io scrivo: «Erano passati cinque anni dall'inizio del nostro Movimento e avevamo già compreso e fatti nostri alcuni capisaldi della sua spiritualità, come Dio Amore, la volontà di Dio, veder Gesù nel fratello, il comandamento nuovo, Gesù Abbandonato, Gesù in mezzo e l'unità... Ora, da qualche tempo, eravamo concentrati sulla Parola di vita, che vivevamo con una particolarissima intensità. Non c'erano grandi strutture del Movimento allora, né erano sorte opere, per cui tutto il nostro impegno consisteva nel vivere il Vangelo. La Parola di Dio entrava profondamente in noi tanto da cambiare la nostra mentalità. La stessa cosa avveniva anche per quanti avevano un qualche contatto con noi.

Questa nuova mentalità, che si andava formando, si manifestava come una vera contestazione divina al modo di pensare, di volere e di agire del mondo. E in noi provocava una rievangelizzazione.

A quanto ricordo, l'ultima Parola che avevamo vissuto in quel periodo era stata "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". E Gesù Abbandonato ci era apparso come la Parola per eccellenza, la Parola tutta spiegata, la Parola aperta

Note

1) Gen, abbreviazione di Generazione nuova, è il nome che designa i giovani e le giovani appartenenti al Movimento dei Focolari.

2) L'espressione si riferisce a quel periodo di intensa luce mistica in cui Chiara, nell'estate del 1949, per una grazia speciale è stata introdotta a una particolare partecipazione di vita e di intelligenza di Dio Trinità, in cui insieme le è stato dischiuso, nella sua radice divina, l'Opera che doveva generare da Dio come dono alla Chiesa e al mondo, l'Opera di Maria (Movimento dei Focolari). A testimonianza di quell'evento sono rimasti degli appunti redatti da Chiara. Del "*Paradiso* '49" Chiara stessa ha scritto quanto ella ricordava, a Oberiberg (Svizzera), il 30 giugno 1961, pubblicato in "*Nuova Umanità*", XXX n. 177 (2008/3), 285-296 (cf. l'introduzione di G.M. Zanghì, *Questo numero, ivi*, 281-283).

completamente. Bastava, dunque, vivere Lui. Cosicché tutto era andato semplificandosi. Vivere Lui significava vivere il nulla di noi per essere tutti per Dio (nella sua volontà) e negli altri.

Eravamo immersi in questi pensieri e in queste esperienze, quando si decise di allontanarci un po' dal Movimento e di andare in montagna per riposare.

Arrivate, noi focolarine, lassù, un altro fenomeno s'aggiungeva: io avvertii che non era tutto fiamma solo dentro di me» per le Parole scoperte tutte come amore, «ma, in certo modo, anche fuori di me. Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose. Per cui, se i pini erano indorati dal sole, se i ruscelli cadevano nelle loro cascatelle luccicando, se le margherite e gli altri fiori e il cielo erano in festa per l'estate, più forte era la visione di un sole che stava sotto a tutto il creato. Vedevo, in certo modo, credo, Dio che sostiene, che regge le cose.

E Dio sotto le cose faceva sì che esse non fossero così come noi le vediamo; erano tutte collegate fra loro dall'amore, tutte – per così dire – l'una dell'altra innamorate. Per cui se il ruscello finiva nel lago era per amore. Se un pino s'ergeva accanto ad un altro pino era per amore. E la visione di Dio sotto le cose, che dava unità al creato, era più forte delle cose stesse; l'unità del tutto era più forte che la distinzione delle cose fra loro.

Vivevamo questa esperienza quando venne in montagna Foco³. 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» come facevano i seguaci di santa Caterina da Siena a Caterina, «pensando che, così facendo avrebbe obbedito a Dio. Aggiunse anche che, in tal modo, potevamo farci santi come san Francesco di Sales e santa Giovanna di Chantal.

Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa unità a due. Allora non c'era l'Opera e fra noi non si parlava (...) di voti», voto d'obbedienza, ecc. «L'unità a due poi non la condividevo perché mi sentivo chiamata a vivere "che tutti"», tutti, «"siano uno". Nello stesso tempo però mi sembrava che Foco fosse sotto l'azione d'una grazia» speciale «che non doveva andar perduta. Allora gli dissi pressappoco così: "Può essere veramente che quanto tu senti sia da Dio. Perciò dobbiamo prenderlo in considerazione. Io però non sento quest'unità a due perché tutti devono essere uno". E aggiunsi: "Tu conosci la mia vita: io sono niente." Perché vivevo Gesù abbandonato. "Voglio vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi nella stessa maniera. Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto" – perché ero niente – "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 sacrestia per fare

Note

3) Con questo "nome nuovo" è conosciuto nel Movimento dei Focolari Igino Giordani (1894-1980), scrittore e uomo politico, esperto dei Padri della Chiesa e della storia del cristianesimo, agiografo, ecumenista e profondo conoscitore del pensiero sociale cristiano. Chiara Lubich lo considera tra i suoi decisivi collaboratori nella fondazione del Movimento.

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.

Ero, dunque, entrata nel seno del Padre, che appariva agli occhi dell'anima (ma è come l'avessi visto con gli occhi fisici) come una voragine immensa, cosmica. Ed era tutto oro e fiamme sopra, sotto, a destra e a sinistra.

Fuori di noi era rimasto il creato. Noi eravamo entrati nell'Increato.

Non distinguevo ciò che c'era nel Paradiso ma ciò non mi turbava. Era infinito, ma mi trovavo a casa. Mi è parso di capire che chi m'aveva messo sulla bocca la parola: "Padre" – avevo invocato il Padre invece di Gesù, essendo un altro Gesù – era stato lo Spirito Santo. E che Gesù Eucaristia aveva operato veramente come vincolo d'unità fra me e Foco perché sui nostri due nulla non era rimasto che Gesù Eucaristia», Gesù quindi.

«Foco intanto era uscito dal convento ed io l'ho invitato a sedersi con me su una panchina presso un torrente. E lì gli ho detto: "Sai dove siamo?". E gli ho spiegato ciò che mi era accaduto.

Poi sono andata a casa dove ho trovato le focolarine, che tanto amavo, e mi sono sentita spinta a metterle al corrente di ogni cosa. Le ho, quindi, invitate a venir con noi in chiesa il giorno dopo ed a pregar Gesù, che entrava nel loro cuore, a far lo stesso patto con Gesù che entrava nel nostro. Così hanno fatto. In seguito io ho avuto l'impressione di vedere nel seno del Padre un piccolo drappello: eravamo noi. Ho comunicato questo alle focolarine le quali mi facevano una così grande unità da aver l'impressione di veder anch'esse ogni cosa».

Oggi, in quel drappello, dovete entrare ed essere presenti pure tutti voi.

E veniamo alla Scuola.

La Scuola che sta per iniziare ha un compito: insegnarvi la Sapienza.

Ma cos'è la Sapienza?

Ecco un bellissimo brano che lo spiega tanto bene, secondo me, e che noi, di tempo in tempo, rileggiamo.

Delinea in poche parole anche il compito della Scuola. Comincia così:

«Per il dono della Sapienza l'anima è messa a contatto delle realtà eterne (...).

Essa scruta la profondità di Dio e ne scorge la fulgida bellezza. Vede ciò che non sa ridire e beve a quella sorgente inesauribile, senza essere mai sazia, con un desiderio sempre più vivo - come di cerva giunta alla sorgente - (...).

Ma, scoperto e quasi assaporato Dio, con quella luce negli occhi può ora guardare il mondo, e vederci bene (...) tutto giudicando secondo ragioni divine, quasi proiettando – ecco il compito della Scuola – su tutto la luce dell'infinito sguardo di Dio.

Nella mente del sapiente cristiano viene quasi ricostruito l'ordine ideale che è nella Mente di Dio. Lo svolgersi delle ere e delle età, il succedersi e il concatenarsi degli avvenimenti, il fluire della storia... il fluire delle cose, l'avanzare della storia,

lo svilupparsi della propria vita, tutto è visto nel suo rapporto di dipendenza e convergenza a un divino disegno (...) con la stessa "sintesi mentale" di Dio, che vede ogni cosa nel Verbo e ogni cosa ama nello Spirito, e tutto conosce amando e tutto ama nell'atto stesso della sua contemplazione infinita»⁴.

Ma come acquistare la Sapienza?

La Sapienza si può ottenere domandandola a Dio; oppure amando Dio e il prossimo; e ancora amando Gesù abbandonato; e infine ponendo Gesù in mezzo a noi. Noi la domandiamo sempre, ad esempio, quando dobbiamo parlare in pubblico, con uno o più *consenserint* - così come noi li chiamiamo - ispirati alla preghiera insegnataci da Gesù: "Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà" (Mt 18,19).

La otteniamo anche amando Dio e il prossimo. È sempre stata, da quasi sessant'anni, la nostra convinzione ed esperienza che l'amare gli altri porta luce. "Chi mi ama - dice Gesù - sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14,21). Ecco la luce.

La si ha, la Sapienza, anche amando Gesù crocifisso e abbandonato. Nel capitolo VI degli Statuti dell'Opera di Maria è scritto: «Le persone che fanno parte dell'Opera cercheranno di possedere anzitutto la vera sapienza cristiana. "Nulla infatti Dio ama se non chi vive con la Sapienza" (Sap 7, 28). Per questo, abbracciando con Cristo la sua croce e l'abbandono, cercheranno di fare splendere nel proprio cuore il Risorto, che irradia i doni dello Spirito» (art. 58).

Un ultimo modo d'avere la Sapienza è quello di porre Gesù in mezzo a noi.

Leggiamo nello Statuto: le persone «cercheranno inoltre di essere unite fra loro affinché Cristo, presente nell'amore reciproco, possa elargire anche in mezzo a loro i doni dello Spirito» (art. 58), fra cui la Sapienza.

In questa Scuola sarà soprattutto questo il modo d'ottenere la Sapienza: con Gesù in mezzo a voi. E se imparerete altre materie, come la filosofia, la teologia, l'economia, la scienza, la medicina, la politica, ecc., esse non potranno non essere intrise di Sapienza.

Questa Scuola, come tutte le scuole, si svolge in un'aula. Ma quale può essere l'aula vera, l'aula ideale per una scuola di questo genere? Io non ho dubbi: l'aula garante la Sapienza che vogliamo è solo il seno del Padre celeste nel quale dobbiamo essere degni d'entrare e stabilirci. Il carisma che ci è dato lo permette.

E anche quando si esce da questa stanza di mura, non si dovrà mai uscire da quell'aula, pena, penso, il fallimento di questa Scuola. Perché, qualora si uscisse, occorrerà presto ritornarvi.

Questa Scuola avrà poi un solo maestro: Gesù in mezzo a tutti voi, fra voi, fra i professori, fra i professori e voi. Ma se il Maestro sarà Gesù fra tutti, fra tutti, le lezioni non saranno fatte unicamente dai professori. Essi certamente le proporranno, ma anche voi avrete la vostra parte. Consisterà in domande che la presenza di Gesù in mezzo a noi vi susciterà e consisterà anche in specifici vostri contributi.

Note

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

Voi direte: «Come mai, Chiara, abbiamo delle domande che lo Spirito suggerisce?» Certo. Io ho fatto quest'esperienza nella vita. Certe domande che faccio io stessa hanno come scopo di avere una certa risposta. Cioè lo Spirito Santo vuol dirci una cosa, allora suscita una domanda. Per esempio, una volta, io sono entrata in chiesa e col cuore ho detto a Gesù Eucaristia: «Ma perché hai voluto restare tu su tutti i punti della terra, nella dolce Eucaristia, mentre non hai trovato un modo per farvi rimanere tua Madre? Noi ne avremmo bisogno in questa vita». E dal tabernacolo sembrava mi rispondesse: «Non l'ho lasciata perché la voglio vedere in te, in voi. Apri le tue braccia e abbraccia l'umanità al posto di Maria. Canta le litanie e cerca di specchiarti in esse».

Dopo tempo ho capito che quella domanda non era una domanda di curiosità da parte mia, ma lo Spirito mi aveva spinto a entrare in chiesa, a fare quella domanda per avere quella risposta. E la risposta cos'è stata? Che tutti noi dobbiamo essere un'altra piccola Maria su questa terra.

Anche però i vostri contributi (sarete chiamati a dare), non solo domande. Poiché voi siete, in genere, universitari, dediti ad approfondire diverse materie, potrà essere che la parola del professore, per la presenza di Gesù fra tutti, illumini in voi qualche particolare della scienza cui siete dediti, che sarà utile mettere in comunione: «Professore, ho capito, per esempio, quella cosa riguardante...». Lo dite. Ecco il contributo vostro, insieme alle domande.

Vi troverete perciò ad essere, come Gesù vuole, uguali fra tutti, fratelli, in rapporto trinitario, mediante l'amore reciproco fra professori e studenti, anche se i primi - i professori -, saranno, in questa Trinità che componiamo, a mo' del Padre e voi del Figlio. Dovrete, dunque, lasciarvi "generare" da loro, ma anche rispondere col vostro amore.

Per entrare in quest'aula occorreranno delle condizioni indispensabili. Lo suggerisce il Paradiso '49. Anzitutto indossare la divisa della Scuola: è la Parola, vivere la Parola, lasciarsi vivere dalla Parola, diversa ogni giorno - vi sarà detta -, di cui dovrete comunicarvi le esperienze. Solo la Parola ha accesso in Paradiso, solo la Parola ha accesso nel seno del Padre. Quando noi andremo nell'altra vita e grazie a Dio entreremo nel seno del Padre, di noi entrerà quella Parola che Dio ha pronunciato quando ci ha creato, rivestita della nostra umanità. Ma lassù vive solo la Parola, vive solo il Verbo in noi.

Questo vivere la Parola, che è l'unico modo di avere accesso in Paradiso, nel seno del Padre, è il vostro contributo personale.

Ma c'è anche un contributo comunitario, collettivo. Vivere Gesù abbandonato, il niente, come condizione per attuare l'amore reciproco fra voi, fra voi e i professori, sarà il vostro contributo comunitario. Perché? Perché, per amarvi veramente con i professori, dovrete essere "vuoto" per accogliere tutto dentro di voi. Perfettamente dovrete accogliere quanto viene detto e per poter dare le vostre domande e i vostri piccoli contributi, piccoli o grandi, contributi che sono tutti dello Spirito Santo, per poter darli dovrete "svuotarvi" e dare. Non aver paura, non essere timidi, non dire: «Magari quest'idea non è giusta». Bisogna avere il coraggio, farlo. Poi si capirà da Gesù in mezzo se siamo stati stonati o intonati.

Quindi, amare Gesù abbandonato, facendo il vuoto per accogliere quello che i professori dicono, amare Gesù abbandonato per svuotare quello che abbiamo dentro per donarlo agli altri, è il vostro modo di amare collettivo insieme ai professori.

Ultranecessario poi sarà per la Scuola nutrirsi dell'Eucaristia. L'Eucaristia, infatti, non è - attenti! - che porti soltanto frutti belli, buoni, di santità, d'amore; non è nemmeno solamente che abbia come scopo di aumentare l'unione con Dio e fra noi. Certamente anche questo. Ma l'Eucaristia ha come fine: farci Dio, per partecipazione. Poiché, per essa, le carni del Cristo vivificate dallo Spirito e vivificanti si mescolano con le nostre carni, e giacché è così l'Eucaristia ci divinizza nell'anima e nel corpo.

Ma Dio, anche Dio partecipato - come saremmo noi -, non può stare che in Dio. Ecco perché l'Eucaristia pone l'uomo, che se ne è cibato degnamente, nel seno del Padre; colloca l'uomo nella Trinità, in Gesù. Nello stesso tempo l'Eucaristia non fa questo soltanto di un uomo, ma di molti, i quali, essendo tutti Dio, sono uno. Sono Dio ciascuno e Dio tutti insieme.

Queste le condizioni che esige essere e rimanere in quest'aula.

Infine sarà essenziale per tutti, professori e voi studenti, formulare prima delle lezioni, ogni mattina, il cosiddetto "patto d'unità", con la recita del quale concludiamo questa nostra introduzione:

«Gesù, che vivi nella SS. Eucaristia, noi singolarmente e tutti insieme ti prometiamo anzitutto d'essere fra noi la realizzazione del tuo comandamento nuovo: d'amarci cioè come Tu ci hai amato fino all'abbandono del Padre.

Affinché poi si attualizzi la realtà di un'Anima sola, ti preghiamo di patteggiare Tu stesso unità sul nulla d'amore dei nostri singoli cuori, fondendoci in tal modo in uno. E donaci così, per il continuo amore reciproco e per il quotidiano nutrimento di Te, la grazia che Tu stesso nasca e rinasca fra noi ed in noi, in modo che non più noi viviamo, ma Tu in noi. Amen».

É LA VITA CHE FA CAPIRE

UNA NUOVA SCUOLA DI PENSIERO



The topic developed in the article focuses upon the relationship between learning and life and, more exactly, upon the need for learning to become life. When concepts are all that is taught, concepts are generally all that is learnt. Education, indeed, is often seen as receiving “useful information”. Nonetheless, even if the information received may open new horizons, this is not yet true education. Teaching, learning and education cannot consist in developing merely the rational capacity, but ought to involve the whole human being. In this perspective, the author offers some reflections revolving around the following combinations: truth-goodness; intelligence-will; work-study; community-knowledge.

di
PASQUALE FORESI

Il tema che vorrei sviluppare brevemente è il seguente: *bisogna arrivare a far sì che l'insegnamento sia vita*, cioè che la vita sia espressione dell'insegnamento e l'insegnamento espressione della vita.

Normalmente a un insegnamento nozionistico si risponde con un apprendimento di nozioni. Infatti in genere si va a scuola per ricevere "informazioni utili". E se l'informazione serve ad aprire nuovi orizzonti, non è ancora però la vera scuola. L'insegnamento, lo studio, la scuola, non può consistere nel formare la sola ragione, ma deve formare l'uomo.

Vorrei fare qualche riflessione su questo problema, attorno ai seguenti binomi: verità-bene, intelligenza-volontà, lavoro-studio, comunità-conoscenza.

La verità che è il bene

Gli studi non vanno sottovalutati. Quando si affronta un argomento, bisogna conoscere tutti gli sforzi, le conquiste, anche gli sbagli che si sono fatti attraverso la storia per avvicinarci ad una soluzione. Se si vuol dire qualcosa che abbia valore, bisogna studiare, documentarsi, non lo si può fare in genere con una sorta di semplice intuizione.

Quello però che qui vorrei rilevare è il fatto che non bastano erudizione, conoscenza delle lingue, biblioteche attrezzate dal punto di vista scientifico, ecc. Ci sono infatti persone che con grande fatica si sono formate una vasta cultura riguardo a un dato problema, senza tuttavia essere arrivate a cogliere il senso più profondo del problema stesso, e quindi senza riuscire a dire nulla di valido o di nuovo. L'erudizione conta, ma solo secondariamente. La scienza è utile ma non basta. Perché?

Uno dei motivi si trova nella costituzione stessa della realtà. Nel fatto cioè che verità e bene coincidono ontologicamente. Non c'è una verità che non sia al tempo stesso bene. Drammatico è stato, nella storia del pensiero, aver creduto che per capire la verità rivelata nella fede ci vuole la bontà, la virtù, mentre per quella naturale no. In realtà, sia nell'uomo che nella realtà, così come sono stati presentati ad esempio da Platone e Aristotele, e nella rivelazione giudaico-cristiana, verità e bontà coincidono: ciò vuol dire che l'uomo può capire veramente in quanto è buono e virtuoso. E questo non è un principio religioso o pietistico, ma una verità profondissima che coinvolge tutto l'essere e la conoscenza umana.

L'uomo uno

Se poi guardiamo l'uomo in se stesso, vediamo che è dotato di sensi-intelletto-volontà, ma allo stesso tempo constatiamo che colui che conosce è l'uomo attraverso quelle sue capacità, l'uomo uno prima ancora d'essere distinto.

Questo è un altro motivo per cui non si può più concepire un tipo di cultura che implichi solo il razio-cinismo e l'intelligenza nel senso moderno della parola. È l'uomo nella sua globalità che deve venire implicato, l'uomo anima-corpo.

Per rendere possibile questo è necessario un nuovo stile di studio. Bisogna studiare

vivendo, e non studiare soltanto studiando, altrimenti le "lezioni" allontanano dal vero conoscere.

Si dovrebbe studiare solo quel tanto che aiuti lo svolgersi ed il chiarirsi di quello che si vive. Questo è lo studio. È qualcosa che deve implicare l'intelligenza e la volontà simultaneamente, anzi quasi più la volontà che l'intelligenza; dev'essere più l'amore che spinge all'intelligenza che non l'intelligenza che spinge l'amore. E questo non per sminuire il valore dell'intelligenza, bensì per dare ad essa il suo posto e permetterle così di assolvere il massimo della sua funzione e delle sue possibilità. Con uno studio così concepito si dovrebbe diventare uomini, non solo persone istruite. Essere persone colte solo in senso "cerebrale" significa in realtà essere persone ignoranti. Uno studio che è vita dovrebbe formare uomini e donne che sanno vivere e che sanno affrontare tutti i problemi del pensare umano come problemi personalmente vissuti, non come problemi "di studio".

Lavoro come scuola di vita

Il lavorare, in questa prospettiva degli studi, non è una perdita di tempo, poiché il lavoro è anche un mezzo di conoscenza. Non è soltanto un mezzo per vivere, ma è qualcosa d'inerente al nostro essere uomini, e quindi anche un mezzo per conoscere la realtà, per capire la vita: è strumento di formazione *umana* reale ed effettiva. Se ho una difficoltà in un lavoro che eseguo, o se devo aumentare la produzione perché altrimenti l'azienda non si regge, questi sono problemi che devo risolvere concretamente, non in maniera astratta o solo spiritualmente. Quando si studia soltanto, uno può anche inventarsi una filosofia e dire che va bene, che è giusta, ma quando si deve far funzionare una macchina, non si può inventare una filosofia, si deve far funzionare quella macchina, secondo leggi intrinseche che sono quelle che sono, ma alle quali ci si deve adattare.

Il lavoro ci dà il senso del reale, ci mette a contatto con la materia, con il cosmo, facendoci acquistare quell'esperienza vitale che proviene dal doversi adattare alla materia concreta e cercare, insieme, di adattare essa a noi.

Succede spesso che se quello che si dà è un pensiero vitale, difficilmente si è capiti da coloro che studiano soltanto, mentre forse capisce di più una massaia, un operaio che lavora tutto il giorno, i quali non hanno delle categorie astratte e degli schemi attraverso i quali filtrare quello che si vuol dire, e quindi fraintenderlo. Per questo anche queste persone "semplici" costituiscono la miglior "cassa di risonanza" per aiutarci ad uscire dai libri e dai concetti vuoti, e trovare un pensare che sia vita, essere, umanità.

Una prova di quanto veniamo dicendo la troviamo, ad esempio, quando incontriamo degli operai, dei contadini, dei pescatori, che con la loro esperienza ci esprimono non solo la saggezza del loro contatto faticoso con la vita e con la natura, ma della natura ci sanno esprimere in qualche modo anche la concretezza, l'armonia, la purezza. A contatto con queste persone possiamo imparare molte cose su certi valori dell'esistenza *umana* che nessun libro potrebbe mai darci.

Quindi non dobbiamo - con lo studio - staccarci dal mondo del lavoro, dal mondo della materia, bensì farlo diventare un tutt'uno con noi. Per questo è necessario un lavoro serio, produttivo, concreto. Lì si vede se siamo innestati bene nel reale, se siamo veri. È al contatto con la realtà che l'intelligenza, lo spirito, l'essere

dell'uomo si staglia, s'illumina, si chiarifica. E qui si comprende il rischio cui oggi è esposto l'uomo, di fronte al dilagare dei media: il rischio di sostituire al reale-reale un reale-virtuale. Non dico che queste acquisizioni vadano rigettate, ma vanno immesse in un orizzonte globalmente umano, dove una salda e piena consapevolezza dell'essere-uomo sia capace di integrare senza lasciarsi "disintegrare".

Il lavoro riesce a distruggere buona parte di quello che uno ha imparato solo nozionisticamente, lasciando così dentro di noi solo quel tanto di verità che è vita, che è saggezza, quel tanto che è diventato parte del nostro essere al di là di tutto quello che abbiamo imparato.

Logicamente non è da considerarsi lavoro soltanto quello manuale. Prima di tutto perché come il lavoro manuale coinvolge la nostra libertà e la nostra conoscenza, così anche il lavoro intellettuale fatto bene implica in qualche maniera tutto il nostro essere. E poi è anche lavoro e sacrificio, ad esempio, imparare quelle nozioni necessarie per lavorare meglio e per incarnare bene quello che si studia. È lavoro pure la fatica umana di leggere certe cose ardue, o d'imparare lingue difficili al fine di poter leggere certi autori. Chi in particolare ha il compito di studiare deve fare bene questo suo lavoro.

Ma tutto questo vale per le persone che vogliono non solo erudirsi ma che vogliono dire qualche cosa.

Socialità e conoscenza

Un'altra dimensione fondamentale dell'uomo, che porta conseguenze decisive per lo studio è la sua socialità. Se noi diciamo: "l'uomo è naturalmente sociale", esprimiamo una verità che ha delle conseguenze enormi a tutti i livelli, compreso quello della conoscenza.

Si tratta in primo luogo del fatto che la verità va raggiunta "a corpo", e quindi dobbiamo essere sempre aperti a lasciarci completare dalla verità altrui. Tanto più oggi, in cui nessuno può arrivare ad avere una conoscenza che comprenda tutta la realtà.

Quello però che vorrei sottolineare è che non basta un qualunque lavoro "in équipe", un mettere assieme tante idee, tante conoscenze, per trovare una sintesi. Non è possibile prendere più cose morte per farne una cosa viva. Una vera sintesi superiore e diversa potranno farla solo delle persone che non restino sul piano dell'astrattismo ma che siano loro stesse fuse in unità. Quella comunione profonda che Gesù è venuto a portare tra gli uomini è fonte di luce sempre nuova. Una profonda unità con Dio e con gli altri offre lumi nuovi per affrontare ogni problema. Ci vuole contemporaneamente la cultura e l'unità per superare teorie sconnesse e per arrivare sia a una sintesi più alta sia a certe intuizioni in qualche senso nuove ed originali, impastate di sapienza umana e divina.

Cultura di massa

Una scuola così impostata risolverebbe anche un problema molto attuale: spesso la scuola, soprattutto quella superiore, è stata concepita come scuola di "élite", cioè

come scuola non per tutta l'umanità. Per questo si è specializzata: sembrava più facile andare avanti con le persone cosiddette colte ed intelligenti. In realtà, è stato un estraniarsi dalla vera umanità, di cui la scuola ha sviluppato soltanto alcuni aspetti. Bisognerebbe invece arrivare (forse è un sogno, forse è un'utopia, ma penso che dovrebbe essere storicamente possibile) ad una cultura di massa: riuscire a fare una cultura che sia profondamente cultura, che sia vera cultura, la più elevata, ma che sia assimilabile da milioni di persone, che sia comunicabile a milioni di persone. È forse qui l'impasse delle attuali università.

Bisogna arrivare ad una cultura intersoggettiva, e ad una forma di comunicazione e di espressione che tutti devono poter capire. Altrimenti non è cultura: è una cultura solo di una parte di umanità che pensa, ma non è la cultura dell'uomo.

Ora non è detto che tutti sapranno tutto, non è questo naturalmente che si vuol dire. Ma dovrebbe succedere come con il Vangelo, che è fatto per tutti gli uomini: così la vera cultura deve essere fatta per tutti gli uomini. O si riesce a dare l'uomo all'uomo, o si daranno soltanto delle astrazioni, delle formule, a pochi uomini che non sono l'umanità.

La vera grande cultura antica era seguita dalle folle. Ricordiamo le grandi tragedie greche, o l'Odissea, l'Iliade, i grandi poemi; erano forse una scuola di élite? No, era il popolo che vibrava, che viveva. E noi oggi diciamo: ma come facevano? Proprio perché era vera cultura vibravano, perché essa esprimeva l'umanità. Lo stesso quando si pensa a san Paolo. Come faceva a dire delle cose così alte a delle persone che non erano certamente dei dotti? - potrebbe domandarsi qualcuno. È che noi abbiamo un concetto sbagliato d'ignoranza. Le persone a cui erano indirizzate quelle lettere erano umanità, e quelle parole erano universali ed in esse s'esprimeva l'umanità; davano delle cose che tutti capiscono perché sono la vita degli uomini. Un Agostino, un Crisostomo, parlavano facendo un'esegesi rivolta alle folle. Perché? Perché c'era questo humus, vero, reale, che era vera cultura, era l'"essere umanità" che s'esprimeva.

Se si riesce a parlare non soltanto per alcuni uomini, per i musei, per un'umanità astratta, ma in maniera da essere compresi da tutti, dalle persone vive, dall'umanità reale, dalle persone che vivono il mondo di oggi, nelle esigenze di oggi, con l'intelligenza di oggi, soltanto allora faremo vera cultura.

Le cose vere sono per tutti, sono fatte per tutti. Questa universalità di comprensione è uno dei segni per capire se quello che diciamo è invenzione nostra o vera saggezza e sapienza. Questo non vuol dire che il pensatore non debba affrontare le difficoltà, le asperità del pensiero secondo le sue leggi, che non conosca quella che Hegel chiamava la fatica del concetto; ma tutto, poi, va sciolto il più possibile nella comunione, nel dono della comunicazione.

I libri possono diventare cattivi compagni se ci allontanano dall'esistenza e dall'essere per trasferirci in categorie astratte e difficili, quando solo nel cuore dell'umanità - la cui intelligenza tende fundamentalmente alla verità - si ha la vera saggezza. Oltretutto, Gesù è nell'umanità, specie là dov'è crocifisso. È nella sofferenza, è nel dolore, che si trova la sapienza.

Certo, non dobbiamo non cogliere un lavoro che qui ci si presenta: restituire l'uomo all'umanità. Un abuso di tecnica ha condotto a forme consumistiche che hanno affannato l'essere-uomo dell'uomo. È a questo che occorre riportare l'uomo di oggi. Ma abbiamo un grande alleato: l'irriducibile umanità che niente e nessuno può distruggere nell'uomo.

L'insegnamento nuovo

Si tratta in conclusione di passare da un piano di studio nel senso di nozioni astratte e di erudizione, ad uno studio basato su un altro concetto di uomo e di cultura. Un uomo "unificato" che vale non per quello che possiede o che sa ma per quello che è. Una cultura intesa come essere, come vita, come profondità, come saggezza umano-divina.

Una scuola di questo tipo non è facile realizzarla in concreto, perché è una scuola che deve nascere dalla vita, non dal pensarla o dal progettarela astrattamente.

Quel che conta non è tanto lamentarsi del passato, o credere che arriveremo noi all'ottimo. L'uomo è legato al futuro, e forse quello a cui noi aneliamo sarà vissuto più pienamente domani dagli altri. Ma dobbiamo cominciare a vivere noi quelle realtà, se vogliamo costruire veramente. Dobbiamo cominciare a realizzare in un'autentica comunione di vita questa nuova scuola, dove la formazione sia umana, piena, totale, che impegni tutto il nostro essere e che determini la nostra vita, la nostra esistenza per sempre. É soltanto dalla vita che viene la gioia, la pace, un tipo di conoscenza che i libri da soli non possono dare. Questo lo capisce non colui che si stacca dall'essere, non chi si basa solo sulla cultura nozionistica o sulla ragione astratta, ma colui che in realtà s'impegna e vive.

PASQUALE FORESI

Copresidente emerito dell'Opera di Maria (Movimento dei Focolari)

CHE COS'È PENSARE?



Human thought is founded upon the relationship between subject and object. A space in which subject and object meet, each in the other while remaining distinct, allows for a rediscovery of the roots of thought, but also leads to sacrificing monological thought. Having reached its limits, thought becomes prayer and asks Christ, the Word of God's Thought who is God, what it means to think. On the cross Christ offers himself as the non-answer, the failure of the word, and precisely in this way he reveals how the Son-Word receives Himself as the One spoken and thought by the Father and who re-gives himself to the Father in the Spirit. For us too, who are words in the Word, to think is to receive ourselves as spoken and thought by God in the Spirit, who is the space where subject and object communicate to one another their diversity in unity and their unity in diversity.

di
GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

«Pensare è trovarsi limitati ad un solo pensiero che un giorno si arresta nel Cielo del mondo, come una stella» (M. Heidegger).

Giovanni Paolo II ha ricordato spesso che la civiltà contemporanea riuscirà a sopravvivere e a svilupparsi nella misura in cui saprà elaborare un'autentica civiltà del pensiero.

Ora, quando si parla del pensiero sembra che si tratti di una cosa ovvia. Tutti crediamo, in una prima approssimazione, di sapere che cosa significhi pensare: non è conoscere le cose che ci stanno attorno? e sapere, per questo, come muoverci tra esse? Non è conoscere me, e sapermi orientare verso la mia piena maturazione?

Quando però ci accostiamo di più alla domanda e cogliamo le soluzioni che le varie epoche e, nella stessa epoca, le varie scuole hanno dato ad essa, ci accorgiamo che la risposta alla domanda è tutt'altro che facile.

Per questo ci possiamo chiedere, ed anche dolorosamente: che cosa è pensare?¹

Mi trovo davanti a un grumo di nodi che sembrano inestricabili.

Eppure, io sto pensando!

Alcune risposte

Potrei dire che pensare è esplorare la realtà che trovo data davanti a me, coglierla nelle sue strutture in quanto esse sono principi di forze che io cerco di fare miei appunto attraverso il pensare, per usarli. Il pensare, quindi, come l'entrare in possesso delle forze della realtà che mi circonda.

È anche vero, questo. Ma è tutto qui, il pensare? Ciò che una cosa "può fare" rimanda sempre a ciò che una cosa "è". Le possibilità del reale rimandano sempre, per essere veramente capite, a ciò che il reale è in se stesso. Si potrebbe obiettare: l'essere di una realtà è il suo "fare". Ma se applico questo principio all'uomo stesso, che è una realtà fra le altre, e identifico il suo essere con il suo fare, quand'egli non potrà più "fare", non sarà più? L'uomo è in quanto fa? Non è, questo, ridurre l'uomo all'efficienza? Non è fare dell'uomo un bene di consumo, che è finché può consumare? e produrre?

Rispetto al "fare", l'essere di una realtà, se accostato attentamente, è, se così posso dire, "riposo". Ciò che una cosa può fare non esaurisce la realtà intera di essa, la quale è anche nel suo non-fare, nel suo *riposo*: l'intimo della cosa, ove essa è in sé stessa. Il pensare, allora, deve andare proprio al di là della cosa che si presenta nel suo fare per coglierla nel suo riposo, nel suo non-essere rispetto all'essere come attività. E questo vuol dire che il pensare, a sua volta, al di là del suo "fare" (elaborare, programmare, eccetera), è anch'esso "riposo": oltre l'essere, che è la poliedricità della realtà offerta al pensiero, il pensare si trova davanti a un non-essere che custodisce il segreto delle cose e del pensiero.

Note

1) Il mio domandare e la soluzione suggerita, non nella sua sostanza ma nel suo modo, si svolge all'interno della cultura occidentale in senso lato. Affrontare il pensare nelle grandi culture non occidentali, e in quelle tradizionali, aprirebbe tutto un altro discorso, per la differenza forte che caratterizza il pensare dell'Occidente soprattutto attuale rispetto al pensare di quelle altre culture. E richiederebbe con grande forza l'attingimento di una radice comune.

Che cosa è pensare?

Potremmo dire che è la trascrizione della realtà "esterna" in concetti, in simboli astratti che la esprimono all'interno di me che penso, e sui quali lavoro, appunto, pensando: combinando, cioè, questi concetti fra loro come la grammatica del reale, assorbendo il pensare in questa *ars combinatoria*.

Anche questo ha una sua verità. Ma se il pensare fosse tutto e solo qui dovei dire che esso, di fatto, è chiuso di fronte al reale "esterno": se all'inizio è aperto a questo in quanto lo riceve, sarebbe solo per trascriverlo in sé. Quindi, se il pensare nell'atto iniziale è "stimolato" da una realtà che chiamiamo esterna, successivamente, nel suo attuarsi, resterebbe tutto chiuso in se stesso: le sue operazioni finirebbero del tutto nel pensato, senza raggiungere in ritorno la realtà "esterna". I concetti, allora, come simboli astratti, sarebbero un "doppio" della realtà: il doppio pensato da me. E a questo punto, una scelta, inevitabile quando si passa al momento della comunicazione: o sostituire la realtà con questo "doppio", o, per ritornare alla realtà, eliminare il "doppio" simbolico e quindi, in ultima analisi, eliminare l'attività stessa del pensiero così inteso.

Del resto il fatto che io mi ponga questo problema e ne parli, non è il segno che il pensare custodisce in sé invincibilmente il senso dell'alterità di ciò che esso attinge nell'atto rispetto a se stesso – è *sempre* aperto all'altro-da-sé proprio mentre è in atto come pensare: nel suo stesso operare?

Che cosa è pensare?

Potremmo dire che esso è vivere nell'autocoscienza gli stati dell'interiorità.

Anche questo ha una sua profonda verità. Ma se analizzo a fondo come si presenta a me il pensare, non posso non rilevare che essenziale ad esso è la "tensione.ad-altro". Per questo Hegel poteva parlare della *fatica* del concetto, del pensare. Ora, se questo "altro" cui il pensare è protesosi fosse la sua stessa interiorità, avremmo allora un'alterità puramente immanente, e come conclusione tanti universi di pensiero quanti sono i soggetti pensanti, tutti incomunicanti fra loro perché il pensare si svolgerebbe appunto tutto all'interno del soggetto singolo che pensa. L'unica possibilità di comunicazione sarebbe data da una costante opera di traduzione da un universo di pensiero all'altro: ma chi verifica la traduzione? Come faccio a dire che la traduzione da un universo di pensiero ad un altro è "vera"? E in conformità a che cosa parlerei di *verità*?

Che cosa è pensare?

Potremmo dire che il pensare è muoversi inoltrandosi sui sentieri aperti della realtà, lentamente, con lunghe curve, ritorni, pause, per una penetrazione in essa sino all'oblio della differenza.

Anche questo ha una sua verità. La sua punta luminosa è la poesia. Ma se fosse solo così, il pensare sarebbe un partire dalla differenza (il soggetto pensante, situato in una sfera diversa da quella del "reale" oggettivo) per essere assorbito dalla identità, dalla non-differenza (dagli oggetti pensati). Ora, se elemento essenziale del pensare è indubbiamente il momento dell'unità-comunione con la realtà che è pensata (e per questo il soggetto fa corpo con essa), è anche vero che elemento essenziale del pensare è il momento della distinzione fra il soggetto che pensa e la realtà pensata. Di fatto, senza questa distinzione, non si darebbe il pensare, per-

ché se in esso non distinguo l'*atto* del pensare dalla cosa pensata, dovrei ridurre il pensare o a solo pensiero-delle-realtà (dove il *della* è un genitivo soggettivo), eliminando il soggetto, o a solo pensiero del soggetto, eliminando la realtà.

Che cosa è pensare?

Potremmo dire, ancora, che il pensare è entrare in comunione con le realtà esterne al soggetto pensante, immergendole, per una luce che le illumina "astraendone" i contenuti intellegibili, nella nostra interiorità la quale in qualche maniera *diventa* esse, ma nel suo modo che è quello spirituale. Il pensare, quindi, è farsi le cose altre dal soggetto per una luce che enuclea in esse il loro contenuto intelligibile pensabile nello stesso momento in cui le attualizza come pensate nell'intimo del soggetto pensante. È vero. Ma questa luce che illumina la realtà, che la fa "pensata", quella luce stessa mi avverte che il nocciolo delle cose, il loro essere messaggi-da-interpretare, mi rimane ancora nascosto. Infatti, nella attuazione che essa opera della realtà come pensata in me soggetto pensante, non può non spogiarla della sua soggettività: se così non fosse, questa sarebbe ridotta a me anche nella sua *fisicità*, e dunque distrutta. Ma se "fuori di me" – fuori del mio pensare – rimane la realtà nella sua fisicità (nel senso più profondo del termine), nella sua *unicità*, posso dire di conoscerla veramente? Riconoscendo questo, è vero, restituisco la realtà a se stessa, non la consumo nell'atto del pensare; ma, nello stesso tempo, dichiaro l'incapacità dell'atto del pensare di conoscere sino in fondo la realtà.

Che cosa è pensare?

L'aprirsi di *tutto* il soggetto alla realtà? Il pensare come *atto totale* del soggetto? Magnifica suggestione, ma non aderente al reale per quello che possiamo verificare. Se il soggetto fosse il suo pensare come suo esistere, l'attualità del pensare sarebbe quella stessa del soggetto. Ora, questo non è vero, perché il pensare è un attuarsì del soggetto che, come tale – e lo sa bene – precede questa sua attuazione, è in atto anche quando non è nell'attuazione del pensare. Se è vero che il soggetto pensa, non è vero che il soggetto è il pensare. Il pensare ha una sua infinità potenziale che non è del soggetto. Nel pensare il soggetto in qualche modo supera se stesso, riconoscendo in se stesso una dualità lacerante che fa parte del vissuto-uomo.

Che cosa è pensare?

Potremmo dire, radicalizzando: pensare è cogliere le "cose" (le realtà) nella loro oggettività. Ma che cosa è questa, se non il loro *apparire* a me? La loro oggettività è relativa a me soggetto: quale è la *loro* soggettività, quella nella quale sono *se stesse*? Qual è il loro segreto? Come raggiungerlo? Dovrei concludere che il pensare è impossibilitato a penetrare il senso delle cose? Ma se il pensare è solo muoversi nella superficie delle cose, perché d'altra parte io so l'eccedenza delle cose rispetto a me? *Io penso la loro impensabilità per me!* E perché c'è in me il desiderio struggente di penetrare nella realtà intima, soggettiva, dell'oggetto che mi sta dinnanzi?

In opposizione, potremmo dire che il pensare coglie proprio la *soggettività* delle realtà che mi stanno dinnanzi, ciò che esse sono in se stesse. Ma (la domanda è inevitabile), come è possibile ciò? Io dovrei diventare (essere), nell'atto del pensare, la loro soggettività: ma la loro soggettività, *abitata da me*, sarebbe ancora la loro soggettività? Posso cogliere la soggettività di una realtà senza comunicarle la mia?

Senza che sia trascritta all'interno della mia?

Se volessi dire che la soggettività della realtà che mi sta di fronte è nell'essere in relazione con me, dovrei ammettere anche, reciprocamente, che la mia soggettività è nell'essere in relazione con la realtà che mi sta di fronte; e quindi, per risolvere il problema dovrei vederlo non soltanto dal mio punto di vista ma anche dal punto di vista della soggettività che mi sta di fronte. Ma come è possibile ciò senza che accada per me nel mio pensare?

O è necessario ipotizzare uno spazio dove il soggetto e l'oggetto si incontrano in una dimensione che li ingloba lasciandoli distinti.

In sintesi

Il nocciolo del problema è dunque: il pensare è momento di unità o momento di distinzione? Come il soggetto esce da sé, ma restando sé, per raggiungere l'altro-da-sé? E lo raggiunge? E se lo raggiunge, è il soggetto che assorbe in sé l'oggetto, o l'oggetto che consuma in sé il soggetto? O rimangono, i due, distinti in un'unità che però è tutta da capire?

Ma prima ancora: quando nascono soggetto e oggetto? Son il dato primo, originario, da cui si muove il pensare? O c'è un "prima", un essere i due l'uno nell'altro, cui sarebbe successivo il distinguersi? Ma quell'uno-indistinto è pensato? È pensabile? Se non lo è, come può il pensiero pensarlo? Potremmo dire: come condizione della sua propria possibilità di pensiero. Ma qui si apre una contraddizione insanabile: quell'uno-indistinto avrebbe una sua realtà rispetto al pensiero che lo pone come sua possibilità; ma come può il pensare attingere questa realtà senza ridurla al pensato? Quel soggetto-oggetto indistinto, pensato come condizione del pensare-come-distinzione viene sottratto così alla sua realtà, al suo essere in sé.

Certo, non posso non ammettere, per esperienza, che il pensare si muove su una comunione precedente che lo rende possibile. Ma questa comunione non può essere indistinzione: come da essa avremmo la distinzione? Occorre ipotizzare un essere originario l'uno nell'altro di soggetto e oggetto, un'unità nella distinzione e una distinzione nell'unità, all'interno della quale trova il suo posto in maniera originaria il pensare. È qui che il *logos* scopre le sue radici nel mito.

Nell'atto conoscitivo, lo abbiamo detto, c'è un'indubbia comunione tra soggetto e oggetto. Ma dove si pone la distinzione? *Nel concetto*, sia esso inteso come la realtà presente in me che penso, sia come ciò in cui la realtà si fa presente in me? Ora, se il concetto è la realtà presente in me ma nel mio modo, non devo confessare che la realtà nel suo modo rimane fuori dal pensare? L'unità è cancellata! Potrei dire, a questo punto, che posso raggiunger *in sé* la realtà fuori di me nel pensare in quanto esso è calato nella mia fisicità. Un sentiero si apre, a questo punto. Lo si sente, più che lo si veda. E l'inoltrarmi in questo sentiero mi domanda un sacrificio grande, proprio quello del rinunciare a pensare, ma per raggiungerlo nella sua radice. Heidegger scriveva: «Il pericolo peggiore [per il pensare] e che per questo reca confusione, è il fare filosofia»².

Note

- 2) M. Heidegger, *L'esperienza del pensare*, tr. it. Città Nuova, Roma 2000, p. 54.

Il punto di partenza è scoprire e stare in una trovata (o ritrovata) immanenza del pensare nel *sentire*. Il pensare è immerso nelle mille sfumature del sentire, nel quale la realtà fuori di me raggiunge con la sua fisicità la mia fisicità. La tentazione dell'angelismo, nel pensare, è grande! E grande è la tentazione di una fisicità che ha una sua consistenza tutta fuori dell'ambito del pensare. È l'uomo, sintesi di intellettualità e fisicità, che pensa! Dimenticare questo è, alla fine, confinare (e spegnere) il pensare nella fisicità; o perdere la forza del reale in una sua presunta mutezza, cui solo l'uomo, realtà spirituale, potrebbe dare parola. Ma senza confondere il parlare "della cosa" con il mio parlare...

Solo il poeta, forse, sa dare parola alle cose senza alterarle nel loro mistero! E, più ancora, il mistico.

Per uscire dal dolore di questa domanda potremmo essere tentati di ridurre tutto il pensare alla realtà "fisica" delle attività cerebrali, eliminando quel momento "spirituale" che è difficile comporre con la fisicità del reale conosciuto. Ma il senso che raggiungo nel pensare, le interpretazioni che mi inoltrano nelle cose, i richiami e le analogie, tutto questo non mi pare risolvibile nella semplice attività fisica del cervello. Il senso delle cose non è un fatto fisico: *il senso di un fatto non è un fatto*. È, sì, dato nella fisicità delle cose e nella fisicità dell'atto cerebrale, ma non è in se stesso un fatto fisico. Il senso di una parola non è la sua fisicità: come il senso di una rosa non è il suo "profumare". E dunque, nel suo aspetto più profondo, devo dire che il pensare si attua proprio tanto in quanto riesce a trascendere le sue innegabili radici fisiche in un piano che non possiamo più chiamare fisico.

Oppure, potremmo essere tentati di sopprimere il momento "fisico" del pensare per ridurlo a puro atto spirituale. Devo allora necessariamente fare del *mio* atto di pensare l'atto del pensare in assoluto, l'atto di uno spirito assoluto. Non ci sarebbe più allora, di fatto, il mio pensare, ma il pensare dell'assoluto in me, quel me che sradicato dalla sua fisicità, diventa "momento" dell'assoluto. Il quale però è inevitabilmente pensato nel modo del pensare non-assoluto che è il nostro!

Le contraddizioni di queste soluzioni sono tali che ci risospingono a non sfuggire alla sofferenza del pensare nella sua concretezza.

Una proposta di soluzione

Se, non fuggendo questo dolore, lo seguissimo, per farci condurre da esso ad una risposta alla nostra domanda?

Il nodo da sciogliere è: *come pensare in un'unità che sia distinzione, in una distinzione che sia unità?*

Infatti, il soggetto coglie nel pensare l'oggetto, ma non *come trovato*, né tanto meno posto da se stesso di fronte a sé, ma *come dato* in una comunione che è in abitazione dei due. Ma se questa in abitazione non accade nel soggetto (sarebbe la fine dell'oggetto) né nell'oggetto (sarebbe la fine del soggetto), dove accade? Chi dona il soggetto all'oggetto e viceversa?

Qui ritorna l'Assoluto, ma in tutt'altra situazione da quella nella quale si presentava nella soluzione più su accennata. Non come un'ipotesi logica, che resterebbe sempre *all'interno* del pensare, ma come un Messaggio che mi giunge dall'aldilà di quell'abisso sul quale è venuto ad arrestarsi il mio interrogare, e dal quale *di fatto*

nasce il pensare. E se non voglio che questo messaggio sia una proiezione di me, che mi lascerebbe nella medesima dolorosa nichilistica impotenza, devo ammettere, *ma facendo il pensiero preghiera*, che questo Messaggio è Qualcuno che vuole entrare in comunione con me proprio là dove il mio pensare ha riconosciuto la sua impotenza. *Un Soggetto*, una Persona, quindi, cui io persona accetto di rivolgermi, non per risolvere in lei il problema, ma per chiedere da lei la luce in cui risolverlo. Il fatto che, poi, il pensare sia per me un problema doloroso, deve farmi attento al fatto che il rapporto che ho con questa persona è esso stesso doloroso. Il pensare non è *innocente*, come non è innocente il rapporto con Dio.

A Lui, allora, rivolgo la mia domanda, la mia parola: che cosa è pensare? A Lui che ha superato l'abisso della differenza nella sua Parola, proprio per condurmi all'innocenza dell'essere e all'innocenza del pensare.

Alla Parola del Pensare Assoluto, al Cristo che al termine della sua vita si è fatto altissima e definitiva domanda, chiedo: che cosa è pensare? So che Egli mi risponde nella sua vita. Se il Cristo, infatti, è la Parola del Padre che è Vita, non può esprimersi che nella vita: seguendo la sua vita, potrò cogliere, allora, da Lui, la risposta alla domanda: che cosa è pensare?

Ora, se tutta la vita del Cristo è il libro in cui cerco di leggere questa risposta, certamente questo libro è condensato, è *ricapitolato* in quel momento che Egli stesso, dicendolo la sua "ora", ha voluto indicare come il culmine della sua vita di Parola di Dio tra noi, il momento della massima comunicazione di Sé.

È il momento della sua passione e della sua morte per la risurrezione.

Domandiamo a Lui sulla croce, allora: che cosa è pensare?

Egli si offre, si apre a noi come il distrutto, il fallito, l'annientato. Il senza risposta. E se Egli è la Parola detta del Padre, Egli sembra presentarsi come il fallimento della parola. E, nella parola, il fallimento del pensare di Dio. Oppure si apre un varco per entrare nel mistero di Dio? Se leggiamo tutto questo evento nella luce della risurrezione, non dobbiamo dire piuttosto che sulla croce, e particolarmente nello spiraglio di comprensione che ci viene aperto dal suo grido di abbandono, il Cristo ci rivela proprio che cosa è pensare?

Il Cristo cui mi rivolgo pensando in preghiera, è la Parola del Padre: Egli stesso, dunque, Dio. L'atto del pensare, che in Dio so essere Dio stesso, è unico del Padre e *del Figlio*. Mentre, però, l'atto del pensare del Padre, uscendo dal suo silenzio, termina in una espressione assoluta che è l'infinita ed unica Parola – il Figlio –; l'atto del pensare del Figlio, della Parola detta, non può terminare a sua volta in *un'altra* parola infinita – lo è già essa. Allora, non può terminare che in un pensare come dono accolto e restituito *proprio come dono*.

L'unico pensare, che è Dio stesso, nel Figlio è l'accogliersi come *essere pensato*, *essere detto nella distinzione* dal Padre, ma nel ritorno all'*unità*, in una "passività" divina che è l'espressione speculare, per così dire, di quella attività divina che è il parlare del Padre. La parola detta si dice tornando nel silenzio. Ma una "passività", però che essendo essa stessa Dio, non può non essere a sua volta sommamente attiva, infinito atto.

Questo Atto, per il Figlio, se non può terminare in una parola, non può che terminare nel *dono che la parola fa di sé*.

Nello Spirito.

Lo Spirito, che è l'amore-dono del Padre, è anche come Dono accolto e reso, l'espressione della parola di Dio in quanto detta, il suo ineffabile dirsi.

Ora, nel Cristo Figlio, siamo chiamati noi stessi ad essere figli, parole nella Parola. Che cosa vuol dire ciò, se non che noi non possiamo vivere il nostro pensare, e quindi esprimerlo, se non nel modo in cui lo vive e lo esprime la parola di Dio fatta carne, della quale come creature siamo immagine, come figli di Dio nella grazia siamo fratelli? Il pensare, cioè, come il lasciarsi dire dal Padre *dicendogli la nostra risposta non in parole, ma nello Spirito*?

Nella radice più profonda, rivolto cioè verso Dio da cui nasce, il pensare, per noi, è questo. Dimenticarlo significa voler sostituire in noi l'essere parole nella Parola con il dire del Padre: significa volersi sostituire al Padre. Significa negare il Padre. E significa negare la parola detta che noi siamo...

Ma accostiamoci più ancora al Cristo, per cogliere il suo "modo" di operare come parola incarnata di Dio, la quale vive il suo essere-nel-mondo, il suo rapporto con il mondo, all'interno del rapporto con il Padre: lo vive, se così posso dire, come proiezione di esso.

Il Cristo-parola sulla croce, nell'abisso dell'abbandono, della solitudine estrema e dunque del silenzio assoluto, conducendo al culmine la *kenosi* accoglie radicalmente in sé la realtà del mondo nella sua creaturalità, si consuma in essa, sino a farsi non più se stesso, sino a farsi non-Parola. Ma proprio in questo darsi senza limiti Egli si rivela la Parola, proprio nel suo entrare nel silenzio del Padre. E facendo ciò con la sua umanità, nella quale tutta la nostra umanità è riassunta, il Cristo la porta nel suo stesso parlare, nel darsi tutta nello Spirito.

La parola creata ritrova nel Cristo la sua innocenza: ritrova il Padre e se stessa.

Ritrova se stessa nella sua più profonda realtà: non più fermata su di sé, ma tutta aperta al Padre nello Spirito; cosicché il parlare della creatura nel Cristo diventa il ridonare nello Spirito al Padre tutte le realtà donate dal Padre.

Cerchiamo adesso di tornare a leggere, in questa luce, il pensare dell'uomo per tentare una risposta al nostro: che cosa è pesare?

Anzitutto, lo ripeto ancora, *nella sua radice* il pensare, per noi creature e figli nel Figlio, non può essere che l'accettarsi pensati, *detti* da Dio, parole di Dio nella Parola di Dio. Ed esprimere questa realtà *primariamente* non in altre parole ma nello Spirito che è Vita, lo Spirito che delle parole è il Senso Profondo. Quando ci sembra che il pensare stia toccando la sua fine, se questa fine è quella cui Cristo sulla croce lo invita, il pensare raggiunge di fatto il vertice della sua espressione. È nello Spirito che siamo uno nella distinzione con Dio. È lo Spirito il *luogo* in cui soggetto e oggetto si comunicano la diversità nell'unità e l'unità nella diversità.

Direi allora che pensare è, radicati nell'*accogliersi* da Dio, *accogliere* le realtà, il mondo, facendo dell'atto del pensare la casa del mondo, quel grembo in cui le realtà raggiungono il loro destino. Nel farsi del pensare dono donato, il pensare comunica se stesso alla realtà. Immerse, bagnate in questo donarsi, che è la dimensione spirituale dell'uomo, le cose stesse raggiungono la pienezza di senso. E il pensare trova la sua profonda pacificazione.

Ma tutto ciò richiede una condizione. Le realtà che il soggetto ha accolto in sé nell'atto del pensare diventandole esso stesso e nello stesso tempo comunicando ad esse la

sua realtà, queste realtà vanno restituite alla loro distinzione. Ma, e qui è il punto, non riconducendole alla realtà che esse hanno fuori del pensiero, cui mai son state strappate dal pensare, e neppure distinguendole solo all'interno del pensiero nella distinzione che v'è tra un soggetto che pensa e i contenuti di pensiero. Il pensare, condotto dal Cristo nella Trinità, distingue da sé le realtà pensate non verso una "esteriorità" oramai superata, né nell'immanenza della sua interiorità: ma verso la sua e la loro origine, il grembo del Padre. «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione figli di Dio (...) per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

Se il pensare ha accolto le cose in sé "concependo" per amore (i concetti), ora ridona le realtà-concetti a Dio *nella contemplazione*, che intendo come il culmine del pensare, là dove esso non più "concepisce" in sé, ma uscendo da sé nell'estasi di cui il Cristo è maestro sulla croce, "dice" (dona) lo Spirito. E nello Spirito raggiunge il Padre, e in Lui la Radice delle cose: quelle *idee divine*, quei *logoi* nel *Logos* che dal Padre sono eternamente e divinamente dette.

Questo pensare si attua, se così si può dire, tra due abissi, ciascuno dei quali è valicato *nel farsi, il pensiero, dono*: l'abisso dell'alterità dell'altro, delle altre cose; l'abisso dell'alterità di Dio.

E questo valicare dice l'avventura *storica* del pensare, il suo maturare in sofferenza nel singolo soggetto pensante e nel pensare dell'umanità, verso la sua piena attuazione quando, seguendo il Cristo risorto, riposerà alla destra del Padre.

In questo pensare troviamo, ciascuno con la sua verità o con il suo amore alla verità, gli altri approcci di cui ho detto brevemente e molto semplificando. Questi approcci sono stati sofferti e proposti, con profondità e ricchezza, da grandi maestri: Parmenide, Platone, Aristotele, Cartesio, Hegel, Heidegger... è sempre con estremo rispetto che ci si accosta ad essi. La linea di risposta alla domanda: che cosa è pensare? che qui ho tratteggiato vuole essere una proposta di dialogo con essi. La mia riflessione dovrebbe cominciare, di fatto, dal punto in cui mi arresto.

L'approccio "realistico" non è in quel "farsi casa" del pensiero nell'accogliere l'altro-come-altro nella propria interiorità, facendosi esso? Ma nello stesso tempo (e qui è il fascino dei grandi approcci che vengono chiamati "idealisti") il soggetto pensante non comunica alla realtà che accoglie in sé la sua propria realtà, il suo stesso essere? Per cui, posso dire che se è vero che il pensare è tutto vissuto in un rapporto di alterità, è anche vero che il pensare è tutto vissuto in un rapporto di profonda interiorità e soggettività. E questo è possibile perché fra la durezza escludente di un puro soggetto e la durezza escludente di un puro oggetto, interviene un Mediatore che è ad essi immanente in una sua perfetta trascendenza: quella Parola-che-è-Amore nella quale accolgo in me l'altro, nella quale dono all'altro la mia interiorità, e fatti l'altro me ed io l'altro, non ci arrestiamo, né nell'altro, né in me, ma compiamo il nostro essere uno distinti (realizziamo il pensare) proprio nel ridarci, in questa Parola che è Amore, all'Origine del nostro rapporto. A Dio Padre.

Concludendo

Se da una parte il pensare, nella sua origine e nel suo culmine, Dio Padre, è l'"esalare" in preghiera della parola, che è l'uomo e il mondo in lui, da un'altra parte il pensare

che procede dalla sua Radice verso il suo atto di creatura, trova nella legittimazione che viene dall'incarnazione, la legittimità del suo esercizio di pensiero-della-creatura dentro le vene del modo, per esplorarlo, trascriverlo nei simboli creati del pensiero, innalzarlo alla vita dello spirito conducendolo in quell'essere-veramente-in-sé che è l'Idea. Il concetto è l'altro detto da me in me; l'Idea è l'altro detto da Dio in Dio.

Il pensare penetra di sé tutto, tutto impregna di sé, facendo in qualche modo, delle cose, parole sue, esercitando quella "vicarietà" sul reale che Dio ha affidato all'uomo. L'arte, la poesia, è forse l'espressione più alta di quanto sto dicendo.

Il pensare dell'uomo genera in sé le cose conosciute in quanto conosciute. Immagine di Dio, l'uomo genera, pensando, una "sua" parola, e la custodisce sua (le dà le sue "carni") mentre la riconosce nell'amore distinta da sé e a Dio la "restituisce" l'Idea, perché da Lui originata.

Non posso, qui, non evocare l'icona di colei che rappresenta ed è nel modo più pieno il pensare come atto umano. Penso a Maria. Ella ha accolto la Parola in sé: quella Parola-di-Dio che è il Reale di tutte le realtà. Lo ha espresso, *concepito*. Ma non se ne è mai appropriata, lo ha seguito nel suo farsi sempre più distinto da lei. E sotto la Croce, Maria ha reso in maniera ultima al Padre la Parola-Realtà che le aveva comunicata, in una disappropriazione assoluta nella quale però Maria si è assolutamente espressa. L'Assunzione è la risposta del Padre, quella risposta nella quale il Dono reso è accolto dal Dono donante, dalla sua Origine, mentre è restituito alla sua distinzione.

Come tutto ciò può essere vissuto nella quotidianità del pensare, nella sua spogliazione da false grandezze, da utopie immaginate, ma, anche, da riduzioni e da "invenzioni"?

La risposta non è lontana dalla nostra esperienza, se vissuta nella sua pienezza. L'altro, uomo o donna, ha una sua consistenza diversa dall'altro-cosa. Occorre comprendere che quell'atto-di-pensare di cui parlo non accade *in me come singolo individuo, ma in me come comunione, in me come persona*. Il pensare in questa ottica di dono accade, se è autentico, all'interno del mio essermi dato all'altro (altra) che pensa con me. Il linguaggio in cui il pensare sussiste è evento comunione nella sua origine e nel suo attuarsi. Allora, posso comprendere che *nella quotidianità* il riconoscermi come parola di Dio (come sopra ho spiegato) è vissuto nel rapporto con l'altro (altra). Il pensare è atto più o meno intenzionale della comunione fisica e spirituale con l'umanità, comunione originaria e che va continuamente portata verso una sua intensa attuazione. Il restituire nello Spirito a Dio me-parola è aperto nel restituirmi all'altro (all'altra): nel farmi dono ad essa e nel suo farsi dono di essa a me. Restituirmi tutto: non in ciò che ho, ma in ciò che sono. In tutte le realtà che nel pensare di cui parliamo "sono me", ed io esse.

Proviamo a vivere così il rapporto quotidiano con l'altro o l'altra.

Proviamo a vivere così l'atto del pensare.

Dio è infinitamente più vicino alla nostra quotidianità di quanto possiamo immaginare. L'esercizio di un pesare così inteso, gli ambiti, le possibilità, sono praticamente inesauribili. E travalicano la stessa dimensione storica, aperti ad un compimento-atto escatologico il cui senso si illumina già da adesso nei nostri rapporti, in un già e non-ancora che dà al pensare la sua giusta dimensione.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÌ

Responsabile del Centro Studi "Scuola Abba"

IL SAPERE DI DIO E I SAPERI DELL'UOMO

PER UNA TEOLOGIA IN DIALOGO



The objective of this article - both heuristically and programmatically - is to offer a reflection about the contribution that Christian theology, as knowledge of God, can and is called to offer to the dialogue between the fields of human knowledge, especially philosophy, human sciences and natural sciences. After defining the concept of theology, the sphere of knowledge specific to theology as well as its relation to other fields of knowledge, maintaining their epistemological autonomy, are delineated starting from the figure of Jesus Forsaken as the interpretative key of understanding. This relation constitutes a precious and indispensable resource for the growth of an integral culture today.

di
PIERO CODA

L'obiettivo che mi propongo nella presente riflessione è limitato. Si tratta di qualche spunto soltanto - da vagliare, integrare e sviluppare - intorno all'apporto che la teologia cristiana, in quanto sapere di Dio (nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "di Dio"), può ed è chiamata a offrire al dialogo tra i saperi dell'uomo (anche qui nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo "dell'uomo").

1. La prima questione da determinare è quella circa lo statuto epistemico e il significato in ordine al conoscere della *teologia cristiana*. Del tutto pertinenti a indirizzare la risposta sono il sostantivo e l'aggettivo che insieme la qualificano. La teologia cristiana, infatti, definisce l'esercizio dell'intelligenza a partire dall'esperienza della fede, la quale a sua volta è corrispondenza libera e ragionevole all'evento di Dio che si fa escatologicamente presente alla storia in Gesù. Il lemma teologia cristiana, dunque, designa *l'esercizio dell'intelligenza a partire e nell'orizzonte del dirsi di Dio in Gesù*¹.

Ciò rappresenta un dato primordiale e specifico, sotto il profilo del conoscere, dell'esperienza cristiana. Tanto che propriamente non si dà esperienza cristiana senza intelligenza della medesima: il dirsi di Dio in Gesù per sé esige la libertà e l'intelligenza in quanto chiamate ad accogliere il dono e a esprimere e comunicare la verità della parola di Dio rivolta all'uomo in Gesù. Questa realtà è espressa nel Nuovo Testamento non solo attraverso l'attestazione secondo cui Gesù trasmette le parole che ha ricevuto da Dio che è *Abbà*, Padre, (cf. Gv 3,34; 8,38; 12,48-50; 14,10; 17,6-8) ma, in forma ricapitolativa e definitiva, attraverso l'attestazione secondo cui egli stesso è "la" parola (*Lógos*) di Dio espressa nella carne della sua umanità e nella vicenda della sua storia (cf. Gv 1,1.14).

Di qui scaturiscono i due compiti fondamentali di cui la teologia è chiamata a farsi carico. Da un lato, si tratta di esibire l'affidabilità responsabile e credibile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede; dall'altro, di esprimere la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni.

Nell'un caso come nell'altro è evidente che l'esercizio della teologia si può dare soltanto in correlazione con le diverse forme del sapere dell'uomo. Sia perché la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice pre-comprensione dell'uomo e del mondo offerta dai diversi saperi; sia perché l'articolazione della rilevanza oggettiva di questo significato implica ed esige non solo l'autonomo apporto dei diversi saperi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche, contemporaneamente, la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata a offrire ad essi.

2. Questo assunto ha orientato di fatto, più o meno esplicitamente e con più o

Note

1) Per un'introduzione alla questione mi permetto rinviare al mio *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL - Mursia, Roma 1997, 2005².

meno successo, la storia della teologia cristiana lungo i secoli. A partire dal fatto che essa sia potuta nascere, contestualmente all'attestazione biblica dell'evento di rivelazione di Dio in Gesù, e si sia via via potuta sviluppare. Ad esplicitare ulteriormente la portata e le conseguenze di questo assunto, è importante focalizzare la singolarità della teologia cristiana rispetto a due diversi e persino opposti modi d'intendere il luogo e il ruolo epistemici di ciò che, in senso lato, possiamo definire "teologia", e cioè conoscenza di Dio (o del Divino) in riferimento al destino dell'uomo.

Il primo modo è quello di pensare Dio (o il Divino) come talmente altro dall'umano da ritenere alla fine irrilevanti l'esperienza e l'eventuale intelligenza di esso rispetto all'uomo; il secondo è quello di pensare invece Dio (o il Divino) con tale immediatezza presente all'uomo – senza cioè la corrispettiva mediazione della libertà e dell'intelligenza umana – da determinarne unilateralmente tutte e singole le espressioni. Nel primo caso, i diversi saperi dell'uomo non entrano né possono entrare in relazione e tanto meno in conflitto con Dio (o il Divino): che resta per principio avvolto nella "nube della non conoscenza"; nel secondo, i diversi saperi sono determinati integralmente dal sapere di Dio e pertanto non possono né debbono essere autonomi. In forma idealtipica, la prima figura è quella dell'agnosticismo, la seconda quella del fondamentalismo, con tutta la serie delle loro possibili declinazioni.

Lo statuto epistemico della teologia cristiana si distingue radicalmente da entrambe. Ma per rendersene adeguatamente conto occorre sostare con attenzione sulla singolarità dell'evento di Gesù Cristo accolto nella fede dalla Chiesa, e cioè dalla comunità dei suoi discepoli. Che cosa significa, infatti, che Dio si dice in Gesù? Almeno tre cose.

- a) Innanzi tutto, che l'uomo (e in lui il cosmo) è linguaggio per sé capace² e come tale chiamato a esprimere Dio.
- b) In secondo luogo, che la capacità originaria che l'uomo (e il cosmo in lui) è di esprimere Dio si attua quando l'uomo riconosce tale chiamata e vi corrisponde secondo la via e la forma propostegli in Gesù.
- c) In terzo luogo, che proprio in questo modo, in quanto cioè l'uomo si riconosce e si fa espressione di Dio in Gesù, Dio è riconosciuto come Dio e l'uomo è riconosciuto/realizzato come uomo in relazione a Dio.

A ben vedere, le due verità fondamentali che specificano la fede cristiana non fanno che affermare e articolare questi fondamentali contenuti. La prima - la verità secondo cui Gesù è vero Dio e vero uomo, "consostanziale" a Dio nella divinità e "consostanziale" agli uomini nell'umanità³ - afferma che Gesù è vera e piena espressione dell'uomo in quanto è al tempo stesso vera e piena espressione di Dio. La seconda - la verità secondo cui Gesù è il Figlio/Lógos di Dio che è Padre e come tale è la se-

Note

2) Anche questo è significato nell'antica formula che definisce l'uomo *capax Dei* (capace di Dio).

3) Così afferma il Concilio di Calcedonia (451) che ha definito la verità di fede dell'identità divino-umana di Gesù Cristo: "Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità" (DH 301).

conda persona della Trinità⁴ - afferma che Gesù è espressione di Dio (divina e umana insieme, distintamente) in quanto è il Figlio/Lógos del Padre fatto carne.

Pertanto, le due verità centrali della fede cristiana – l'incarnazione e la Trinità – disegnano i presupposti e l'orizzonte entro i quali si esplica nella luce dell'evento cristologico il significato del rapporto tra Dio e l'uomo e, di conseguenza, il significato del sapere di/su Dio in rapporto ai saperi di/sull'uomo. Scriveva il pensatore russo Vladimir Solov'ëv: "La teologia è la scienza divina, ma il Dio dei cristiani si è unito all'umanità con un'unione indissolubile. La teologia del Dio-Uomo non può essere separata dalla filosofia e dalla scienza degli uomini"⁵.

È importante inoltre sottolineare che la verità di fede dell'incarnazione del Figlio/Lógos e quella della Trinità di Dio conoscono un preciso punto d'incontro che non solo le lega indissolubilmente l'una all'altra, ma al tempo stesso ne illumina l'intelligenza. Si tratta - come sempre ha intuito e professato la Chiesa - dell'evento pasquale di Gesù e, al cuore di esso, del suo abbandono in croce, sul quale l'esperienza cristiana ha appuntato con decisione lo sguardo soprattutto nella seconda metà del XX secolo. Mi rifaccio, in forma esemplificativa e paradigmatica, alla prospettiva dischiusa in proposito da Chiara Lubich.

"Gesù - ella scrive - è Gesù Abbandonato. Gesù Abbandonato è Gesù"⁷. Nell'esperienza e intelligenza della fede cristiana di Chiara, quest'affermazione sottolinea con semplicità e nitidezza che Gesù nel suo abbandono è oggettivamente e soggettivamente il luogo e l'evento manifestativo ed esplicativo dell'identità di Gesù. Nel senso che è per il fatto che egli, per amore, dona e cioè arrischia tutto di sé - non solo la sua vita ma anche il sentimento della sua unione con Dio (ecco l'abbandono) -, è per questo fatto che egli risorge: ritrovando così la sua vita definitivamente compiuta in Dio⁸. L'evento dell'abbandono esprime dunque e rivela il significato dell'incarnazione: Dio, in Gesù, si fa uomo all'estremo, sino alla morte, anzi sino a sentirsi "altro" e addirittura "estraneo" rispetto a Dio. In Gesù Abbandonato si realizza perciò in pienezza e una volta per tutte e per sempre l'*admirabile commercium* cantato dalla fede della Chiesa: il meraviglioso scambio per cui Dio si fa realmente uomo, affinché

Note

4) È questo il contenuto centrale della fede cristiana in Dio Trinità, espressa in modo sintetico dal Concilio Costantinopolitano II (553): "Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono una Trinità consostanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, sia anatema. Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il Signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose" (DH 421).

5) V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale*, tr. it., La Casa di Matriona, Milano 1989, 230.

6) Cf., in generale, P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea*, Città Nuova, Roma 1984; "Dio", in "Nuovissimo Dizionario di Teologia", a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 407-457; e, specificamente, sull'abbandono in prospettiva biblica, in questo stesso fascicolo di "Sophia", l'articolo di G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, e, nella prospettiva della sua rilevanza culturale, G.M. Zanghi, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.

7) Affermazione che ritroviamo nei testi inediti del 1949.

8) Cf. Gv 10,17-18: "Per questo il Padre mi ama, perché offro la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio".

l'uomo possa realmente e definitivamente partecipare alla vita di Dio.

Ciò è ontologicamente realizzabile (lo attesta appunto l'abbandono) perché Dio è in sé l'Amore in cui il Padre si fa l'altro da sé, il Figlio, essendo essi uno e distinti nello Spirito Santo. Dunque, l'incarnazione (spinta sino al suo vertice, l'abbandono) mostra in atto, nella relazione tra Dio e l'uomo, la legge d'amore in cui s'esprime l'essere di Dio – legge che è principio, forma e destino dell'essere creato nella chiamata a partecipare per dono e in libertà all'essere increato di Dio. Con fulminante incisività mistica, Chiara può in questa luce affermare: “(Gesù Abbandonato) 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”⁹.

Guardando all'interesse che ci occupa in queste pagine, si può dire che l'abbandono di Gesù è il luogo escatologico in cui Dio guarda all'uomo e al cosmo nell'evento del loro diventare ciò che sono chiamati a essere in Gesù; e al tempo stesso la forma che l'umano conoscere è chiamato ad assumere per guardare a Dio com'è in sé e al mondo come è (ed è chiamato a essere) in relazione a Dio.

Ne derivano due conseguenze che risultano decisive per impostare in modo corretto e fecondo il rapporto tra la teologia e gli altri saperi.

a) La prima discende dal fatto che tra Dio e l'uomo, in Gesù, non vi è né “confusione” né “separazione”¹⁰. Dio e l'uomo – come dice la relazione tra Gesù e il Padre nello Spirito Santo – sono tanto più uno quanto più sono distinti, e viceversa. In generale, il paradigma di unità come *koinonía dei distinti* che si sprigiona dalla fede cristiana è il paradigma che vede unità e distinzione quali realtà co-originarie, direttamente proporzionali e reciprocamente correlate. Ciò è di vitale importanza per affermare l'autonomia dei diversi saperi dell'uomo e insieme il loro intrinseco e correlativo riferimento al destino ultimo dell'uomo in Dio.

b) La seconda conseguenza discende dal significato integrale che va riconosciuto all'affermazione secondo cui è *in Gesù* che Dio si dice. Questa affermazione di fede, infatti, significa senz'altro che è *singolarmente* in lui, in Gesù, che Dio dice se stesso nell'uomo¹¹; ma significa al tempo stesso che *tutti gli uomini e in definitiva tutto il cosmo* sono liberamente chiamati, in Gesù, a farsi in pienezza e verità ciò che sono destinati a essere per creazione: espressione (creata) di Dio¹². Dunque, il

Note

9) Quest'affermazione, contenuta nei testi inediti del 1949, è citata in C. Lubich, *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

10) Così si esprime il Concilio di Calcedonia, descrivendo il rapporto tra la natura divina e la natura umana nell'unità della persona del Figlio/Lógos (cf. DH 302).

11) È questo il significato della verità di fede dell'unione ipostatica quale proprietà singolare di Gesù: e cioè il fatto per cui egli è, nell'unità della sua persona, indissolubilmente e distintamente vero Dio e vero uomo.

12) Secondo quanto afferma l'apostolo Paolo, per cui alla fine Cristo sarà “tutto in tutti” (Col 3,11) e, per Lui e in Lui, anche Dio/Abbà sarà “tutto in tutti” (1Cor 15,28). In questa prospettiva – sottolinea H.U. von Balthasar – “il ‘confine’ posto dal Concilio di Calcedonia a distinzione delle due nature nel Cristo è in fondo non confine che divide, ma possibilità di una diretta unione: di quelle sante nozze fra Dio e la creatura, la cui realizzazione sostanzialmente è rappresentata dal Cristo, dalla Chiesa, dallo Spirito Santo” (*Fides Christi*, in *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-74, qui 72).

dirsi di Dio in Gesù è per sé panumano e pancosmico in quanto indirizzato a tutti gli uomini e all'intero cosmo. In ciò si fonda la pertinenza dell'apporto che la teologia è chiamata a offrire a ogni sapere: nel rispetto della sua autonomia e nella valorizzazione del suo specifico contributo.

3. Da quanto detto, si evince il carattere paradossale, a tutta prima, ma a ben vedere straordinariamente suggestivo e illuminante della teologia cristiana. Il fatto è che – poiché fondata nel suo peculiare statuto epistemico in Gesù, vero Dio e vero uomo – essa *parla di Dio parlando dell'uomo e parla dell'uomo parlando di Dio*. L'affermazione può sembrare semplicemente provocatoria e perciò va attentamente sviscerata per coglierne l'autentica portata.

Possiamo partire da una parola di Gesù riportata nel vangelo di Giovanni, quando l'apostolo Filippo gli chiede di "mostrargli il Padre", e cioè Dio. Gesù risponde in modo inaspettato: "Filippo, da tanto tempo sono con voi e tu ancora non mi conosci? Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14,9). Con ciò egli addita inequivocabilmente in sé la figura visibile e leggibile di Dio. Così si esprime anche, in forma sintetica, il prologo dello stesso vangelo: "Dio nessuno l'ha mai visto, l'unigenito Figlio, che è verso il seno del Padre, egli ce lo ha dispiegato" (Gv 1,18).

Gesù – è vero – è figura *umana* di Dio ("icona" la definisce l'epistolario paolino, cf. Col 1,15): Dio, il Padre, è e resta altro da Gesù. Ma Gesù ne è l'espressione adeguata e perfetta. Tanto che senza di lui o fuori di lui non si può in verità "vedere" Dio¹³. Gesù, come Figlio/Lógos, ne è la figura e la parola umana: come altrimenti Dio potrebbe rendersi percepibile agli uomini? Dio parla all'uomo nel linguaggio dell'uomo. Ma il linguaggio dell'uomo, diventando in pienezza e verità, nel Figlio/Lógos fatto carne, parola di Dio, dice Dio dicendo l'uomo e dice l'uomo dicendo Dio. Dio è e resta altro dall'uomo, ma si esprime in verità come Dio non solo in sé (il Figlio/Lógos) ma anche nell'uomo (il Figlio/Lógos fatto carne).

La teologia, per il suo stesso statuto, è chiamata in definitiva a pensare la verità e le condizioni di realizzazione di questa *communicatio idiomatum* (comunicazione delle proprietà e dei linguaggi)¹⁴ tra Dio e l'uomo in Gesù. Essa, in particolare, delinea a partire da sé i due ambiti del sapere che le sono propri.

a) Il primo è quello del *parlare di Dio a partire da Gesù*. In questo senso, l'oggetto della teologia è Dio che si rivela in Gesù: un oggetto che - come ha sempre affermato la tradizione della Chiesa¹⁵ - è in verità soggetto: perché è *Dio che dice se stesso in Gesù*. La teologia ha il compito di accogliere questa parola e di espri-

Note

13) Il tema della *visio* – e cioè della conoscenza reale e consapevole di Dio/Abbà, per mezzo di Gesù, nello Spirito Santo – è filo conduttore qualificante di tutta la tradizione cristiana: cf. P. Coda, "Contemplazione", in P. Coda – G. Filoramo, *Dizionario del Cristianesimo*, UTET, Torino 2006, vol. 1, pp. 238-249.

14) Come noto, l'espressione designa, nella teologia dei Padri della Chiesa, il principio per cui – in virtù dell'unità della sua persona – a Gesù vanno distintamente attribuite sia le proprietà della sua divinità sia le proprietà della sua umanità: così che ciò che si dice di lui in quanto Dio si dice anche di lui in quanto uomo, e viceversa.

15) Cf. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7: "*Utrum Deus sit subiectum huius scientiae*".

merla nelle parole dell'uomo. In questo modo essa, per vocazione, tiene aperto e s'inoltra nello spazio della relazione che dall'uomo rimanda a Dio perché, prima e originariamente, da Dio apre e guarda all'uomo¹⁶.

Non solo. La teologia, in Gesù, è chiamata a determinare *la forma della relazione* tra Dio e l'uomo come relazione gratuita e libera di creazione destinata a compiersi nella figliolanza: l'uomo e il cosmo sono creati per mezzo di Gesù, in vista di lui e perciò in lui sussistono (cf. Col 1,16-17).

Di più ancora. Su questa stessa via, la teologia può e deve parlare di Dio *in se stesso*, consapevole a un tempo dell'umanità del proprio parlare ma, in virtù della vera umanità di Gesù, della consistenza e del significato di tale parlare di Dio a partire dall'uomo-Gesù che è il Figlio/Lógos di Dio fatto carne. La *summa* del suo parlare di Dio in Dio, a partire da Gesù, è la verità della Trinità, e cioè dell'esser uno e trino di Dio in quanto *agápe* (cf. 1Gv 4,8.16). Questa verità, concernendo l'essere di Dio, costituisce l'orizzonte di verità – sempre di nuovo da illuminare e approfondire – dell'intera realtà in cui l'uomo (vertice e sintesi del creato visibile) è creato "a immagine e somiglianza" di Dio (cf. Gen 1,26)¹⁸.

Note

16) Rivolgendosi ai docenti della Facoltà di Teologia dell'Università di Tübingen, Benedetto XVI ha affermato: "Ritengo (...) che la teologia, pur nell'ambito della scientificità, sia richiesta e interpellata sempre anche al di là della scientificità. L'università, l'umanità ha bisogno di domande. Laddove non vengono più poste domande, fino a quelle che toccano l'essenziale e vanno oltre ogni specializzazione, non riceviamo più nemmeno delle risposte. Solo se domandiamo e se con le nostre domande siamo radicali, così radicali come deve essere radicale la teologia, al di là di ogni specializzazione, possiamo sperare di ottenere delle risposte a queste domande fondamentali che ci riguardano tutti. (...) Ma, aggiungerei, per la teologia occorre, oltre il coraggio di domandare, anche l'umiltà di ascoltare le risposte che ci dà la fede cristiana; l'umiltà di percepire in queste risposte la loro ragionevolezza e di renderle in tal modo nuovamente accessibili al nostro tempo e a noi stessi. Così non solo si costituisce l'università, ma anche si aiuta l'umanità a vivere" (21 marzo 2007).

17) Così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "Il mistero della Santissima Trinità è il mistero centrale della fede e della vita cristiana. È il mistero di Dio in se stesso. È quindi la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina. È l'insegnamento più fondamentale ed essenziale nella 'gerarchia delle verità' di fede. 'Tutta la storia della salvezza è la storia del rivelarsi del Dio vero e unico: Padre, Figlio e Spirito Santo, il quale riconcilia e unisce a sé coloro che sono separati dal peccato'» (n. 234).

18) Tutto questo, sia pure in modo iniziale e legato alla cultura del loro tempo, avevano già compreso, in una linea originale di tradizione, Sant'Agostino e, sulla sua scia, San Bonaventura e la teologia francescana, quando vedevano nello spirito dell'uomo e, in genere, in tutte le cose create un'impronta (rispettivamente, *imago* e *vestigium*) della Trinità. San Tommaso, soprattutto nella sua opera giovanile, il commento alle *Sentenze*, interpretava la creazione e la storia della salvezza come prolungamento delle processioni trinitarie, rinvenendo nella generazione eterna del Figlio e nell'eterna spirazione dello Spirito la "*ratio et causa*" della creazione e della redenzione delle creature. La teologia contemporanea va più avanti. E sottolinea che non è sufficiente vedere l'impronta del Dio trinitario nelle singole realtà, nella loro origine e nella loro meta, considerandole però in modo statico e isolate le une dalle altre; quanto piuttosto è necessario interpretarle trinitariamente nel loro dinamico farsi e nel loro vicendevole rapportarsi. In altre parole, alla luce di un Dio che è – come s'esprime la tradizione – reciproco relazionarsi di Persone la cui vita è Amore, bisogna comprendere – come ha scritto K. Hemmerle – che "tutto raggiunge il proprio compimento e realizza la sua propria essenza entrando nella propria relazionalità, nel proprio trascendimento di sé, nel suo possedersi dando se stesso e nell'essere rivolto l'uno all'altro e l'uno per l'altro" (*Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996², p. 54).

b) Il secondo ambito è quello del parlare dell'uomo (e in lui del cosmo) a partire da Gesù come parola incarnata di Dio. Non si tratta, dunque, di parlare delle molteplici espressioni dell'uomo (nel suo essere personale e sociale) e del cosmo in se stesse, e cioè nella consistenza propria e specifica delle loro dimensioni: ciò è compito specifico e autonomo delle diverse forme del sapere umano. Si tratta piuttosto di parlare dell'uomo (e del cosmo) *dal punto di vista della sua relazione con Dio in Gesù*¹⁹: nella triplice prospettiva della protologia (relazione *da* Dio), dell'escatologia (relazione *a* Dio) e dell'ontologia (relazione *in* Dio). È soprattutto in questo secondo ambito che s'intrecciano i rapporti tra la teologia e le diverse forme del sapere umano secondo modalità che vanno debitamente determinate e descritte per evitare gli opposti scogli della "confusione" e della "separazione".

4. In ragione del suo statuto epistemico, la teologia può e deve contribuire a istituire quello spazio vitale e sapienziale (ultimamente fondato nell'avvento di Dio nella storia degli uomini che è Gesù) in cui i diversi saperi, ciascuno nell'esercizio del proprio metodo e nell'indagine intorno al proprio oggetto, possano contribuire a promuovere i sentieri molteplici della verità nell'amore. In conformità a ciò, la teologia può e deve di concerto intessere un dialogo bilaterale e proficuo per entrambe le parti con i diversi saperi²⁰.

Senza pretesa di completezza, e a titolo puramente esemplificativo, mi pare utile in questa sede spendere qualche parola intorno al rapporto tra la teologia e i seguenti ambiti del sapere: la filosofia, le scienze umane e sociali, le scienze della natura.

Note

19) Tommaso d'Aquino sottolinea che affermare che Dio è *subiectum* della teologia significa che «*omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*» (cf. *S.Th.*, I, q. 1 a. 7). Si può dunque dire che la *ratio* in virtù della quale vengono trattate tutte le realtà in teologia è quella che risiede in Dio stesso: riguarda ciò che pertiene a Dio in quanto Egli è Dio e come tale si rivela e opera in Gesù e nello Spirito Santo. In questo senso, è Dio per primo, ovviamente, il *subiectum* della teologia, Dio conosciuto in sé e a partire da sé come si rivela in Gesù, in ciò appunto per cui è Dio; ma lo sono anche tutte le realtà create, in quanto la loro ragione ultima è Dio, essendo Egli, in quanto Dio, il principio e il fine, in Gesù, del loro essere e del loro divenire. Le realtà create, in altri termini, vengono trattate nella teologia secondo quella *relazione*, a loro essenziale, per cui esse non sussistono in sé e per sé, ma da Dio e per Dio in Gesù.

20) Su questo tema, di recente, cf. il panorama offerto da G. Accordini, *Apologia del profilo scientifico. Epistemologia della scienza, epistemologia teologica ed epistemologia della fede*, in G. Angelini – S. Macchi (ed.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 381-412, con la rassegna ragionata dei modelli proposti da W. Pannenberg, G. Sauter, B. Lonergan, J. Ladrière. Nello stesso volume si veda anche il contributo di G. Angelini, *Teologia, Chiesa e cultura nella stagione postmoderna*, (ivi, pp. 695-783), il quale sottolinea lucidamente: "La ricerca interdisciplinare è riconosciuta nominalmente da tutti come necessità imprescindibile; precisarne la consistenza, dire dunque a quali condizioni essa è possibile, appare però compito assai arduo, di fatto eluso. I principi dichiarati dalle singole discipline non paiono predisporre un apparato concettuale idoneo a precisare il senso della ricerca interdisciplinare; mancano infatti di registrare e chiarire il riferimento dei singoli saperi al sapere comune, sotteso alle forme che assume l'intesa reciproca nella vita ordinaria" (ivi, p. 718).

a) Innanzi tutto la *filosofia*. Con la semplificazione necessaria in casi come questo, si può dire che la filosofia descrive l'esercizio dell'intelligenza intorno alla verità di ciò che è (nella nostra esperienza e a partire dalla nostra esperienza): la sua costituzione, il suo senso, il suo fine. Non a caso, pur con differenti interpretazioni, si può con fondatezza affermare che il cuore del sapere filosofico è l'ontologia - il sapere cioè intorno alla verità dell'essere.

Ora, un tale ambito del sapere umano è necessario e fecondo non solo "prima" (temporalmente e spazialmente) dell'evento della rivelazione di Dio, ma anche e altrettanto "dopo" e in relazione ad esso. E ciò almeno in due direzioni.

La prima: la filosofia è indispensabile per istituire la verità dell'essere dell'uomo e del cosmo come a priori dinamico in cui diventa percepibile e credibile la parola di Dio. Il che, evidentemente, non significa relativizzare o togliere (*aufheben*) il valore e il significato della filosofia: poiché l'avvento della parola di Dio, nel suo stesso accadere, non potrà che confermare e, se possibile, offrire una consistenza ancora maggiore a tale a priori.

La seconda: la filosofia risulta indispensabile anche "dopo" e all'interno dell'evento della rivelazione, poiché tale evento propizia e chiede per sé l'intelligenza dell'essere che in sé manifesta e realizza.

Di qui risulta che sia nella prima sia nella seconda direzione può e deve darsi reciproco incontro e reciproco scambio tra teologia e filosofia, nel rigoroso rispetto delle loro distinzione e autonomia ma con l'opportunità praticabile e persino necessaria di un reciproco arricchimento²¹.

b) Veniamo alle *scienze umane e sociali*. Le quali non a caso sono frutto di un'esigenza diventata impellente con la modernità e rispondente, a ben vedere, a un'emergenza nell'articolazione dei saperi umani propiziata, ciascuna a modo proprio, dalla teologia e dalla filosofia. All'origine di tale congiuntura storica penso sia possibile individuare la spinta originaria e progressiva dell'evento cristiano.

Le scienze umane e sociali, infatti, intenzionano la plasticità dinamica dell'essere umano nell'interazione delle distinti dimensioni del suo esprimersi (a livello corporeo, psichico, spirituale) e nella sua costitutiva relazione agli altri - nella città e nel cosmo. Da ciò l'attenzione non solo alla struttura psico-fisica e allo sviluppo dell'essere umano, ma anche alla mediazione offerta dalle forme simboliche e dalle configurazioni sociali, politiche, economiche in cui si esprime il suo essere nel mondo come comunità locale e universale. Si tratta dunque d'indagare con appropriate metodologie il concreto esprimersi dell'essere umano nella sua corporeità, nella sua libertà, nella sua storicità e nella sua socialità - quali determinazioni intrinseche dell'essere umano acquisite progressivamente alla consapevolezza epistemica in forma specifica nei secoli della modernità.

Anche in questo caso, l'apporto delle scienze umane e sociali è imprescindibile e costituisce indispensabile arricchimento per la teologia (così come per la filosofia); mentre a sua volta la teologia, esibendo l'intelligenza della verità dell'uomo nell'orizzonte della sua relazione con Dio in Gesù, è chiamata a offrire principi e linee d'interpretazione e discernimento dei dinamismi antropologici e sociali nel loro significato definitivo e come tale incidente sulla loro configurazione e destinazione storica.

Note

21) Cf. su tutto ciò K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, op. cit., pp. 29-34; e il mio *Ontologia trinitaria e sapere delle scienze*, in *La questione ontologica tra scienza e fede*, a cura di P. Coda, Lateran University Press, Roma 2004, pp. 227-239.

c) Da ultimo, le *scienze della natura*. Il loro ambito d'indagine è il cosmo e, in generale, la struttura e la dinamica, l'origine e lo sviluppo di ciò che esso è e si mostra a livello fisico, chimico e biologico. Anche in questo caso, e ancor prima delle scienze umane e sociali, si è realizzato, a partire dalla fine del Medio Evo il necessario affrancamento dalla teologia e dalla filosofia, con la messa in opera progressiva di una pluralità di metodi adatti a questo specifico tipo d'indagine e il ritrovamento di uno specifico oggetto.

Per sé, anche questa volta non si dà conflitto tra il sapere teologico (e filosofico) e quello delle scienze della natura²². Come affermava, ancora agli albori del configurarsi teorico e pratico della razionalità scientifica moderna, Cesare Baronio, essa, la scienza moderna, non pretende dire in quale modo si va in cielo, ma come il cielo funziona²³. D'altra parte – per non fare che un esempio –, la visione cosmologica che è propiziata dalle moderne scienze della natura non può non comportare un correlativo approccio della teologia della creazione²⁴.

5. La rapida rassegna abbozzata in forma soltanto iniziale e orientativa circa il rapporto tra il sapere di Dio (teologia) e alcune fondamentali forme del sapere dell'uomo porta a due considerazioni: l'una di carattere storico, l'altra di carattere teoretico.

Dal punto di vista storico, mi pare risulti chiaro che da una parte l'evento di Gesù Cristo, dall'altra gli sviluppi conosciuti nell'ambito del sapere umano nella cultura dell'Occidente, hanno finito col disegnare *una nuova mappa dei saperi*. Sia perché è venuta a costituirsi, in senso proprio, la teologia cristiana come sapere della relazione tra Dio e l'uomo che è avvenuta e avviene in Gesù mediante l'azione incessante e inesauribile del suo Spirito²⁵; sia perché l'affermarsi della consistenza propria e della storicità dell'uomo e della struttura specifica e dello sviluppo del cosmo hanno via via esigito l'aprirsi di autonomi spazi d'indagine mediante metodi appropriati. Tutto ciò (e non è poca cosa) non ha potuto non suscitare accesi dibattiti e persino guerre di competenza sfociate persino nella reciproca scomunica dall'orizzonte del sapere autentico. Si pensi, in prima battuta, alla dialettica tra la tradizione della filosofia greca e l'intelligenza della parola della rivelazione che ha caratterizzato i primi secoli dell'era cristiana; o, in tempi a noi più vicini, ai conflitti che si sono accesi tra la teologia e le scienze moderne intorno alla questione galileiana e a quella dell'evoluzione.

Dal punto di vista teoretico, tutto ciò comporta *un passo nuovo* che sono oggi chiamati a compiere sia il sapere di Dio sia i saperi dell'uomo. Pena, da un lato, l'estraniamento della teologia dai processi conoscitivi e dalle sfide antropologiche che investono l'umanità con pervasività e urgenza crescenti e, dall'altro, lo svuotamento di senso e di verità per l'uomo degli altri saperi. Un segnale forte in questa

Note

22) Non mi soffermo su questo assunto, in quanto esso è oggetto di analisi nel contributo di S. Rondinara contenuto in questo stesso fascicolo: *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*.

23) *"Spiritus Sanctus mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur"* (frase di C. Baronio citata da Galileo nella lettera a Cristina di Lorena).

24) Cf. P. Coda, *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in *Lateranum*, LXVIII (2002/1), 23-41.

25) Cf. Gv 16, 13: "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future".

direzione, da parte della coscienza cristiana, è venuto da teologi come A. Rosmini nel XIX secolo, K. Rahner e W. Pannenberg nel XX, e in modo collettivo dal Concilio Vaticano II. Benedetto XVI, dal canto suo, ha più volte colto e indicato in questo compito una delle priorità della cultura d'ispirazione cristiana in fedeltà alla consegna del vangelo di Gesù e a servizio della crescita dell'umanità odierna²⁶.

Si tratta, nel rispetto dell'identità e del metodo di ogni sapere, di muovere dal condiviso presupposto secondo cui lo statuto epistemico di ogni scienza non riguarda soltanto le condizioni "interne" per un suo corretto attuarsi, ma anche quelle "relazionali" relative al rapporto di essa con le altre forme del sapere, che esprimono ciascuna - al proprio specifico livello - qualcosa della persona e attingono ciascuna, per la sua parte, qualcosa di vero circa la realtà²⁷. Di qui si fa possibile approdare a una conoscenza convergente e dinamicamente articolata della realtà stessa, in uno *spazio epistemico relazionale* dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri saperi, possa adeguatamente esprimersi e offrire il proprio contributo al progetto comune. Alimentando così un autentico dialogo e una libera cooperazione tra i saperi, che tali appunto sono in quanto operanti nell'orizzonte di una razionalità "ampia" perché fondata e illuminata, in radice, da quel *Lógos* fatto carne da cui scaturisce e verso cui tende nel soffio dello Spirito ogni autentica ricerca della verità.

Di qui, in particolare, la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel "soggetto più grande" - per dirla con le parole di papa Ratzinger²⁸ - che si costituisce in virtù dell'esperienza di fede, ma è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto della verità: comunità nelle quali *la relazione agapica nello Spirito di Gesù tra le persone comunichi il proprio timbro alla relazione fra le discipline*.

Note

26) Occorre - egli ha affermato - "allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza" (*Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006). Cf. anche Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso ai rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006; e sul suo significato il mio articolo *Il significato e il percorso del Forum alla luce della "lectio magistralis" di Benedetto XVI a Regensburg*, in "PATH", 7 (2008/1): Per un nuovo incontro tra fede e logos, pp. 9-23.

27) Cf. il mio *Teo-logia*, op. cit., pp. 59-60.

28) Cf. Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, op. cit.: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20). È stata cambiata così la mia identità essenziale e io continuo ad esistere soltanto in questo cambiamento. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande, nel quale il mio io c'è di nuovo, ma trasformato, purificato, 'aperto' mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza. Diventiamo così 'uno in Cristo' (Gal 3,28), un unico soggetto nuovo, e il nostro io viene liberato dal suo isolamento. 'Io, ma non più io': è questa la formula dell'esistenza cristiana fondata nel Battesimo, la formula della risurrezione dentro al tempo, la formula della 'novità' cristiana chiamata a trasformare il mondo. Qui sta la nostra gioia pasquale". La determinazione delle qualità esistenziali ed epistemiche del "soggetto" adeguato di tale conoscenza richiederebbe uno sviluppo specifico; rinvio per intanto al mio *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, in "Nuova Umanità", XXII, n. 132 (2000/6), pp. 869-893.

6. Utopia? Penso piuttosto che il nostro tempo esiga il coraggio delle grandi visioni che si alimentano dall'attualità sempre viva del vangelo e che, proprio per questo, sanno intercettare nella loro profondità le istanze che vengono dai "segni dei tempi". Che cosa mai avrà voluto dire, ad esempio, l'apostolo Paolo in quel passo provocante della prima lettera ai Corinzi (cf. 1 Cor 2,9-16) dove testimonia ch'è ormai possibile – e definitivamente reale – albergare nel proprio pensare il "*noûs*" di Cristo stesso? E cioè l'intelligenza in cui le profondità del mistero di Dio non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di una ricerca e di uno scambio sempre nuovi e sempre diversi. Il discorso di Paolo è stringente. Come solo lo spirito dell'uomo – egli argomenta – può conoscere che cosa veramente passi nel suo cuore e nella sua mente, così solo lo Spirito di Dio «può scrutare le profondità di Dio». Dio dimora infatti segregato irrimediabilmente nella "nube della non conoscenza" per chi è altro da lui. A meno che Egli – e in ciò, a ben vedere, sta l'inaudito del *lógos* di Gesù, anzi del *Lógos* fatto carne, crocifisso e risorto che è Gesù stesso – gli conceda e gli consegna il suo stesso Spirito. Come avviene nella carne crocifissa di Gesù, il quale nel suo morire vissuto come *agápe* «consegna lo Spirito» (cf. Gv 19,30). È precisamente per questa consegna – conclude Paolo – che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo». Dunque, la "nube della non conoscenza" è squarciata, definitivamente: com'è avvenuto per il velo del tempio di Gerusalemme nell'atto stesso del morire sulla croce del *Lógos* fatto carne. Dal recesso del *sancta sanctorum* la presenza di Dio corre verso le tende degli uomini: perché il *Lógos* incarnato e crocifisso ha posto la sua tenda in mezzo ad essi. In mezzo agli ultimi, agli emarginati e agli scartati. Sul calvario che ormai ha l'estensione del mondo, perché con tutti e con ciascuno Gesù si è "fatto uno" per aprirci in sé gli uni verso gli altri nello spazio di quell'amore che è segno e frutto della risurrezione. Tutti, nessuno escluso, siamo per Gesù in Dio, e Dio è in noi. Ma questo dono – *cháris*, grazia – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta e testimoniata anche nel pensare, se non quando la forma del *Lógos* Abbandonato diventa la forma del nostro pensare Dio e l'uomo là dove essi ora sono: in quel "luogo" cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci. E cioè arrischiandoci, sino in fondo, in una parola e in un ascolto fatto di reciprocità senza residui e senza condizioni. È lì che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lógos* che nello Spirito si fa *nostra* carne. La verità di Dio Trinità – Padre, Figlio/*Lógos* e Spirito Santo – accade nella verità, che così si va facendo, del nostro essere e del nostro pensare²⁹. Il "perché?" nudo, disarmato e arrischiato di Gesù Abbandonato è il luogo d'incontro che non appartiene solo al sapere di Dio o solo ai saperi dell'uomo, solo a questa cultura o solo a quest'altra. Siamo noi, piuttosto, che apparteniamo ad esso e che, appartenendogli nel rischio perseverante e sempre nuovo della verità e della libertà, possiamo tornare in forma nuova ad appartenerci gli uni gli altri nella tenerezza disarmata e forte di quell'amore che è Dio in noi.

PIERO CODA

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

Note

29) Cf. G.M. Zanghí, *Parole theofore*, in *Nuova Umanità*, XIX (1997/2) 110, 189-202.

IL GRIDO DI GESÙ IN CROCE

APPROCCIO BIBLICO



This article looks to the death of Jesus by crucifixion – mors turpissima. It begins by considering the impact such a death would have had upon public opinion in Palestine, based on the text of Deut 21:22-23, and how it appears in the Pauline writings (in particular 1 Cor 1:18ff) and in the first account of the passion (citing Ps 22:1 in Mk 15:34). The use of Ps 22 is then situated in the overall context of Mark's account of the passion, and in the immediate context of the Markan presentation of the crucifixion with its numerous references to the Old Testament (Mk 15:21-37), and taking into account post-paschal theological reflection as it appears in Mk 15:38 and 39.

A final paragraph looks at the effect of Jesus' cry of forsakenness in the early Church, following the Pauline and the Markan account of the passion, in the gospels of Matthew, Luke and John, in the Letter to the Hebrews and in some apocryphal gospels such as Peter and Philip.

di
GÉRARD ROSSÉ

“Maledetto l'appeso al legno”

Gesù non è morto decapitato come Giovanni Battista, né lapidato come Stefano. Gesù fu condannato dal prefetto romano Ponzio Pilato alla vergognosa morte pagana della crocifissione, *mors turpissima*, normalmente riservata agli schiavi ribelli, ai grandi banditi e criminali politici.

Molto probabilmente, all'epoca di Gesù, una condanna alla crocifissione, se fatta in conformità alla Legge di Mosè, aveva anche un significato religioso per l'Israele, significato che le viene dalla parola della S. Scrittura: “*L'appeso al legno è una maledizione di Dio*” (Dt 21,23).

Poteva Gesù crocifisso essere giudicato come un “maledetto da Dio”¹ dall'opinione pubblica del suo tempo? Le testimonianze non sono numerose, ma meritano considerazione.

La più diretta proviene dall'apostolo Paolo stesso. Nella lettera ai Galati, egli scrive: “*Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: Maledetto chi è appeso al legno*” (Gal 3,13).

Tuttavia l'apostolo evita di dire che il Crocifisso è maledetto “da Dio”, ed egli subordina la sentenza del Deuteronomio alla sua argomentazione sulla Legge. Il citare il testo di Dt 21,23 comunque mostra che Paolo conosce il legame esistente tra il supplizio della croce e la maledizione ad esso legata.

Nel secondo secolo dopo Cristo, abbiamo la testimonianza di S. Giustino; nel suo *Dialogo con Trifone*, fa dire all'ebreo Trifone: “*Colui che voi chiamate Cristo fu senza onore né gloria, tanto da incorrere nell'estrema delle maledizioni previste dalla Legge: fu infatti crocifisso*” (Dial. 32,1; 89,2). Anche se risale al 2°s., la testimonianza di Giustino è da prendere in considerazione, poiché riferisce una opinione diffusa tra gli Ebrei del suo tempo, opinione che può risalire a molto prima.

Ma forse la testimonianza più importante proviene dai manoscritti scoperti nelle grotte di Qumran, e precisamente dal *Rotolo del Tempio* (dell'epoca erodiana) scoperto nel 1956, ma recuperato soltanto nel 1967. Il manoscritto in questione prevede la morte per crocifissione per due delitti precisi²; si legge: “*...lo appenderete al legno, e morirà (...). E non lascerai il loro cadavere sul legno durante la notte, ma li dovete seppellire il giorno stesso, perché sono maledetti da Dio e dagli uomini coloro che sono appesi al legno e tu non contaminerai la terra che ti ho dato in eredità*” (11Q 19 LXIV 6-13). Il documento sviluppa la sua propria applicazione di Dt 21,22s, ma conferma il legame tra maledizione divina e uccisione per crocifissione.

Una testimonianza indiretta proviene dalla sepoltura di Gesù ad opera di Giuseppe d'Arimatea, membro del sinedrio di Gerusalemme. La sepoltura fu fatta in fretta prima della notte, non perché si avvicinava il sabato, ma per fedeltà al comando di Dt 21,23 che appunto esige di seppellire l'appeso al legno prima della notte, perché è un maledetto da Dio, e non deve rendere impura la terra santa.

Note

1) Nella Settanta, il sostantivo “maledizione” è messo al participio “maledetto”.

2) Alto tradimento, e il caso di un condannato a morte evaso, che si rifugia in altre nazioni da dove maledice il suo popolo. Il testo fa vedere che, almeno in certi ambienti, la condanna per crocifissione poteva essere considerata come una pena giudaica prevista dalla Legge, e non solo come un supplizio pagano.

Se qualche corrente religiosa in Israele poteva accettare un Messia sofferente, l'Israele non era per nulla preparato ad accogliere un Messia **crocifisso** che la S. Scrittura dice maledetto, quindi respinto ed abbandonato da Dio e dagli uomini.

La testimonianza dell'apostolo Paolo

L'incontro dei discepoli con il Crocifisso **risorto** orientava necessariamente e subito la riflessione verso l'evento del Calvario. Paolo non è il primo ad approfondire la comprensione della morte di Gesù alla luce della risurrezione, ma è per noi il primo testimone diretto dell'impatto che "la parola della croce" (1 Cor 1,18) aveva nel pensare cristiano e nell'annuncio del Vangelo, anche se la sua intelligenza del Crocifisso porta l'impronta del suo genio religioso personale.

Accanito oppositore dei seguaci del Nazareno, perché, con ogni probabilità, Paolo non poteva tollerare, da osservante zelante della Legge, che essi confessassero come Messia e Signore questo Crocifisso che la stessa Legge dichiarava maledetto da Dio. Rovesciamento totale per Paolo quando il Crocifisso, risorto, si fece vedere a lui, vicino a Damasco, ed ebbe la profonda convinzione che questo "maledetto" in realtà è il *Figlio* (cf. Gal 1,15s), cioè l'essere più vicino a Dio, colui che al meglio Lo esprime e può rivelare la Sua volontà salvifica.

Paradosso estremo, che costituisce per l'apostolo delle nazioni anche la rivelazione estrema su chi è Dio e su chi è l'uomo.

Era fondamentale, nel pensiero di Paolo, considerare la morte di Gesù nel suo realismo storico di morte *per crocifissione*, e quindi nel significato urtante e scandaloso che la crocifissione aveva per l'Ebreo e il non-Ebreo dell'epoca. Quando Paolo parla di Gesù crocifisso, egli vi implica sempre questo significato di maledizione e quindi di abbandono che gli viene dalla Scrittura, ma ora capito alla luce della risurrezione di Gesù, il Figlio.

Non è possibile analizzare in questo capitolo tutti i testi dove l'apostolo parla del Crocifisso. Ma è evidente che Costui, risorto, è diventato il centro dell'annuncio e dell'esistenza di Paolo (cf. Gal 3,1; 6,14 ecc.). Lo ricorda alle sua comunità in diverse lettere. Quando egli afferma di "*non sapere altro in mezzo a voi, se non Gesù Cristo, e questi crocifisso*" (1 Cor 2,2), la dichiarazione può apparire provocatoria, ma essa mostra che l'apostolo ha capito che il Crocifisso è la rivelazione definitiva, ultima della verità su Dio e il Suo agire a favore dell'umanità. Paolo vive di questo paradosso nella convinzione che la comunione alla Sua morte è fin d'ora partecipazione al dinamismo pasquale di Cristo; nella convinzione dunque che la potenza di Vita del Risorto agisce nella sua "debolezza".

L'apostolo sa sfruttare l'arte retorica per inculcare nei suoi destinatari questo paradosso, facendo compenetrare termini e realtà opposte: debolezza-forza, morte-vita, sofferenza-gioia, stoltezza-sapienza... (cf. 1 Cor 1,18ss; 2,2-5; 2 Cor 4,10-12; 12,9s; Gal 3,1-2 ecc.). Se Dio ha concentrato la Sua presenza salvifica definitiva nel Crocifisso, cioè là dove nessun uomo e nessuna religione Lo cerca, allora il Crocifisso è la manifestazione di un amore divino capace di essere dove non c'è Dio. E dunque in Gesù crocifisso Dio si rivela come un Dio che ha superato le frontiere del sacro, del puro-impuro, che ha preso su di Sé la maledizione che pesa sull'umanità (cf. Rm 3,23-24), la lontananza da Dio, in modo che più nulla separa Dio dall'uomo e l'uomo da Dio (cf. Rm 5,8-11; 8,38s; Gal 3,28). In Gesù crocifisso risorto è avvenuto la riconciliazione escatologica universale dell'umanità con Dio (cf. Rm 5,6-11; 2 Cor 5,18-21; 6,2....).

Il racconto della passione

Introduzione

È inevitabile che, nel contesto storico della Palestina del 1°s., che giudica come maledetto da Dio un crocifisso nel nome della Legge, e soprattutto se questi aveva pretese messianiche, il kerygma apostolico, nel suo rivolgersi agli Israeliti, contenesse una forte carica di provocazione. Chi osava proclamare Gesù crocifisso come risorto e Inviato ultimo di Dio, doveva necessariamente contare con reazioni anche violenti dell'Israelita allo scandalo della croce.

Nel medesimo ambiente storico è nato, e molto presto, il racconto della passione che Marco riprenderà, non senza ritocchi, nel suo vangelo. Il racconto potrebbe risalire alla primissima comunità cristiana di Gerusalemme, e fu scritto ad uso interno. Il suo *Sitz-im-Leben* (contesto vitale) non è quindi il kerygma, ma piuttosto la liturgia o la catechesi. Nondimeno il racconto della passione non poteva non tener conto di questa morte così particolare, così poco "biblica", di Gesù, non per motivi apologetici, ma per inserire in qualche modo nella storia della salvezza quest'incredibile uccisione per crocifissione dell'Inviato di Dio. Lo farà, come vedremo, nella scelta e nell'uso del Sal 22.

Considerazioni generali

In conformità con la caratteristica del genere "vangelo", il racconto della passione non è una cronaca degli ultimi istanti di un condannato a morte, ma una narrazione teologica, che è nello stesso tempo memoria e testimonianza di fede.

Anche se il racconto della passione, in tutta la letteratura antica, è il racconto più dettagliato di un supplizio alla croce, nondimeno il testo è sobrio, quasi freddo: non s'interessa al trauma psichico della vittima, non descrive le torture fisiche per commuovere il lettore, non dettaglia il dramma per soddisfare la curiosità dello storico: è riflessione di fede sulla morte del Signore.

La stessa osservazione vale anche per il grido d'abbandono, la parola del Crocifisso presa dal Sal 22,2³. Considerarlo dal punto di vista storico (se fu o meno pronunciato da Gesù) è servirsi di una chiave di lettura che non penetra in profondità. La parola del Crocifisso vuole essere interrogata nel suo valore teologico all'interno del suo contesto letterario. In particolare non conviene fare interferire il pensiero di altri evangelisti, con il rischio di perdere il significato proprio che riceve nel vangelo di Marco e già nella tradizione premarciana.

Tra i quattro vangeli canonici, soltanto quello di Marco, cronologicamente il primo (e di Matteo che lo segue)⁴, trasmette il grido del Sal 22,2 come parola del Cro-

Note

3) Si tratta del Sal 22,2 (testo ebraico) = Sal 21,2 (nella Settanta).

4) Matteo che segue Marco e riprende il grido d'abbandono, lo legge nella sua prospettiva: lo grida un Gesù pienamente cosciente e deciso di compiere fino in fondo la parola di Dio. Quando il Crocifisso emette il grido d'abbandono, egli manifesta di amare Dio "con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua potenza". In Matteo, Gesù vive realmente l'abbandono, però non tanto come totale incomprensione dell'agire divino, ma, come sempre, nella coscienza di fare la volontà di Dio: un abbandono illuminato.

Vedi per uno studio più ampio B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon saint Matthieu*, in "Revue Biblique", aprile 1969, pp. 206ss; un riassunto in G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1984, p. 24 nota 4.

cifisso. Già presente nel racconto primitivo della passione⁵, il grido d'abbandono testimonia forse la più antica comprensione "cristiana" della morte di Gesù. Inoltre, nel vangelo di Marco, Sal 22,2 è l'*unica* parola pronunciata dal Crocifisso, e come tale non si può sottovalutare la sua importanza, il suo valore di rivelazione, né staccarla dalla morte stessa di Gesù che essa interpreta. Nel vangelo di Marco, Gesù muore nell'abbandono, e nessun intervento consolatore del Padre viene a interrompere l'esperienza del silenzio di Dio. Gesù ha vissuto la sua morte nel senso dell'assenza di Dio. Certamente Dio interverrà, ma non per procurare a Gesù una lieta fine poco prima di morire, ma molto più profondamente nella solitudine della morte stessa, in questa lontananza da Dio significata dal legno della maledizione, per trasformarla in vita eterna di comunione filiale pienamente realizzata.

Il grido d'abbandono

Il testo di Mc 15,34

"E all'ora nona, Gesù gridò con grande voce: Elòì, Elòì, lema (lama) sabachthani, che è tradotto: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?"

All'ora nona, cioè alle ore 15 del pomeriggio, al culmine conclusivo delle tre ore di tenebre, Gesù *"gridò con grande voce"*, e cioè con forte intensità, servendosi dell'inizio del Sal 22, la sua tremenda domanda a Dio: perché mi hai abbandonato? Marco segue la versione aramaica traslitterata in greco e poi tradotta in greco⁶; egli segue il testo della tradizione premarciana come era formulato nella comunità di Gerusalemme.

Il testo del Salmo secondo la versione greca della Settanta sarebbe:

"Dio, mio Dio, sii attento a me, perché (hinati) mi hai abbandonato?"

Invece dell'avverbio *hinati*⁷, Marco scrive *eis ti* (cioè: perché = a quale fine ?), e quindi da un probabile senso causale ad un significato finale. Tuttavia, secondo molti studiosi, è possibile che, anche in Marco, il *"perché?"* rimane nella linea della domanda di tanti salmi di lamentazione, e cioè Gesù manifesta la totale incomprensione dell'abbandono di Dio, e non tanto il desiderio di sapere a quale scopo serve quest'abbandono. Non escluderei però che, per la scelta di *eis ti*, Marco abbia voluto fare una domanda "teologica" che superi il "perché" del salmista.

Un canto di fiducia o un grido d'abbandono?

Come interpretare Sal 22,2 in bocca al Crocifisso? In reazione a chi capiva il grido

Note

5) R. Bultmann e i suoi seguaci considerano Mc 15,34 come una interpretazione del grido inarticolato del v. 37, e quindi come una inserzione secondaria. È dimenticare che il Sal 22 costituisce lo sfondo della composizione del testo della crocifissione-morte di Gesù. E voler togliere dal racconto primitivo questi riferimenti all'Antico Testamento significa ridurre il racconto ad una semplice cronaca, ciò che il racconto della passione non è mai stato.

6) Al posto di *Elòì*, Matteo scrive *Eli*, per assonanza con il nome del profeta Elia menzionato nel versetto successivo, rafforzando così il gioco di parola tra *Eli* (mio Dio) e *Elia*.

7) *Hinati* ha in genere valore finale (perché = a quale fine?) ma può anche avere valore causale (perché = per quale motivo ?); Matteo ritorna a scrivere *hinati*.

d'abbandono come un grido di disperazione, diversi studiosi pensano che Gesù, in realtà, nella linea di pii Ebrei perseguitati, morì recitando l'intero Salmo che è un canto di fiducia in Dio. Gesù esprimerebbe il suo totale abbandono nelle mani del Padre; non ci sarebbe posto per una reale esperienza di derelizione. A conferma di ciò, si invoca l'uso letterario di scrivere soltanto le prime parole di una preghiera, avendo però in mente tutto il contenuto. E dunque il v.2 del Sal 22,2 introdurrebbe l'intero Salmo⁸.

Il Sal 22,2 è una parola di Gesù o la recita di un Salmo? L'autore sacro ha in mente il contenuto proprio del v.2 o quello dell'intero Salmo che è un canto di fiducia? E quindi il grido di Gesù è un grido di lamento che esterna il suo senso di abbandono da Dio, o al contrario la preghiera di chi, pur nel dolore, canta la sua fiducia in Dio?

Non mancano gli indizi che indicano che l'autore sacro vuole portare l'attenzione del lettore sul contenuto stesso del versetto 2, e non sull'intero Salmo.

Lo suggerisce l'introduzione del versetto evangelico: "*Gesù gridò a gran voce*". Il gridare è la forma che prende la preghiera in una situazione di necessità estrema. Il fatto poi che l'evangelista riprende la trascrizione aramaica e non ebraica del versetto salmico⁹ va nella stessa direzione: egli pensa soltanto al contenuto del v.2.

Questa comprensione è ancora rafforzata se si tiene conto dell'osservazione di J-N. Aletti¹⁰ a non staccare il grido dagli altri riferimenti a questo Sal 22 presenti nel racconto della crocifissione. Si nota allora che l'ordine dei versetti del Sal 22 seguito dal racconto di Marco è inverso a quello presente nel Salmo. Nel Sal 22 troviamo la successione:

- il lamento dell'orante (v.2)
- la situazione che motiva il lamento:
- i passanti scuotono la testa e scherniscono Gesù (Sal vv.7-9)
- la spartizione dei vestiti (Sal. V.19).

Dunque il grido di lamento precede la descrizione della situazione di necessità che motiva il grido.

Nel racconto della crocifissione, l'ordine è invertito: la descrizione della situazione penosa del Crocifisso (v.19 poi vv.7-9 del Salmo) precede e quindi motiva e provoca il grido d'abbandono (Sal 22,2).

Di conseguenza, "l'organizzazione a rovescio degli elementi del Sal 22 in Mc-Mt esclude (...) che il grido di Gesù sia compreso come un semplice titolo indicando che egli voleva recitare l'intero Salmo e finire con la lode: la domanda di Gesù che sorge alla fine degli oltraggi (...) e provocata da essi, rimane e deve rimanere una domanda".

In altre parole, per Marco (e già per la tradizione prima di lui) occorre prendere alla lettera il contenuto del versetto: Gesù muore gridando "perché?". Gesù ha affrontato la morte nel più grande tormento che consiste non soltanto nella perdita

Note

8) Lo stesso uso nella comunità cristiana: il "Padre Nostro" sono le parole iniziali dell'intera preghiera, così come la prima parola del Magnificat rimanda a tutto il canto di Maria ecc.

9) L'ebraico è la lingua ufficiale e liturgica dei salmi.

10) *Mort de Jésus et théorie du récit*, in *Recherches de Science Religieuse* 73(1985), pp. 150s; vedi anche F. Bigaouette, *Le cri de déréliction de Jésus en croix*, in *Cogitatio Fidei* 236, Cerf, Paris 2004, pp. 194s.

della vita, ma nella perdita di Dio¹¹.

Certo, l'evangelista, lungo la sua opera e all'inizio del racconto della passione (cf. Mc 14,36) ha preparato il lettore a non leggere la parola del Crocifisso come un grido di disperazione o di ribellione: Gesù vive l'abbandono nell'obbedienza estrema del giusto sofferente che non perde la fiducia in Dio, anche se non comprende e il buio è totale.

Il grido d'abbandono nel contesto del racconto della passione.

Attraverso tutto il vangelo, Marco ha preparato il lettore alla retta comprensione della morte di Gesù. Tutto il ministero pubblico del Maestro è orientato verso quel momento (Mc 3,6; 8,31; 9,31; 10,32s) che non è dovuto ad una cieca fatalità né rappresenta il fallimento della missione, ma appartiene al disegno divino di salvezza. La morte di Gesù è posta nella volontà del Padre, alla quale il Figlio acconsente liberamente. E questa volontà divina non è di far crocifiggere il suo Figlio, ma di salvare, costi quel che costi, l'umanità.

Alle soglie della passione, l'obbedienza filiale di Gesù viene esplicitamente espressa, dando così al lettore la chiave d'interpretazione dell'accaduto: "Non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu" (Mc 14,36).

Sullo sfondo della storia d'amore tra Gesù e il suo Dio, si svolge una serie di abbandoni, dei quali il grido del Crocifisso è il culmine: nell'orto del Getsemani i discepoli dormono (Mc 14,37), poi lo abbandonano fuggendo (Mc 14,30); Pietro lo rinnega (Mc 14,54ss); la folla si stacca da lui e preferisce l'omicida Barabba (Mc 15,6ss); sotto la croce lo scherniscono assieme ai rappresentanti dell'autorità religiosa d'Israele, e perfino i malfattori crocifissi con lui lo insultano (Mc 15,29ss).

Questi abbandoni successivi manifestano il totale fraintendimento della sua identità e missione messianica, e hanno per effetto un sempre maggiore isolamento di Gesù: egli è solo con il suo Dio; e con il grido, egli entra nella solitudine delle solitudini: il silenzio di Dio. Eppure, nel buio che lo avvolge e lo penetra, il Crocifisso rimane aggrappato al suo Dio; egli muore con un "pourquoi?" che riguarda Dio stesso.

Il grido d'abbandono è paradossalmente il culmine dell'unità tra Gesù e il suo Dio, la manifestazione della sua obbedienza radicale. Nel momento in cui egli appare derelitto, in cui incarna al massimo la maledizione, quindi la lontananza da Dio, legata ad una morte per crocifissione, Gesù è più che mai trasparenza del Padre, rivelazione dell'amore divino che non teme di identificarsi con chi è giudicato maledetto, abbandonato, solo.

Nella linea del giusto sofferente

Conviene rivolgere più esplicitamente l'attenzione al contesto immediato della mor-

Note

11) Alla teologia di fare le necessarie distinzioni tra

- abbandono oggettivo: Gesù consegnato agli avversari senza che Dio intervenga;
- abbandono soggettivo, cioè l'esperienza psicologica di Gesù del silenzio di Dio;
- abbandono reale (o meno), vissuto nella sua relazione filiale con il Padre, cosa respinta da Gv 16,32: "Io non sono solo, perché il Padre è sempre con me", anche se il pensiero teologico può inserire quest'esperienza come momento fondamentale all'interno della relazione Padre - Figlio.

te di Gesù, la scena della crocifissione (Mc 15,24-37). I riferimenti alla S. Scrittura, e in modo speciale ai Salmi di lamentazione, sono costanti:

Mc 15,24: la spartizione dei vestiti = Sal 22,19

Mc 15,27: il posto fra i malfattori = Is 53,12: il servo sofferente;

Mc 15,29: i passanti scuotono la testa e lo scherniscono = Sal 22,8

Mc 15,30: "salva te stesso..." suggerisce Sal 22,9

Mc 15,34: il grido d'abbandono = Sal 22,2

Mc 15,36: l'aceto dato da bere = Sal 69,22 (?).

A parte l'inizio del Sal 22 - il grido - citato come parola di Gesù, non ci sono citazioni esplicite, ma accostamenti, allusioni discrete, secondo una linea precisa: la *passio iusti* espressa nei Salmi di lamentazione. L'uomo giusto, in mezzo alla sofferenza, invoca Dio e si fida di Lui, convinto che Dio non lo lascerà nell'avversità.

La tradizione premarciana della passione ha dunque costruito la scena della crocifissione alla luce della S. Scrittura, precisamente dei Salmi di lamentazione, inserendo in questo modo la morte di Gesù all'interno della corrente spirituale della *passio iusti*; Gesù crocifisso acquista i lineamenti del giusto sofferente, anzi del martire ucciso dai nemici di Dio.

Non sfugge all'attenzione che, tra i testi sul giusto sofferente, è il Sal 22 che costituisce l'ossatura della riflessione cristiana sulla morte di Gesù. Perché questa scelta del Sal 22 di preferenza ad altri Salmi dello stesso genere? Perché la descrizione ivi contenuta rassomiglia di più ad una crocifissione, e quindi appare più adatta a riferire la morte di Gesù?

Non sembra tuttavia chela scelta del Sal 22 abbia per scopo la descrizione della passione di Cristo; in questo caso infatti, non si capirebbe perché l'autore sacro abbia tralasciato versetti che al meglio combaciano con una crocifissione: "sono slogate tutte le mie ossa" (Sal 22,15), o "hanno forato le mie mani e i miei piedi" (v.17).

La scelta del Sal 22 è dovuta con ogni probabilità al valore attribuito proprio al grido iniziale, già sottolineato, facendo del Sal 22,2 l'unica parola del Crocifisso, e l'unico riferimento esplicito ad un testo della Scrittura. Infatti, fra i Salmi di lamentazione, il sal 22 occupa un posto un po' particolare. Generalmente l'orante implora Dio di non abbandonarlo in una situazione di pericolo. Nel Sal 22, la situazione è diversa: il salmista non chiede a Dio di non abbandonarlo, ma chiede perché Dio lo ha abbandonato. È una domanda che interroga direttamente il silenzio di Dio, riflesso di una fede che penetra nella notte di Dio. "Questo grido non è più l'invocazione di aiuto o di vendetta, ma l'anelito alla presenza stessa di Dio"¹². Gesù è alla ricerca del suo Dio, e questo nel momento in cui - più che mai unito alla Sua volontà - sperimenta la Sua lontananza.

Il lettore cristiano, al quale è indirizzato il racconto della passione, sa che la scelta di una parola così forte presa dal Sal 22,2 non ha il significato di un grido di disperazione, né è l'urlo di un maledetto. Tuttavia è la parola più vicina, per contenuto, allo scandalo della croce legato alla sentenza di Dt 21,23: maledetto (da Dio) l'appeso al legno. La morte di Gesù viene quindi scritta sullo sfondo del Sal 22, il testo scritturistico che al meglio corrisponde ad una morte per crocifissione con il carico di maledizio-

Note

12) E. Stauffer, alla voce *boaô*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1966, coll. 292s.

ne divina ad essa legata, la assume e la introduce nella storia della salvezza. Applicato alla morte di Gesù, il grido d'abbandono del Sal 22,2 appare come l'interpretazione cristiana di Dt 21,23. Inoltre, alla differenza di quest'ultimo testo formulato alla terza persona a mo' di sentenza, il grido del Sal 22,2 ha il vantaggio di poter essere detto da Gesù stesso come rivelazione della sua esperienza teologica personale.

La morte di Gesù alla luce della riflessione pasquale

Abba, il Dio dell'Abbandonato

Il racconto della passione non ha soltanto voluto inserire Gesù crocifisso nel numero dei martiri o degli uomini ingiustamente condannati. La fede pasquale della chiesa di Gerusalemme non poteva limitarsi a proclamare l'innocenza di Gesù e sottrarlo, nel modo di riferire la crocifissione, all'accusa di essere un maledetto di Dio. È chiaro che la risurrezione del Crocifisso apriva gli occhi ai discepoli, e spingeva la riflessione cristiana ad un approfondimento continuo. E lo stesso vangelo di Marco che inserisce il racconto della passione come conclusione della vita pubblica di Gesù, invita i lettori a non fermarsi al semplice contenuto dei Salmi di lamentazione, a non vedere in Gesù crocifisso soltanto un giusto sofferente.

L'evangelista ha fatto conoscere chi è quel Gesù ora gridando l'abbandono: è colui che annunciava la vicinanza del Regno di Dio, che offriva tale novità specialmente ai sofferenti, a coloro che la Legge emarginava dal rapporto con Dio. Costoro, a contatto con il Maestro, già sperimentavano nel proprio essere ed esistenza la novità di tale vicinanza. Gesù chiamava Dio col nome familiare di *Abba*, rivelando nel suo comportamento di ricevere se stesso dal suo Dio. Egli manifestava così la sua identità filiale confermata dalla voce divina al battesimo e alla trasfigurazione; la stessa voce divina confermò anche la pretesa di Gesù di conoscere perfettamente la volontà ultima di Dio e di comunicarla (Mc 9,7).

Il grido d'abbandono rivela allora qualche cosa che va aldilà del grido del giusto sofferente. Sulla croce è questione del rapporto tra Dio e colui che Egli chiama "il Figlio mio prediletto" (Mc 1,11; 9,7). Non basta interpretare il grido d'abbandono (Mc 15,34 = Sal 22,2) alla luce dei Salmi di lamentazione, occorre dargli un contenuto nuovo in conformità con quanto l'evangelista rivela di Gesù stesso e del suo messaggio. "Se mentre sta morendo grida a Dio, non grida solo al Dio dell'Antico Testamento, ma verso quel Dio che in senso esclusivo egli chiama Padre e con il quale si sentiva legato in modo del tutto singolare"¹³.

Il grido d'abbandono è rivelazione di una *kenosi* divina che la teologia non finirà mai di approfondire; e questo grido inaugura un radicale rovesciamento religioso e culturale di situazione per l'uomo,: ciò che è segno di maledizione diventa ora segno della definitiva e universale presenza salvifica di Dio. Il Crocifisso ha inaugurato l'Eschaton. Già i versetti immediatamente successivi alla menzione della morte di Gesù orientano a tale riflessione: il velo squarciato del tempio (v.38) e la confessione di fede del centurione (v.39).

Note

13) W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, p.161.

Il velo squarciato del tempio (Mc 15,38)

"E il velo del santuario si squarciò in due, dall'alto in basso" (Mc 15,38).

Si tratta del velo interno davanti al Santo dei Santi o del velo esterno che chiudeva l'entrata del santuario? Non importa. Il testo non vuole riferire un fatto storico, ma simboleggiare un valore teologico legato alla menzione della morte di Gesù. Infatti l'immagine è messa a contatto immediato con la morte del Crocifisso, e vuole essere interpretata in relazione a questa morte. Scrive P. Lamarche "Un velo che si squarcia dall'alto in basso, cioè da cima in fondo, è nello stesso tempo una distruzione irrimediabile ed una apertura decisiva"¹⁴. Un simbolo dunque di fine, quella della funzione del tempio di Gerusalemme come luogo della *Shekina*, la presenza di JHWH; ma anche simbolo di apertura, di universalismo: nella morte-risurrezione di Gesù si realizza la profezia: *"lo distruggerò questo santuario, fatto da mano d'uomo, e in tre giorni ne edificherò un altro, non fatto da mano d'uomo"* (Mc 14,58). Non più il tempio di Gerusalemme, ma l'umanità glorificata del Crocifisso è ormai il luogo della presenza escatologica di Dio. "In Gesù abbandonandosi a Dio, allorché sperimenta l'abbandono da parte di Dio, Dio si rende dunque presente nel luogo stesso detto maledetto da Dio: la croce"¹⁵.

Per la sua costante obbedienza filiale fino nella morte sperimentata come lontananza di Dio, Gesù, a sua volta, fa sì che il Padre è Padre, aprendosi all'azione generatrice di Dio. Il velo squarciato del tempio è quindi anche segno dell'uscita di Dio, della sua kenosi nella situazione di lontananza da Dio, per stabilire in essa, e cioè nel corpo del Crocifisso risorto, la Dimora della Sua Presenza definitiva.

La confessione di fede del centurione (Mc 15,39)

"Ora il centurione, che era presente di fronte a lui, vedendo che spirò così, disse: Davvero, quest'uomo era figlio di Dio" (Mc 15,39).

Di nuovo non è opportuno perdersi in problemi fuori posto: come può un pagano testimoniare la fede cristiana ancora prima della risurrezione di Gesù?!

L'evangelista orienta l'attenzione del lettore non primariamente sul centurione, ma su Gesù crocifisso. Un pagano proclama ciò che l'autorità religiosa contestava (cf. Mc 14,6.61-64): la filiazione divina di Gesù. È vero, preso a se stante, la confessione del soldato non avrebbe questo senso pregnante¹⁶, ma nella prospettiva del vangelo di Marco - tutto teso a questa proclamazione - non c'è da mettere in dubbio che siamo in presenza di una proclamazione di fede cristiana sull'identità divina di Gesù, come suggerisce anche l'avverbio "davvero"¹⁷.

Note

14) *Révélation de Dieu chez Marc*, in *Le Point théologique* 20, Beauchesne, Paris 1976, p. 126.

15) F. Bigaouette, *Le cri de dérélition de Jésus en croix*, in *Cogitatio fidei* 236, Cerf, Paris 2004, p. 226.

16) Il verbo è all'imperfetto invece che al presente; e c'è l'assenza dell'articolo davanti a "figlio".

17) Vedi M. Vironda, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, in *Supplementi alla Rivista Biblica* 41, EDB, Bologna 2003, pp. 213-237. Anche Mc 1,1 che costituisce il titolo dell'opera, orienta il lettore: "La fine dell'opera raggiunge così il breve prefazio che ne riassume l'insieme: *Origine della Buona Novella di Gesù, Cristo, Figlio di Dio*. Quando Gesù cita il Salmo 22, quando spira in un grande grido, egli appare come il *Cristo, il Figlio di Dio* annunciato al primo versetto del vangelo" (F-X. Durrwell, *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*, Cerf, Paris 2006, p. 98).

Si nota facilmente che l'evangelista pone la proclamazione del centurione esplicitamente in relazione con la morte del Crocifisso: il centurione sta di fronte al Crocifisso, e vede come muore¹⁸: il modo di morire rivela la relazione unica sua con il Dio chiamato Abba. La morte di Gesù sotto il segno dell'abbandono appare come il momento in cui egli vive e rivela la sua identità di Figlio unigenito di Dio. Ciò che la voce divina proclamava al battesimo e alla trasfigurazione di Gesù, ciò che, nella vita terrena di lui, soltanto esseri sopra-naturali potevano conoscere (cf. Mc 1,24.34; 5,7), adesso, vedendo come Gesù muore, può essere rettamente riconosciuto anche da ogni uomo.

Abbandonato da tutti, dai discepoli ai concrocifissi, Gesù dice "mio Dio"; nella solitudine completa, egli continua ad aggrapparsi, pur non capendo più, al suo Dio dal quale aspetta tutto. Il grido d'abbandono rivela un Gesù nell'atteggiamento estremo di chi non ha più nulla, di chi è nella condizione di ricevere tutto se stesso da Colui che chiama Abba.

Il grido d'abbandono appare allora, scrive J-N. Aletti¹⁹, "come l'espressione della sua dipendenza assoluta, poiché si rivolge a Colui che solo può rispondere. Ma, gridando nello stesso tempo la sua derelizione e la sua dipendenza, egli esprime la sua identità di Figlio, che è quella di ricevere tutta da Dio, la vita, l'essere e la propria identità di Figlio. É perché egli va fino in fondo al suo itinerario di fede, che Gesù va nello stesso tempo fino in fondo alla sua identità di Figlio: un Figlio che vive fino in fondo l'attesa, quella di ricevere da Dio (suo Padre) la conferma del suo essere-Figlio. Se c'è una cosa che il Figlio non può dare a se stesso, ma soltanto ricevere, è la sua identità di Figlio: rimettendosi totalmente a Dio, come il supplicante del sal 22, Gesù non è mai stato così tanto Figlio, come nel momento stesso nel quale egli pensa che Dio non lo vede più così: quando non può neanche più trovare sicurezza e consolazione nel suo essere-Figlio".

Nel grido di Gesù morente, totalmente aperto e dipendente dal Padre, Gesù non soltanto vive e manifesta nella sua umanità ciò che egli è da sempre - il Figlio eterno - ma partecipa proprio nel suo essere-uomo a questa sua generazione divina: "Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato" (At 13,33), parola del Padre risuscitando Gesù.

Marco, aggiungendo il v.39²⁰, invita tutti a guardare al modo come Gesù muore, perché là Dio si rivela come il Padre di Gesù che, proprio nel Suo silenzio, lo pone e lo conferma nella sua realtà di Figlio²¹.

Note

18) Matteo che segue il racconto di Marco ne dà tutt'un altro significato: diventa una esclamazione di timore del centurione "e di quelli che con lui facevano la guardia", alla vista dei fenomeni straordinari che accompagnavano la morte di Gesù (Mt 27,54).

19) *De l'usage des modèles en exégèse biblique. Le cas de la mort de Jésus dans le récit marrien*, in Palabra, Prodigio, Poesia. In Memoria P. Luis Alonso Schökel, in *Analecta Biblica* 151, ed. P.I.B., Roma 2003, p. 346.

20) Il versetto è probabilmente redazionale.

21) L'analisi narrativa di M. Vironda (*op. cit.*) ha mostrato in modo convincente che per l'evangelista il titolo di Figlio esprime al meglio il nome che più conviene a definire l'identità profonda di Gesù, più di quello di figlio di Davide, di Messia o di Figlio dell'uomo.

Conclusione

Il lamento dell'orante in Sal 22,2, in bocca a Gesù come parola propria, è l'unica parola del Crocifisso nel racconto primitivo della passione, ed è da collegare con la sua morte. Anche Mc 15, 35-36 - la derisione sul nome di Elòi - Elia - non si frappone tra il grido (v.34) e la morte (v.37), ma anzi conferma che a Gesù viene negato ogni rapporto con Dio, e nessun intervento celeste viene ad interrompere l'esperienza del silenzio di Dio, significata dalla croce. Il grido d'abbandono appare come l'interpretazione della morte di Gesù in quanto morte per crocifissione, segno della maledizione di Dio (cf. Dt 21,23). A suo modo dunque la scelta del Sal 22 e l'esplicitazione del v.2 come parola di Gesù si giustificano sullo sfondo di tale maledizione che sembra essere, nel Giudaismo del 1° secolo, il modo di giudicare un crocifisso nel nome della Legge.

Ma chi muore così è colui che i suoi discepoli affermano essere stato risuscitato da Dio, ora seduto alla destra della Potenza divina, proclamato Messia e Signore dei vivi e dei morti. Scandalo inevitabile che il kerygma apostolico doveva necessariamente affrontare, come testimoniano le lettere di Paolo. Lo stesso apostolo ha saputo realizzare nel proprio comportamento questa realtà come fondamento della sua attività apostolica e dell'etica pasquale - *"quando sono debole è allora che sono forte"* (2 Cor 12,10) - e con ciò come partecipazione al parto della nuova creazione nella storia dell'umanità (cf. Gal 4,19).

Da parte sua, già il racconto più antico della passione, ripreso più tardi da Marco come momento culminante del suo vangelo, testimonia che fin dall'inizio, e all'interno della comunità cristiana, la morte di Gesù era soggetta ad una intensa riflessione, non come superamento dello scandalo di un Messia crocifisso (lo farà l'incontro con il Risorto), ma come approfondimento di ciò che fu compreso come culmine della Rivelazione su Dio stesso e sul Suo agire a favore dell'intera umanità. Era compito della riflessione cristiana inserire l'evento pasquale della morte-risurrezione del Crocifisso nella storia della salvezza, compimento inatteso delle Promesse divine.

Prospettiva

Come viene recepito lo "scandalo della croce" dopo queste prime testimonianze di Paolo e del racconto pre-marciano e marciano della passione? Evidentemente gli evangelisti Matteo e Luca che seguono il racconto marciano della passione si sono confrontati con esso.

Matteo riprende il grido d'abbandono come unica parola del Crocifisso (Mt 27,46). L'evangelista continua a sottolineare la conformità della vita di Gesù e quindi anche della sua passione con le Scritture (cf. Mt 26,54.56). Di conseguenza anche il grido d'abbandono espresso con le parole del Sal 22 conferma la fedeltà di Cristo alla Parola della Scrittura, una fedeltà che va fino in fondo "con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua potenza"²². Il contesto immediato (Mt 27,45.51-53) suggerisce inoltre una riflessione dell'evange-

Note

22) Vedi B. Gerhardsson, *Jésus livrée t abandonné d'après la Passion selon saint Matthieu*, in *Revue Biblique* aprile 1969, pp. 219s.

lista che vede nel grido di Gesù il grido di dolore del parto del mondo nuovo, quello della risurrezione²³.

L'aspetto scandaloso della morte per crocifissione non è al primo posto, e viene scartato nel racconto parallelo di Luca: là Gesù muore serenamente e diventa modello della morte cristiana.

La reminiscenza del grido si legge in Lc 23,46a (*"Gesù, gridando a gran voce..."*), ma serve ad introdurre una preghiera di fiducia; anzi il grido manifesta l'intensità della fiducia di Gesù (cf. At 7,60) e non il senso di abbandono da Dio.

Anche nel vangelo di Giovanni non si può escludere una presa di posizione nei confronti di una certa comprensione della morte di Gesù, quando l'evangelista chiude il discorso di addio con la parola di Gesù: "...mi lascerete solo. Ma io non sono solo, perché il Padre è con me" (Gv 16,32).

La riflessione di fede tende dunque ad allontanarsi dal tipo di morte subito da Gesù (la crocifissione), per concentrarsi maggiormente sulla persona stessa che muore e sul valore salvifico o parenetico della sua morte. In Giovanni, "l'innalzamento" in croce viene a coincidere con la sua glorificazione. Salendo sulla croce, Gesù prende possesso, quale Re, del suo trono di gloria da dove comunica lo Spirito santo.

Apparentemente l'epistola agli Ebrei sembra fare eccezione. In questo scritto la riflessione sulla morte di Gesù è interamente a servizio della soteriologia e della parenesi dell'autore: Cristo è il sommo sacerdote della nuova e definitiva alleanza. Per compiere tale funzione sacerdotale era richiesto la solidarietà con il popolo e l'unità con Dio. Gesù, da Figlio fedele, ha, nella sua morte in croce, vissuto fino in fondo la sua solidarietà con la condizione umana di peccato e destinata alla morte. Senza dubbio l'autore dell'epistola considera la morte per crocifissione di Gesù in tutto il suo realismo storico come *mors turpissima crucis*. Lo suggeriscono attributi applicati alla morte di Gesù come "infa-mia/vergogna" (Eb 12,2 o "obbrobrio" (Eb 11,26; 13,13). Si pone tuttavia la domanda: le considerazioni dell'autore provengono da una influenza del grido d'abbandono? C'è dipendenza dal racconto marcano o matteo della passione?

Il testo più vicino al racconto della passione appare essere Eb 5,7:

"Nei giorni della sua carne, offrì preghiere e suppliche con forte grido e lacrime a colui che poteva salvarlo da morte, e fu esaudito per la sua riverenza". L'espressione "preghiere e suppliche" sembra rimandare all'agonia nell'orto di Getsemani, così come "grido forte" fa pensare al grido d'abbandono. Ma il vocabolario nei due casi è diverso, e quindi una dipendenza dal racconto della passione non è sicura²⁴.

Infine nella parte parenetica dell'epistola si legge:

"Anche Gesù, per santificare il popolo mediante il proprio sangue, ha sofferto fuori della porta" (Eb 13,12). C'è l'allusione al rito dell'espiazione fatto il giorno del Kippur,

Note

23) Vedi Fr. Bigaouette, *op. cit.*, pp. 267s.

24) Vedi R. Fabris, *La morte di Gesù nella lettera agli Ebrei*, in *Gesù e la sua morte*, Atti della XXVII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1984, pp. 177ss.

La stessa epistola, in Eb 2,9, contiene la variante seguente: *"così che senza (chôris) Dio, egli gustava la morte a favore di tutti"* (invece di *"così che per la grazia (chiariti) di Dio..."*). C'è un evidente gioco di assonanza tra *Chôris* e *Charis*; se la lezione *chôris* fosse originale, l'allusione al grido d'abbandono o il significato della croce come maledizione potrebbe essere probabile. Si discute tra studiosi che, generalmente, danno più solidità a chiariti. Per la discussione vedi E. Grässer, *An die Hebräer*, in *EKK 17/1*, Benziger/Neukirchener, Zürich 1990, pp. 124-126.

come lo si legge in Lv 16,27: "Si porterà fuori del campo il giovenco del sacrificio espiatorio e il capro del sacrificio, il cui sangue è stato introdotto nel santuario per compiere il rito espiatorio, se ne bruceranno nel fuoco la pelle, la carne e gli escrementi". Dunque a parte il sangue che serve al rito di comunione, gli animali sono distrutti fuori della città santa, in un luogo non santo. Così Gesù crocifisso, ucciso fuori dalla porta della città santa, stabilisce la comunione definitiva con Dio proprio nel luogo dove non c'è Dio, dove c'è il Crocifisso solidale col mondo dei lontani da Dio. Quindi l'invito:

"Usciamo dunque verso di lui fuori dell'accampamento, portando il suo obbrobrio" (Eb 13,13). Il cristiano è invitato a lasciare il tempio per raggiungere il Crocifisso nel suo obbrobrio, sia sopportando come lui persecuzioni e vergogna, sia cercandolo tra i lontani, là dove non si cercherebbe la presenza divina.

Prendendo sul serio la morte di Gesù in croce per sottolineare la sua solidarietà estrema con la condizione dell'uomo destinato alla morte vista non soltanto come fenomeno biologico ma come lontananza da Dio, l'autore dell'epistola raggiunge una dimensione importante del grido d'abbandono; tuttavia egli non sembra riferirsi direttamente al racconto della passione e quindi al grido del Crocifisso, ma si trova piuttosto vicino, da questo punto di vista, alla riflessione paolina sullo "scandalo della croce".

Il grido d'abbandono sarà ripreso in alcuni vangeli apocrifi di impronta gnostica. Così nel vangelo di Pietro (2° secolo), Gesù grida: *"Mia forza, mia forza, mi hai abbandonato!"* A soffrire in croce c'è soltanto Gesù nella sua debolezza umana, abbandonato dalla potenza divina tornata in Cielo.

Similmente, nel vangelo di Filippo (forse 3° secolo) si legge: *"Mio Dio, mio Dio, perché, o Signore, mi hai abbandonato?"* da interpretare in chiave gnostica: soltanto l'uomo Gesù grida l'abbandono, perché Dio non poteva soffrire e morire²⁵.

Questi testi sono indicativi, perché mostrano in quale direzione si orienterà la riflessione dei Padri della Chiesa che, occasionalmente, toccano l'argomento del grido d'abbandono: la questione dell'antropologia cristica che farà da sfondo alle varie interpretazioni date al grido: come conciliare la parola del Crocifisso con la divinità di Gesù e con la sua umanità senza peccato?²⁶

Lungo i secoli non mancano riflessioni anche originali sul grido d'abbandono di Gesù, in particolare da parte dei mistici renani e spagnoli che capiscono il grido come una prova interiore di Gesù e la applicano alla "notte oscura" vissuta da loro. Tuttavia, prima del 20° secolo, il grido d'abbandono di Gesù crocifisso non è mai diventato un argomento fondamentale della teologia o della soteriologia nel pensiero cristiano.

GÉRARD ROSSÉ

Professore di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia

Note

25) Vedi Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti*, Carocci ed., Roma 2005, pp. 33s.165.

26) Vedi per i testi *La Bibbia commentata ai Padri*, NT 2 Marco, Città Nuova, Roma 2003; e NT 1 /2 Matteo, Città Nuova, Roma 2006, in loco. Anche G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 86ss.

Per le principali interpretazioni da parte dei teologi contemporanei vedi l'analisi critica di Fr. Bigaouette, *op. cit.*, pp. 47-142.

DALLA INTERDISCIPLINARITÀ ALLA TRANSDISCIPLINARITÀ

UNA PROSPETTIVA EPISTEMOLOGICA



For the last decades, a new field of scholarly research has emerged and become important in the natural sciences, namely, complexity. Within the contemporary tendency to seek an integrated knowledge, the implications of this notion have stimulated epistemological reflection, leading to two distinct perspectives: the re-evaluation of interdisciplinarity and the beginning of transdisciplinarity. Interdisciplinarity allows for a better comprehension of a given object which, due to its complexity, would be difficult to grasp using only the methodology of a single discipline. Yet some researchers consider the interdisciplinary method to be insufficient to the point of focusing their attention upon the transdisciplinary method, which they see as capable of sustaining and integrating the various ways in which reality is examined. Transdisciplinarity is thought to be the most developed phase of integration between the disciplines, allowing for their relations to occur within a system without fixed boundaries between them. The implications of such an approach are examined in this article.

di
SERGIO RONDINARA

Negli ultimi decenni all'interno delle scienze della natura si è affermato un nuovo campo d'indagine che per alcune di esse, le scienze fisiche, è ormai diventato un ampio settore della loro indagine sul mondo. Si tratta della *complessità*¹.

L'universo appare oggi ai ricercatori scientifici molto lontano da quello presentato da Isaac Newton e Pierre Simon de Laplace. La fisica classica, attraverso l'analisi quantitativa di cui era capace, aveva interpretato il mondo e i suoi fenomeni come semplici accadimenti regolati da leggi deterministiche immutabili. A questo associava la certezza di poter spiegare e prevedere i fenomeni naturali con precisione e rigore metodologico.

Molti fatti hanno corroborato una tale impostazione finché gli sviluppi della ricerca hanno prima intaccato e poi demolito tali convinzioni. Si è notato, infatti, come anche nei sistemi ritenuti deterministici si verificano comportamenti caotici, dipendenti dal caso, per i quali la rigida impostazione determinista non riusciva ad eliminare quelle piccole indeterminazioni che, nello sviluppo temporale del sistema, acquistavano poi grande rilevanza. Questa incapacità della fisica classica ad interpretare correttamente i fenomeni naturali complessi nei quali entrano in gioco un numero elevato di variabili, si è propagata prima ad altri settori delle scienze naturali, poi a quelle sociali.

A partire dagli anni '60 del XX secolo, le tecniche matematiche della teoria dei sistemi dinamici hanno iniziato a trovare interessanti applicazioni in alcuni ambiti delle scienze fisiche e ciò che sembrava un limite intrinseco alla capacità predittiva della fisica classica ha generato un nuovo e fertile campo d'indagine per lo studio dell'emergere dell'*ordine* dal *caos* sotto l'agire di alcune cause. Si tratta del *paradigma della complessità*, che pur non avendo ancora raggiunto una esaustiva formalizzazione matematica, è però in grado di applicare i propri modelli dal livello microscopico fino alla scala cosmica della realtà fisica, influenzando teorie di grande peso quali la termodinamica, la meccanica classica, la meccanica quantistica e la teoria della relatività generale.

Allo stesso tempo anche la matematica e la geometria contemporanee sono giunte ad affrontare problemi che prima ritenevano stravaganti, e se oggi la complessità della natura può essere descritta mediante opportuni strumenti matematici quali i *frattali*, molti studiosi sono spinti a ritenere che esista una geometria "caotica" sottostante la struttura della materia, e che tale geometria strutturante l'impalcatura del mondo naturale non s'identifica in quell'ordine perfetto delle forme classiche tipiche della geometria euclidea o del calcolo differenziale.

Queste nuove idee in campo scientifico hanno richiesto e tutt'ora sollecitano un adeguato sviluppo della riflessione epistemologica capace di descrivere una realtà fisica complessa, aleatoria, imprevedibile. Richiedono una epistemologia che nell'elaborare i parametri essenziali della scientificità sappia andare oltre l'attuale quadro concettuale incapace di garantire una coesistenza fruttuosa di concetti quali *ordine*, *disordine*, *regolarità*, *caos*, inseparabilmente presentati oggi dalla conoscenza scientifica dei fenomeni naturali.

Ma ciò che qui interessa è che le scienze della complessità lanciano una provocazione an-

Note

- 1) Per una presentazione della nozione scientifica di complessità si rimanda a: F.T. Arecchi (a cura), *Determinismo e complessità*, Roma 2000; A. Vulpiani, *Determinismo e caos*, Carocci, Roma, 2004; e R. Livi - L. Rondoni, *Aspetti elementari della complessità*, CLUT, Torino, 2006.

che sul piano metodologico, sulle relazioni che intercorrono tra le varie discipline chiamate in causa dalla complessità stessa. Il ritenere che la natura sia strutturata nel suo processo autoorganizzativo secondo diversi livelli di realtà (fisico, chimico, biologico, psichico) tra loro irriducibili richiede necessariamente, per una esplicitazione unitaria dei fenomeni, una rivisitazione dell'apparato categoriale e della logica che ne regola le argomentazioni capaci di esprimere in maniera adeguata la realtà stessa. Tutto ciò richiede di riesaminare le relazioni che intercorrono tra le varie forme del sapere articolate secondo i diversi livelli di realtà, e quindi il collegamento tra le discipline interessate a tale processo.

Ai giorni nostri, all'interno della tendenza contemporanea che mira ad un sapere integrato, queste tematiche hanno condotto il ricercatore su due distinte prospettive: la rivalutazione dell'interdisciplinarietà e l'avvio della transdisciplinarietà².

L'interdisciplinarietà

L'interdisciplinarietà è comunemente intesa come un approccio "orizzontale" tra discipline che permette una comprensione più adeguata di un dato oggetto il cui studio, per la sua complessità, difficilmente potrebbe essere colto con un singolo metodo disciplinare.

L'interdisciplinarietà si ha ogni qual volta discipline diverse danno luogo ad aree integrate nuove (ad es. psicolinguistica, chimica-fisica e biochimica) in cui si ha la trasposizione dei modelli e delle strutture nell'utilizzo di comuni metodi di ricerca. Il confronto di prospettive d'indagine diverse dà luogo ad uno sforzo di mutua *interazione* nella consapevolezza della parzialità di ciascuna prospettiva e nello stesso tempo della reciproca indispensabilità per la comprensione di un problema o di una data realtà. Per l'interdisciplinarietà la categoria fondamentale operante è quella di *interazione*.

Oggigiorno, infatti, discipline ritenute un tempo tra loro indifferenti vengono sollecitate ad una nuova e più intensa interazione affinché la ricerca della verità su quello che ritenevano essere unicamente il proprio oggetto d'indagine necessiti ora del contributo conoscitivo degli altri saperi. Di fatto il tentativo di esportare la propria metodologia d'indagine al sapere affine con il quale occorre necessariamente interagire presenta ben presto la difficoltà di ottenere nel nuovo ambito conoscitivo autentiche affermazioni scientifiche che posseggano lo stesso livello di completezza e decidibilità che si otteneva nel dominio disciplinare precedente. Tutto ciò rende necessaria la messa a punto di nuove metodologie con la conseguente nascita di nuove discipline intermedie.

Nell'epoca di una ipertrofica specializzazione della conoscenza e di una conseguente frammentazione particellare del sapere assistiamo al risultato inaspettato secondo cui i cultori di una data disciplina, aprendosi al dialogo, si lasciano mettere in discussione dai cultori e dai contenuti di altre discipline diventando però in questo modo capaci di comprendere in maniera più approfondita il proprio oggetto d'indagine.

L'interdisciplinarietà, che nasce come una esigenza interna all'attività scientifica per migliorare mediante più approcci tra loro diversificati la propria conoscenza, è oggi nel campo della ricerca una metodologia in netta controtendenza rispetto al ridu-

Note

- 2) Le considerazioni che seguono sono state già esposte in un seminario di studi organizzato dal Comitato Interfacoltà per la Ricerca dell'Università Pontificia Salesiana in Roma.

zionismo metodologico di matrice positivista che aveva dominato il quadro culturale dell'Occidente fino a quando la filosofia della scienza non è riuscita a metterlo in seria discussione mostrandone prima i limiti e poi la fallacia.

Occorre precisare però, ad onor del vero, che il ricercatore che si applica alla prospettiva interdisciplinare può incorrere in alcune insidie che possono ostacolare e a volte vanificare il proprio lavoro. La prima insidia è quella del rischio *funzionalista*. Essa si ha quando l'intenzione del ricercatore non è mossa primariamente dal cercare di rispondere a questioni scientifiche fondate sulla conoscenza autentica e disinteressata, bensì al desiderio pragmatico e funzionale di essere maggiormente efficiente nella produzione di oggetti mediante la tecnica.

Una seconda insidia è dovuta al rischio che il ricercatore incorre quando con una certa dose d'*ingenuità*, ritiene che l'esercizio dell'interdisciplinarità sia capace di risolvere problemi riunendo semplicemente intorno ad un tavolo, o ancor peggio in uno studio televisivo, esponenti di varie discipline quali scienziati, linguisti, economisti, filosofi e - magari con un po' d'azzardo - anche un teologo.

Di fatto per realizzare un processo d'integrazione fra i saperi su un dato oggetto d'indagine la metodologia interdisciplinare deve inevitabilmente attivare al proprio interno una riflessione filosofica sull'oggetto indagato, e più in generale sulla conoscenza umana, in modo tale da trasformarsi da mera strategia metodologica ad una apertura sapienziale sui diversi livelli di intelligibilità del reale.

Così facendo essa darà luogo ad un autentico e forte dialogo interdisciplinare che nel suo sviluppo si configurerà come un dialogo transdisciplinare caratterizzato contemporaneamente da una duplice tensione: centrifuga e centripeta. Tensione verso l'esterno perché tale dialogo sarà orientato alla ricerca di nuovi linguaggi e nuove scienze che permettano di parlare veritativamente di ciò che a livello interno non si era riusciti a conoscere sufficientemente in maniera chiara. Tensione verso l'interno poiché risulta inevitabile, a questo punto, la ricerca del fondamento per le metodologie ed i principi euristici che non posseggono la propria ragione ultima nella disciplina che ne fa uso. È questo un momento peculiare di ogni autentica ricerca: non arrestarsi ad una sia pur necessaria e ben articolata analisi, ma approdare con inequivocabile attenzione alla ricerca del fondamento.

La transdisciplinarità

Molti ricercatori hanno considerato il metodo interdisciplinare, come insoddisfacente perché da un lato appare soltanto come un rimedio da opporre ai tentativi riduzionisti sempre presenti nel panorama culturale e dall'altro perché viene considerato un contributo troppo debole per un adeguato contrasto allo scientismo, al punto da focalizzare la loro attenzione sul *metodo transdisciplinare*³ ritenuto invece capace di poter sostenere e integrare i diversi contributi con cui è scrutata la realtà.

Note

- 3) B. Nicolescu, *La transdisciplinarité: manifeste*, Monaco 1996; Id., *Nature et transdisciplinarité*, in *Rencontres Transdisciplinaires* <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b3et4c2.htm>.

Qui la transdisciplinarietà viene concepita come lo stadio più elevato di integrazione tra discipline in cui le relazioni avrebbero luogo all'interno di un sistema senza frontiere stabili tra le materie stesse. Essa dà luogo ad un orizzonte unitario partecipato e mette in opera un'assiomatica comune ad un sistema di discipline. Si tratta quindi di una integrazione globale all'interno di un sistema. La categoria fondamentale operante in questa prospettiva è quella di *integrazione*.

La transdisciplinarietà è qui intesa come una indagine caratterizzata da una dipendenza "verticale" che il metodo e l'oggetto di una data disciplina possono assumere quando vengono compresi alla luce di un sapere più generale e fondante, dal quale può acquisire principi operativi, asserti o modelli esplicativi.

Occorre precisare che non è stata soltanto la complessità dell'oggetto di studio a suggerire e a richiedere un approccio interdisciplinare o transdisciplinare ma anche altri fattori. Gli sviluppi positivi, ad esempio, nell'ambito della sperimentazione ha fatto conoscere oggetti e tipi di relazioni ritenuti fondamentali – si pensi alla fisica delle particelle elementari o alle trasformazioni chimiche dei processi biologici degli esseri viventi – che poi successivamente sono stati riconosciuti come materia di studio di nuove discipline diverse da quelle in cui erano emersi. L'impiego della teoria dei sistemi, della logica e degli strumenti matematici della statistica nei processi euristici di discipline già affermate ha fatto scaturire nuove discipline e l'affermarsi del dialogo tra quelle esistenti superando spesso volte quegli steccati ritenuti insormontabili tra scienze naturali e scienze umanistiche.

Il metodo transdisciplinare richiede che vengano espressi i legami tra le varie discipline intente ad esprimere la nuova visione della realtà. Per quelle discipline che stanno passando da una concezione deterministica ad una probabilistica o "caotica" del loro oggetto di studio vengono comunemente espresse alcune importanti esigenze epistemologiche inerenti l'*oggetto di studio*, il *metodo* e il *linguaggio*.

Riguardo l'oggetto di studio, per un'analisi delle interazioni dinamiche tra gli elementi dei sistemi, si punta al recupero di un punto di vista sintetico; sulla metodologia occorre lavorare per un suo attento sviluppo che sia in grado di organizzare la conoscenza d'insiemi complessi; per il linguaggio occorre che esso venga esplicitato in maniera tale da caratterizzarsi come un linguaggio unitario che faccia da supporto all'integrazione dei modelli teorici provenienti da discipline diverse.

La transdisciplinarietà nel suo tentativo di esprimere un nuovo linguaggio sul mondo, non ha alcuna pretesa di formalizzare un nuovo campo disciplinare o di costituire una super-disciplina, poiché si presenta come uno spazio relazionale extradisciplinare dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e contenuti agli altri saperi, può collocarsi. Essa infatti si alimenta della ricerca disciplinare delle singole scienze, le quali a loro volta ottengono ulteriori chiarimenti dalla ricerca transdisciplinare, e pertanto non si pone affatto in un atteggiamento antagonista, bensì di complementarità nei confronti delle ricerche disciplinari. La transdisciplinarietà, come afferma la sua "Charta" programmatica, «fa emergere dal confronto delle discipline l'esistenza di nuovi dati, che fanno da giunzione e da snodo fra le discipline stesse», essa inoltre «non cerca il dominio fra più discipline, ma l'apertura delle discipline a ciò che le accomuna e a ciò che le supera»⁴.

Note

- 4) *Carta della transdisciplinarietà*, in <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/it/chartit.htm>.

Essa potrà offrire una nuova visione del reale se saprà alimentare un autentico dialogo, una libera coesistenza fra le varie discipline, e se saprà operare con una razionalità aperta su tematiche legate alla finalità, al significato della realtà naturale e più in generale alle tematiche metafisiche sui fondamenti e sulla trascendenza.

Implicazioni per il dialogo tra scienze naturali e teologia

Interessanti sono le conseguenze di tutto ciò che finora è stato detto per quel rapporto, storicamente carico di tensioni, che si stabilisce tra le scienze della natura e la teologia. L'orizzonte inaugurato dalla prospettiva transdisciplinare reca con sé una opportunità storica per molte discipline. Per la teologia, ad esempio, si presenta la possibilità di uscire dall'isolamento plurisecolare in cui è stata relegata e rimettersi in gioco come una specifica forma accanto ad altre forme del sapere contemporaneo mantenendo la propria autonomia e distinzione da esse, ma anche capace di superare qualunque forma di autoreferenzialità.

All'interno di una tale dinamica transdisciplinare, ad esempio, le scienze della natura e la teologia possono opportunamente relazionarsi per rendere intelligibile il significato del cosmo, il senso della persona umana che lo abita, ed esprimere questi ultimi con un linguaggio capace di dire le verità acquisite in entrambe gli ambiti. Infatti le scienze da sole non riescono a dare con le proprie forze una risposta esauriente e completa alla questione del significato della realtà naturale, e da questa incapacità intrinseca sono poste in crisi. Il pericolo che si paventa in tale situazione è che il problema del significato non può essere rimandato indefinitamente perché il vuoto lasciato dalla questione irrisolta può venir occupato da ideologie o da forme pseudoreligiose oscillanti tra la superstizione e la gnosi.

La questione sul senso della realtà naturale richiama la necessità di riconoscere una pluralità di ordine della conoscenza, in cui la filosofia della natura può, sulla descrizione scientifica, individuare le tracce di una finalità intrinseca ai processi naturali e dove la teologia della creazione entrando in sintonia con entrambe potrebbe proporre la compatibilità, o la non compatibilità, di tale quadro con la nozione di creazione.

In una tale operazione transdisciplinare, le scienze, la filosofia della natura e la teologia si metterebbero al riparo dal confondere i propri discorsi e gli oggetti specifici del loro indagare, dall'escludersi vicendevolmente, e approdare mediante una critica accoglienza reciproca a un'articolazione ermeneutica dei saperi.

Nello scenario transdisciplinare scienze della natura e teologia possono stabilire una fruttuosa interazione nella quale ognuno conservi la propria specificità e si apra alle intuizioni, alle scoperte e ai contenuti veritativi dell'altra. In un tale contesto dialogico «la scienza - ha affermato Giovanni Paolo II - può purificare la religione dall'errore e dalla superstizione; la religione può purificare la scienza dall'idolatria e dai falsi assoluti. Ciascuna può aiutare l'altra ad entrare in un mondo più ampio, un mondo in cui possono prosperare entrambe»⁵. Sia la scienza che la teologia possono sostenere e valorizzare

Note

5) GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio al Direttore della Specola Vaticana*, in S. Maffeo, *Cento anni della Specola Vaticana. Nove papi una missione*, Specola Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 236.

la specificità dell'altra come componenti distinte della comune cultura umana. Tornano qui alla mente le parole, più che mai valide, di Alfred North Whitehead che nell'intendere il rapporto fra cultura scientifica e religione come una questione che tocca l'identità dell'uomo contemporaneo ebbe a dire nel lontano 1925:

«Se consideriamo ciò che per l'umanità rappresentano la religione e la scienza, non è esagerato dire che il corso della storia futura dipende dalle decisioni della nostra generazione riguardo ai loro rapporti»⁶.

La prospettiva transdisciplinare richiede ad ogni scienza che intraprenda questo cammino, e quindi anche alla teologia, una rivisitazione sul piano epistemico della struttura formale della propria attività sotto il duplice aspetto interno ed esterno. Questo perché:

«...il problema epistemologico della teologia - quello che concerne appunto il suo statuto di "scienza della verità" - non riguarda soltanto le condizioni per così dire "interne" di un suo corretto svolgimento, ma anche quelle per così dire "esterne" del suo rapporto con ogni altra ricerca dell'intelligenza umana indirizzata alla verità»⁷.

Secondo la modalità interna in particolare, è richiesto alla ragione teologica, nella fedeltà alla sua natura, di tradurre e introdurre i contributi ritenuti veritativi delle altre scienze in ambito teologico, e di fissare adeguatamente le eventuali implicazioni di tali contenuti nell'argomentare teologico. Nella modalità esterna, è richiesto il posizionarsi accanto alle altre scienze nel quadro di una integrazione dei saperi fondata sull'unità della verità e della realtà.

Questo non può essere considerato un ostacolo insormontabile per la teologia, poiché una tale operazione s'innesta a pieno titolo nel compito di mediazione culturale della fede cristiana, di cui la teologia - in quanto scienza della fede - ha il compito di riformulare la verità della fede nel contesto della cultura contemporanea. Si tratta di elaborare dei modelli interpretativi capaci di far interagire costruttivamente i programmi di ricerca della teologia con quelli di una data scienza della natura all'interno di un rinnovato paradigma della concezione del mondo naturale e umano.

Il valore del progetto transdisciplinare è testimoniato ai giorni nostri dal fatto che l'ampia specializzazione dei vari campi del sapere conduce ad una sempre maggiore frammentazione della cultura, i cui diversi ambiti tendono a vivere indipendentemente gli uni dagli altri come in compartimenti stagno. Il rischio di realizzare una cultura sempre più frammentata ci conduce di fatto alla negazione di una vera ed autentica cultura umana poiché l'unità della persona esige una articolazione coerente delle "verità parziali" provenienti dai singoli saperi sull'unica realtà.

Il dialogo transdisciplinare tra teologia e scienze naturali - aspetto del più ampio dialogo tra cultura umanistica e cultura scientifica - inteso come strada verso il "vero", può contribuire a superare tale rischio e far tendere la coscienza umana verso una unitarietà del sapere. Non possiamo dimenticare che nel corso della cultura dell'Oc-

Note

6) A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Torino 1979, p. 197.

7) P. Coda, *Theo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004, p. 60.

cidente è esistito un “luogo” dove il dialogo fra le varie discipline ha storicamente preso corpo, dando poi origine ad una riflessione che giustificasse la loro presenza all’interno di una medesima istituzione. Questo luogo sono state le università. È patrimonio caratteristico delle università l’idea che le diverse facoltà accademiche possedessero, in un certo qual modo, una “comunione intellettuale”⁸.

Una tale unitarietà, proprio a motivo dei parametri transdisciplinari, non sarà certamente attuabile sul modello dell’unità del sapere medievale, in cui le varie scienze dell’epoca erano ritenute ancelle della teologia quale scienza regina; nell’unitarietà della quale parliamo le varie discipline dovranno necessariamente godere di una distinzione ed autonomia proprie nella quale potranno sviluppare la ricerca della verità secondo il loro oggetto formale; ma allo stesso tempo i diversi piani della conoscenza umana potranno convergere autonomamente nell’unità della persona umana quale unico soggetto dell’impresa scientifica e del suo aprirsi al trascendente. Persona umana che in quanto tale è capace di una conoscenza “integrata”, globale che teologicamente chiamiamo *sapienza*.

Si tratta pertanto non solo di chiarire sul piano epistemologico la nostra conoscenza del mondo mediante la ricerca dei fondamenti e giustificazione del dialogo ma di raggiungere la sfera antropologica quale ambito esclusivo della duplice attività scientifica e religiosa. L’unitarietà del sapere trova la sua applicazione in prima istanza proprio nel soggetto umano che è capace del duplice approfondimento relativo al sapere scientifico e teologico e allo stesso tempo capace di raccogliere e svilupparne le reciproche provocazioni. È nell’unità della persona umana che il dialogo trova le sue condizioni di possibilità, e è nelle capacità della stessa che il dialogo può diventare stile di vita intellettuale in cui l’azione della *sapienza* anima e feconda i risultati del lavoro scientifico.

Un proficuo dialogo tra sapere scientifico e teologico potrà anche contribuire a superare quella frattura tra Vangelo e cultura, caratteristica del nostro tempo e che piaga il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo. Ha scritto Giovanni Paolo II, in una lettera al gesuita Gorge Coyne direttore della Specola Vaticana, riguardo le relazioni tra scienze e religione: «Col crescere del dialogo e della ricerca comune, ci sarà un progresso verso la mutua comprensione e una graduale scoperta di interessi comuni»⁹, «Oggi abbiamo un’opportunità senza precedenti di stabilire un rapporto interattivo comune in cui ogni disciplina conserva la propria integrità pur rimanendo radicalmente aperta alle scoperte e intuizioni dell’altra»¹⁰.

Ricerca multidisciplinare e agápe cristiana

Per concludere vorrei presentare, a mo’ di testimonianza intellettuale, alcune sintetiche riflessioni frutto dell’esperienza maturata in questi ultimi anni di lavoro nell’ambito del dialogo tra scienze naturali e teologia. Lavoro fattivamente realizzato in aree di ricerca, convegni e incontri personali.

Il significato della realtà, derivabile dalle varie interpretazioni che abbiamo di essa attraverso le opportune forme del sapere prese in esame (scienze naturali, filosofia e teolo-

Note

8) Cf. G. Tanzella-Nitti, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un’idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 174-213.

9) GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, p. 231.

10) *Ibid.*, pp. 232-233

gia), si presenta come un *cammino d'unità*, un itinerario irto quanto affascinante che ha come momento peculiare la continua valorizzazione della diversità e dell'integrità degli elementi che lo compongono. Ha scritto a riguardo Giovanni Paolo II «...nell'interscambio dinamico ciascuno dei membri dovrebbe tendere a diventare sempre più se stesso e non meno se stesso, poiché l'unità in cui uno degli elementi viene assorbito dall'altro è falsa nelle sue promesse di armonia e distruttiva dell'integrità dei suoi elementi»¹¹.

Questo aspetto vale sicuramente sul piano epistemico riguardante le varie discipline, ma ugualmente - se non di più - vale per quelle persone che si esercitano in tale arte. La capacità di affrontare un autentico dialogo non è affatto scontata, non bastano soltanto la buona volontà e le necessarie competenze, occorre il coraggio di un certo spogliamento di sé sul piano intellettuale affinché il contributo dell'altro e l'autentica offerta del proprio "dono di scienza" siano fattivi e stimolatori di una comune crescita nella sapienza.

Il dialogo, ce lo insegna Platone, sin dagli inizi della civiltà occidentale è lo spazio in cui s'accende la scintilla della verità come illuminazione del reale nel suo senso più profondo. Nella sua *Lettera settima* così si esprime: «... la conoscenza di tali verità (...) dopo un lungo essere insieme in dialogo (*sunousia*) su questi temi, dopo una comunanza di vita (*suzên*), improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta»¹².

Su questa base sapienziale si può integrare senza particolari difficoltà anche l'apporto della fede religiosa, poiché appartiene al nucleo centrale di ogni autentica esperienza religiosa il fatto che quando Dio irrompe, lacerando e liberando il vissuto esistenziale degli uomini e delle donne, scuote dalle fondamenta il loro essere e le realtà che essi vivono quali il lavoro, la socialità, l'affettività, l'intellettualità, ecc. per far penetrare in esse una nuova logica.

Così accade anche per l'esistenza cristiana: quando Dio irrompe e si svela come Amore, inietta in noi la sua stessa logica: la logica dell'amore, la logica del dono-di-sé che potenzialmente informa tutte le nostre attività, compresa quella intellettuale.

«Dio è amore»¹³. Così si esprime l'autore della *Prima lettera di Giovanni* riguardo il modo d'esser di Dio. Nell'esistenza cristiana l'amore/agápe è chiamato ad alimentare tutte le attività dell'uomo, compresa quella intellettuale.

L'agápe vissuta in modo reciproco può alimentare e vivificare anche una dinamica relazionale di un gruppo di lavoro sul dialogo multidisciplinare, dove la dinamica agápica è qui intesa come amore vissuto anche nell'ambito intellettuale, come un pensare che si fa amore¹⁴.

Ma come si caratterizza una dinamica agápica in una tale impresa?

Provo ad esplicitarla in base all'esperienza personale. Se mi trovo come rappresentante di una data disciplina, con altri esponenti di altre discipline per affrontare un tema comune, presenterò il contributo colto dalla mia disciplina non come un'affermazione mia o la dichiarazione di una verità in sé conclusa, ma come un contributo al processo, come uno

Note

11) *Ibid.*, p. 232.

12) PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G.Reale, Milano 1991, pp-1819-1822.

13) 1 Gv 4, 7-8.

14) G.M. Zanghi, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in *Nuova Umanità*, (2003/1) 145, pp. 1-19.

spogliamento di ciò che di prezioso è in me - la verità da me posseduta - per farne un dono agli altri. Fare un dono della mia intellettualità il cui contenuto, ora, non è più mio, perché è donato. Questo donarsi della mia intellettualità, con i suoi contenuti, per poter esser pienamente attuato richiede che chi mi ascolta sia anch'egli a sua volta vuoto del possesso delle proprie verità e perciò capace di accogliere il dono che io faccio di me.

In altre parole, se all'uscita da me verso gli altri corrisponde non solo l'accoglimento di me, ma anche il simmetrico movimento di uscita da sé nel loro donarsi a me e il mio accoglierli pienamente poiché già svuotato per amore, allora si attuerà la dinamica reciproca dell'agápe.

Questo dono/accoglienza reciproco della propria intellettualità con i suoi contenuti e intuizioni genera un nuovo spazio d'incontro, spazio che non è più quello del mio intelletto o quello degli altri: esso è lo spazio dell'intellettualità stessa del Cristo che si è offerto a noi come Verità fatta carne, dicendosi la Verità¹⁵, e che dice di abitare nella comunione di chi si riconosce nel Nome della Verità, e che ora il nostro amore reciproco rende presente in mezzo a noi: «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro»¹⁶.

In questo modo la mia conoscenza specifica, la mia verità sull'oggetto studiato e la mia intellettualità - attraverso la dinamica del "dono-di-sé" - si è fatta "nulla-di-sé" nella comunione intellettuale con gli altri. Allo stesso modo anche quella degli altri. Queste intellettualità fatte "nulla" per amore vengono a contatto, oserei dire vengono assunte in quella del Cristo, sono fatte "una cosa sola" con la Sua intellettualità. In questo modo il mio pensare, ora, non è più un atto della mia intellettualità che termina in me, ma per la comunione reciproca con gli altri esso è partecipazione al pensare di Gesù Risorto. Dice infatti l'apostolo Paolo: «ora noi abbiamo la mente di Cristo»¹⁷. Un pensare capace dunque, della verità "intera".

La presenza di Gesù tra coloro che vivono così il loro darsi reciproco ci restituisce poi la nostra intellettualità. Infatti, come Gesù morto e crocefisso è stato restituito alla Vita nella Risurrezione, così analogamente noi, morti per amore nel realizzare il nostro "dono-di-sé", siamo restituiti alla nostra vita intellettuale, ma ora in una condizione diversa, amplificata nei suoi contenuti, reimpostata nel suo apparato, arricchita nella metodologia. Si tratta di una nuova dimensione dell'intellettualità capace di comprendere e di accogliere la diversa intellettualità di ogni uomo e donna. Una intellettualità che liberata dai limiti dell'approccio metodologico della disciplina coltivata dalla singola persona, è ora capace di trascendere i contenuti di essa pure restandole fedele. Una dinamica dialogica a livello transdisciplinare così vissuta si presenta per un cultore del dialogo come un sentiero verso una unitarietà del sapere dove ogni disciplina, pur rimanendo fedele al suo oggetto di studio e alla propria metodologia, è capace di accogliere i contenuti di verità provenienti dalle altre discipline, farsi da essi interrogare ed entrare in una dimensione nuova, quella della verità di tutti i saperi nella sapienza, nell'amore.

SERGIO RONDINARA

Professore di Epistemologia e cosmologia presso l'Istituto Universitario Sophia
 sergio.rondinara@iu-sophia.org

Note

15) Cf. Gv 14,6.

16) Mt 18,20.

17) 1 Cor 2,16.

IL DIBATTITO INTORNO ALL'IDEA DI FRATERNITÀ

PROSPETTIVE DI RICERCA POLITOLOGICA



Contemporary political sciences present a double aspect: on the one hand, we have a wealth of knowledge and a complexity of methods and languages with, at the same time, a continuous influx of new voices within a globalized debate; and, on the other hand, it is notable that the political sciences are often unable to communicate among themselves; still less do they reach an integrated view. It almost seems as if theoretical reflection has interiorized the fragmentation – of material interests, of constellations of power, of “world visions” – that exists in reality and that tends to impose itself as a paradigm of thought. Faced with such a situation, there is a need to develop a critique of purely functional thought and to be open to a form of research that tends towards recuperating a sense of the social reality as a whole; and to thus accept the challenge of contemporary complexity. An ever more central theme of major interest in this debate that takes up this challenge, and that in recent years has been addressed by an increasing number of scholars, is that of fraternity. This article briefly outlines the characteristics of such scholarship, its methodology and the issues involved, looking at what has been achieved so far, the difficulties faced and the various problematics brought to light by the international and interdisciplinary debate.

di
ANTONIO MARIA BAGGIO

Gli studi riguardanti la teoria e la prassi della politica vengono oggi coltivati all'interno di una grande varietà e complessità di discipline, di approcci, di differenze culturali ed ideologiche. È un ampio e costante dibattito, condotto alla luce del sole, al quale continuamente affluiscono nuove voci. È una situazione positiva, per la possibilità di relazione che essa consente, per le opportunità di conoscenza e di partecipazione.

D'altra parte, non si può negare che questa ricchezza di conoscenze e questa complessità di metodi e di linguaggi spesso non riescano a superare una situazione di lontananza e di estraneità reciproche.

Verso una nuova *koinonia*?

Ai tempi della aristotelica *koinonia politikè* era possibile sviluppare l'idea della politica come di una "scienza pratica", cioè di un sapere certo e stabile, rivolto alla costruzione del bene comune, riconoscibile così come era possibile riconoscere, attraverso il discernimento morale individuale, il bene del singolo. In questa visione della politica, si unificavano la prospettiva cosmologica e metafisica che descriveva l'ordine dell'essere, quella antropologica che indicava la struttura e la finalità dell'essere umano, la dottrina etica che alla conoscenza dei fini individuali e collettivi associava l'esercizio delle virtù private e pubbliche, la prospettiva della conoscenza storica e teorica delle diverse forme di governo, delle condizioni che le rendevano possibili e delle tendenze che esse favorivano.

La società nella quale viviamo non è più la *koinonia politikè*; l'apertura della *polis* all'universalità e alla pluralità maturate lungo i secoli fino ad oggi, là dove tale apertura si è realizzata, è certamente una conquista per l'umanità, che ha saputo superare le condizioni discriminatorie e la ristretta idea di cittadinanza che caratterizzavano la *polis* e che soggiacevano alle cattedrali del pensiero politico antico.

Cattedrali che sono state però capaci di produrre alcune categorie portanti - "architettoniche" direbbe Aristotele - della successiva *koinonia* democratica: la nozione classica di politica è riuscita a sopravvivere attraverso la comunicazione - nonostante tutte le "rottture", le crisi, le rivoluzioni - all'età moderna e contemporanea proprio di una idea unitaria del proprio sapere - la politica -, senza la quale non possono sussistere concetti costitutivi quali "giustizia", "bene comune", "verità di fatto". Concetti dei quali si possono dare interpretazioni diverse (e tale diversità attesta ed esprime la pluralità nel reale e nel pensiero), ma che devono essere condivisi nella loro costituzione formale: si può diversamente interpretare sia i contenuti del bene comune in una determinata situazione, sia i mezzi per raggiungerlo, ma ci si può e ci si deve intendere, pur in questo dissentire, riguardo al concetto di "bene comune", riguardo al fatto, cioè, che un bene comune debba essere perseguito.

Ora capita che le discipline politologiche spesso non riescano a comunicare tra loro; e, tantomeno, che si lascino ricondurre ad una prospettiva unitaria. Pare quasi che la stessa riflessione teorica abbia interiorizzato una frammentazione - degli interessi materiali, delle costellazioni dei poteri, delle "visioni del mondo" - esistente nella realtà e che tende ad imporsi come un paradigma al pensiero. I "fatti", le parti, i frammenti, dotatisi di un "pensiero proprio", nel senso di "parziale" organizzano, ciascuno, la propria idea; così che la forza del pensiero non

risiede più nella verità dell'argomentazione, ma nella potenza dei mezzi materiali con i quali viene diffusa; lo scopo del pensare parziale non è più conoscere, sapere, fare effettivamente "scienza politica", ma giustificarsi, spiegare che il bene comune (ammesso che se ne accetti la nozione e, comunque, rovesciandone la logica) verrà conseguito se, e solo se, si perseguirà il bene parziale di cui quel pensiero è la "confezione".

La frammentazione assurda a paradigma crea una contraddizione formale con la nozione classica di politica, non solo nella sua versione antica, ma anche in quella moderna delle principali democrazie viventi e delle loro Carte fondative.

E gli studi politici sembrano esprimere in vari modi tale incapacità - che appare spesso interiore alle discipline, per come si sono strutturate - di ricondurre le conoscenze *ad unum*. Un "unum" sociale e politico, naturalmente, non costrittivo, non esclusivo, bensì molteplice, poliedrico, nutrito delle libertà e delle diversità; ma pur sempre una visione unitaria che dia, al vivere insieme, un fondamento e non solo una occasione.

Sempre più spesso ci si incontra, oggi, con "politologie funzionali": con riflessioni, cioè, portatrici di conoscenze immediatamente utili e concepite proprio per questa loro utilità quotidiana, nel breve periodo; sono organizzazioni concettuali dotate di un loro rigore formale, capaci anche di creare linguaggi o sottolinguaggi specializzati, e dunque di definire una categoria di "addetti" i quali arrivano a possedere e ad amministrare quel particolare linguaggio. In effetti il loro rigore è tecnologico, non si tratta di veri e propri saperi, perché non hanno la capacità di mettere in discussione i propri presupposti: possono aiutare un politico nella campagna elettorale, o fornire informazioni utili per le decisioni di un amministratore; hanno, appunto, una loro funzionalità; ma non metteranno mai in discussione il sistema all'interno del quale agiscono e, anzi, guardano con fastidio chi ancora si attarda a discutere di "principi". Un numero sempre maggiore di riviste politologiche si caratterizza per tale "tecnicità": molti giovani ricercatori vengono avviati alla produzione di articoli formalmente sempre più rispondenti ai criteri del gioco linguistico prescelto, e sempre più poveri concettualmente. Nessuna delle grandi opere politologiche degli ultimi cento anni corrisponde forse ai criteri formali che oggi molte riviste "scientifiche" di politica pretendono per pubblicare un articolo.

D'altra parte, nel panorama attuale degli studi politologici non mancano i singoli pensatori e le scuole che guardano criticamente questa situazione e se ne discostano; e si impegnano, invece, in una comprensione della politica che rispetti e utilizzi le risorse provenienti dai diversi ambiti disciplinari ma, allo stesso tempo, tenti di ricondurli ad una comprensione unitaria. Comprensione che vuol essere anche una restituzione, al pensiero politico, della pienezza della qualità del pensare: una visione unitaria della realtà non necessariamente è una visione ideologica. Al contrario: la critica nei confronti dell'autosufficienza delle forme del pensare funzionale, l'apertura di una ricerca che tenda ad una riconquista di un senso dell'intero sociale, significa accettare la sfida della complessità, il rifiuto di soccombere sotto il peso del frammento e di accettare i confini che esso stabilisce: è un paradosso che colpisce, questo costituirsi delle separatezze disciplinari, quasi fossero il sostituto moderno delle antiche chiusure tribali, e proprio per costruire un rifugio davanti ad una globalizzazione che sfida ogni canone interpretativo tradizionale e getta nell'incertezza; ma proprio di vivere nell'incertezza

bisogna diventare capaci, cercando e sperimentando nuovi paradigmi del pensare: le "nuove conoscenze, che ci illuminano sul nostro destino terrestre - scrivono Morin e Kern -, ci conducono ad una nuova ignoranza [...] le nuove certezze ci conducono all'incertezza"¹.

Uno dei modi attraverso i quali è possibile misurarsi con questa complessità è certamente quello di superare la barriera disciplinare, non limitandosi a coltivare separatamente ogni disciplina, ma mettendole in dialogo tra di loro, creando una dinamica costante tra la specificità delle metodologie e delle conoscenze, e la dimensione unitaria (del pensiero e dell'agire) cui le persone e le società sempre hanno l'esigenza di ricondurre i saperi.

Un tema sul quale un crescente numero di ricercatori, negli ultimi anni, si è esercitato secondo questo stile, e che appare sempre più come uno dei temi centrali e di maggiore interesse per il dibattito contemporaneo, è quello riguardante l'idea di fraternità. Può essere utile tratteggiare brevemente le caratteristiche di tale ricerca, la sua metodologia, i soggetti che coinvolge, accennare ai primi risultati raggiunti, alle difficoltà e ai nodi problematici più rilevanti che il dibattito internazionale e interdisciplinare ha messo in evidenza.

Perché occuparsi della fraternità?

Anzitutto, come si è giunti ad interessarsi dell'idea di fraternità, non in un contesto religioso, caritativo o affettivo, ma come interrogativo posto nello spazio pubblico e in quello accademico, in relazione alla teoria e alla prassi della politica?

Non è inutile né retorica questa domanda, se prendiamo atto che l'idea di fraternità non appartiene a nessun insegnamento consolidato delle diverse discipline che si occupano di politica. Non abbiamo alle spalle una tradizione di studi che abbiano approfondito la fraternità in politica. Lo stesso termine "fraternità" è pressoché assente, tranne pochissime eccezioni, dai dizionari di politica. Vi troviamo, invece, i concetti di "libertà" e di "uguaglianza" i quali, assieme alla fraternità, compongono il noto trittico della Rivoluzione francese del 1789. Ma mentre i principi di uguaglianza e di libertà hanno trovato uno sviluppo, dal 1789 in poi, e sono diventati delle vere e proprie categorie politiche, sono entrati come principi nelle Costituzioni di numerosi Stati, questa sorte non è toccata alla fraternità.

Il "trittico" francese costituisce però un "precedente" teoretico di notevole rilevanza. L'elemento nuovo è presto detto: per la prima volta, la fraternità viene presentata come principio universale di carattere politico. Certamente, la fraternità esisteva come idea e come pratica anche prima del 1789; una fraternità profondamente legata alla vita cristiana; è col termine "fratelli" che i primi cristiani si chiamano l'un l'altro; è questo l'appellativo che compare all'inizio delle *Lettere* del Nuovo Testamento. Nel corso della storia, la fraternità cristiana era stata vissuta, aveva praticato l'ospitalità, aveva costruito ospedali e ospizi per i poveri e per i

Note

- 1) Morin E., Kern A. B., *Terre-Patrie*, Seuil, Paris 1993; tr. it. *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 56.

vecchi, scuole per i ragazzi poveri. Aveva cioè dato vita a pratiche e ad istituzioni che i Paesi democratici dell'età contemporanea hanno realizzato come diritti della cittadinanza, in nome della libertà e dell'uguaglianza.

Questo è il punto: la fraternità, prima che la libertà e l'uguaglianza si affermassero come principi e aprissero l'epoca dei diritti del cittadino, era stata vissuta *in sostituzione* della libertà e dell'uguaglianza che ancora non avevano guadagnato lo spazio pubblico. Solo con la rivoluzione del 1789 i due principi diventano costitutivi dell'ordine politico e si impongono: da quel momento, la fraternità rivoluzionaria che li accompagna non può più essere esattamente la stessa che i cristiani - nei secoli - avevano praticato; la fraternità insieme alla libertà e all'uguaglianza, diventata principio politico nello spazio pubblico, è altra cosa e gli stessi cristiani devono comprenderne il nuovo significato. Ma anche la libertà e l'uguaglianza, che nel periodo storico successivo al 1789 si sono frequentemente trovate in competizione fra loro, hanno nel trittico un significato originale ed inedito, vi sono caratterizzate come libertà fraterna e uguaglianza fraterna; i tre principi, uniti insieme nel trittico, vivono un dinamismo di rapporti che crea significati inesplorati, e che la storia successiva non riuscirà a tenere uniti. Il trittico si dissolverà nei conflitti tra le sue componenti; *ma il trittico c'è stato*, ha osato annunciare un'epoca e ne ha tracciato l'orizzonte, scomparendo subito, quasi nell'atto stesso dell'annuncio.

In Francia la storia della fraternità non si esaurì certo con l'89. L'idea accompagna la storia francese in modo simile ad un fiume carsico, che emerge a tratti, e in momenti particolarmente rilevanti, di vera e propria svolta politica e sociale, fino a diventare la *devise* ufficiale della Repubblica². Per questo, un certo interesse, almeno indiretto, per il trittico rivoluzionario, è sempre rimasto acceso presso gli storici, in particolare quelli della Rivoluzione francese. Ma con l'approssimarsi della data del bicentenario della Rivoluzione del 1789, una nuova attenzione si è manifestata - non solo in Francia - sia nei confronti del "trittico" nel suo insieme, sia nei riguardi specifici della fraternità. Alcuni studi particolarmente significativi, pubblicati in questo periodo di riscoperta, hanno messo in luce una traiettoria, che può aiutare a spiegare il senso che oggi assume l'occuparsi di fraternità in chiave politica³.

Ma un salto di qualità è certamente avvenuto negli anni più recenti, quando da più par-

Note

2) Per seguire questo percorso, si veda: *Introduzione. La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89*, in Baggio A. M. (Ed.), *Il principio dimenticato. Percorsi e prospettive della fraternità nella riflessione politica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 5-23.

3) Roberts J.M., *Liberté, Egalité, Fraternité: sources and development of a slogan*, in *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichtings*, dedicato a *Klasse en Ideologie in de Vrijmetselarij - Classes et Idéologies dans la Franc-Maçonnerie*, anné IV (1976), pp. 329-369; G. Antoine, *Liberté, Egalité, Fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Unesco, Paris 1981; A. Martinelli, M. Salvati, S. Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1988; M. David, *Fraternité et Révolution française*, Aubier, Paris 1987; M. Ozouf, *Fraternité*, in F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris 1988, pp. 731-740; M. Ozouf, *L'homme régénéré*, Paris 1989 (in particolare le pp. 11-16 e il capitolo: *La Révolution française et l'idée de fraternité*); M. David, *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*, Aubier, Paris 1992; M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1993.

ti si è cominciato a rendersi conto che la fraternità emergeva come esigenza espressa dalla politica stessa, soprattutto in base alla constatazione che la realizzazione degli altri due principi che abbiamo preso come punti di riferimento, la libertà e l'uguaglianza, è rimasta incompiuta, o ha incontrato veri e propri fallimenti. Il recupero della fraternità, l'esigenza del ripristino del "trittico" inteso come provocazione ed esigenza di sviluppare un pensare inedito, difficile ma ineludibile, capace di confrontarsi con la complessità, trapela dalle riflessioni di Edgar Morin⁴, Zygmunt Baumann⁵, Ignacio Massun⁶.

D'altra parte, la fraternità non compare soltanto come esigenza, ma anche come risorsa: in vari fenomeni occorsi nella storia degli ultimi decenni, l'elemento fraterno ha avuto un ruolo politico rilevante. Ad esempio, esperienze importanti di fraternità hanno caratterizzato alcune transizioni pacifiche (talvolta ancora in corso e tutt'altro che definitive) da regimi autoritari a regimi democratici o che si propongono di diventarlo; possiamo ricordare il caso delle Filippine del dopo-Marcos; la fraternità ha avuto un ruolo rilevante nell'affrontare e nel risolvere i problemi creati dalla necessità di assicurare giustizia a vittime di violenze diffuse e di raggiungere una pacificazione sociale: pensiamo al Ruanda dopo il genocidio e al Sudafrica dopo l'*apartheid*; importante si è rivelato il ruolo dell'elemento fraterno nei processi di mediazione e di superamento dei conflitti: pensiamo al dialogo tra cattolici e protestanti nell'Irlanda del Nord, al dialogo tra governo ed esponenti della guerriglia in Colombia. In tutti questi casi⁷ la fraternità è stata pensata e consapevolmente praticata come una risorsa di carattere politico e giuridico.

Un ulteriore elemento di notevole rilevanza è offerto dallo svilupparsi di movimenti che propongono l'approfondimento e la diffusione della fraternità intesa non solo nella dimensione dei rapporti personali, ma come principio di incidenza pubblica. Pur essendo un principio di origine religiosa (e non solo delle religioni ebraica e cristiana), essa sviluppa contenuti di carattere universale, e li propone in maniera razionale e condivisibile all'interno dello spazio pubblico.

Si dispiegano così azioni di grande rilievo; cito come esempio l'opera di mediazione dei conflitti attuata dalla "Comunità di sant'Egidio" in numerosi casi, dei quali il più conosciuto è forse quello del Mozambico⁸; o le prospettive di rinnovamento politico aperte dal "Movimento politico per l'unità" di Chiara Lubich, che ha avuto - sia in Europa sia nel continente latino-americano momenti di notevole rilevanza, bene espressi, per fare solo degli esempi, dai convegni di Innsbruck (2001) e di Rosario, in Argentina (2005)⁹. In effetti, è a Chiara Lubich che si deve il grande

Note

4) E. Morin, A. B. Kern, *op. cit.*, p. 166.

5) Z. Bauman, *Liquid Identity*, relazione presentata il 22 marzo 2007 al Convegno "Architettura e politica", Politecnico di Milano, 22-23 marzo 2007; parzialmente pubblicata dal "Corriere della Sera" col titolo *Le Parole chiave del XXI secolo*, 22 marzo 2007.

6) I. C.M. Massun, *Las ideologías en el siglo XXI*, Editorial Metodos, Buenos Aires 2004, p. 261.

7) Più ampiamente trattati in *Fraternità e riflessione politologica contemporanea*, in *Nuova Umanità*, XXIX (2007/6) 174, pp. 593-604.

8) Rimando al sito www.santegidio.org.

9) Rimando al sito www.mpu.org.ar. Per lo studio delle esperienze concrete di applicazione dell'idea di fraternità nella partecipazione politica, si veda lo studio di Daniela Ropelato, *Votare non basta. Il patto eletto-elettore nella crisi democratica*, in *Nuova Umanità*, XXX (2008/6) pp. 178-179.

rilancio dell'idea di fraternità nel nuovo millennio; idea che ella ha posto al centro dell'azione e della cultura del "Movimento politico per l'unità", e alla quale ha dato il fondamento di alcune riflessioni fondanti, trasmesse in contesti istituzionali e culturali di rilievo¹⁰.

L'inizio di una nuova stagione di studi

In riferimento a questi e altri fenomeni, la studiosa brasiliana Ana Maria de Barros commenta così l'assenza del dibattito sulla fraternità nelle "accademie tradizionali di scienza politica": "Vediamo crescere questo dibattito nei circuiti alternativi alle università, riunendo organizzazioni non governative, movimenti sociali e gruppi religiosi"¹¹. Il fenomeno però ha raggiunto una dimensione tale da costituire un fenomeno socio-politico rilevante, che non può venire ignorato dalla riflessione accademica, se questa vuole mantenere un rapporto dinamico e vitale con la realtà. Questo è proprio ciò che si propone l'Istituto Universitario Sophia, ponendosi al servizio del nuovo orizzonte di ricerca, sotto almeno tre aspetti:

- dal punto di vista *metodologico*, cioè operando quel dialogo tra discipline che si ritiene indispensabile per raccogliere la sfida della complessità;
- dal punto di vista dell'*apertura alla realtà*, sviluppando la ricerca in costante interazione - nel rispetto delle diverse competenze - con i soggetti che operano concretamente per lo sviluppo di nuove prospettive di fraternità, di partecipazione, di dialogo, nel sociale e nel politico;
- quanto all'*universalità*, proponendosi come punto di raccordo e di sostegno per gli studi, le ricerche, le iniziative di formazione che in vari Paesi numerose Università stanno conducendo, approfondendo l'idea di fraternità e le prospettive che essa sembra aprire.

Recenti pubblicazioni sul tema della fraternità hanno suscitato l'interesse e aperto la strada per il lavoro accademico più istituzionale. Mi riferisco in particolare a due raccolte di saggi che hanno assunto una notevole importanza in tale contesto.

La prima è costituita dal già citato *Il principio dimenticato*, opera collettiva nella quale undici Autori, appartenenti a discipline diverse (dalla Filosofia politica alle Relazioni internazionali, dalla Scienza politica al Diritto costituzionale, dalla Teologia alla Scienza della comunicazione, ecc.) cercano di aprire piste di riflessione nel sondare le possibilità della *fraternità come categoria politica*. In particolare, le

Note

10) C. Lubich, *Il Movimento dell'unità per una politica di comunione*, in *Nuova Umanità* XXII (2000/5), 131, 603-616; C. Lubich, *Per una politica di comunione*, in *Nuova Umanità* XXIII (2001/2), 134, 211-222; C. Lubich, *La fraternità nell'orizzonte della città*, in *Nuova Umanità* XXIII (2001/5), 137, 581-591; C. Lubich, *Lo spirito di fratellanza nella politica come chiave dell'unità dell'Europa e del Mondo*, in *Nuova Umanità* XXIV (2002/1), 139, 15-28; C. Lubich, *La fraternità politica nella storia e nel futuro dell'Europa*, in *Nuova Umanità* XXIV (2002/4), 142, 407-416; C. Lubich, *L'Europa unita per un mondo unito*, in *Nuova Umanità* XXV (2003/2), 146, 139-151.

11) A. M. De Barros, *Fraternidade, política e direitos humanos*, in *Rivista da Faculdade de Direito de Caruaru*, v. 37, n° 1 Jan./Dez. 2006, p. 54.

edizioni argentina e brasiliana del volume hanno suscitato interessanti occasioni di dibattito e di studio in varie Università, alcune delle quali hanno formalmente aperto percorsi di studio sul tema fraterno¹². Quali sono le ragioni di tali scelte? Al di là delle motivazioni formali, reperibili negli atti accademici, mi sembra che Rafael Velasco, rettore dell'Università Cattolica di Cordoba (Argentina), abbia bene espresso la ragione più profonda: la proposta di agire cercando l'unità attraverso la fraternità egli scrive, "è una proposta 'utopica' nel senso più vero della parola: un non-luogo, che bisogna costruire, che è costantemente in edificazione, che mai sarà del tutto concluso, perché è ad un tempo un orizzonte di impegno e una condizione di possibilità per il buon operare"¹³; è a questo tentativo che, coerentemente con la propria natura e i propri mezzi, l'Università può *appassionatamente* contribuire.

Il secondo libro, *La fraternità come principio del diritto pubblico*, curato da Anna Marzanati¹⁴ e Angelo Mattioni¹⁵, raccoglie i contributi di dieci studiosi di Diritto costituzionale e Diritto pubblico. Il testo svolge in effetti una operazione culturale di grande momento, poiché introduce il linguaggio della fraternità nello studio dell'ordinamento giuridico italiano che, a differenza di quello francese, non utilizza tale concetto. Se *Il principio dimenticato* si interrogava intorno alla possibilità della *fraternità come categoria politica*, il secondo volume si interroga sul *rilievo giuridico della fraternità*, mettendola alla prova in problematiche riguardanti il ruolo della fraternità nell'ordinamento costituzionale, la solidarietà pubblica, il rinnovamento dello Stato sociale, la fraternità intergenerazionale e lo sviluppo sostenibile, i rapporti tra le diverse aree del Paese, il consumo fraterno e la cooperazione internazionale allo sviluppo. Se è vero che un testo riguardante il diritto è da considerarsi "intraducibile", dato che ogni Paese deve produrre i testi che riguardano il proprio ordinamento, è vero anche che questo libro si propone come un punto di riferimento riguardo al modo di introdurre la prospettiva fraterna in

Note

12) La fraternità, nei termini con i quali viene investigata ne *Il principio dimenticato*, è stata dichiarata "argomento di interesse accademico" dalle seguenti Università argentine: Università Nazionale di Cordoba, Università Cattolica di Cordoba, Università Blaise Pascal di Cordoba, Università Cattolica di Cuyo; il relativo atto accademico pubblico si è tenuto a Cordoba (Argentina), il 16 aprile 2007, in occasione della giornata interuniversitaria di studio dedicata a: "La Fraternidad: el principio olvidado en la política y el derecho"; hanno aderito anche l'Università Nazionale di Catamarca e l'Istituto Jacques Maritain di Cordoba. La Universidad Nacional de La Plata ha invece creato, su richiesta del Movimento politico per l'unità - Argentina, la Cátedra Libre "Sociedad, Política y Fraternidad", diretta dal prof. O. Barreneche, con risoluzione del Presidente dell'Università del 18 aprile 2007. Tali atti accademici hanno aperto la possibilità di svolgere seminari, corsi, ricerche di carattere accademico sul tema della fraternità nell'ambito delle scienze giuridiche, umane e sociali. In Brasile, oltre a gruppi informali di studio organizzati da docenti di varie Università, la Facoltà di Diritto di Caruaru (Associação Caruaruense de Ensino Superior) da due anni approfondisce il tema della fraternità in un corso curricolare.

13) R. Velasco, S. J., *Reflexiones sobre ética y fraternidad política. Una mirada desde Argentina*; tr. it. *Riflessioni sull'etica e la fraternità politica. Uno sguardo dall'Argentina*, in *Nuova Umanità* XXIX (2007/3) 171, p. 396.

14) Professoressa di Istituzioni di diritto pubblico all'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

15) Professore di Diritto costituzionale all'Università Cattolica di Milano.

ambito giuridico, in tutti quei Paesi nei quali non esiste tale tradizione e tale linguaggio. Interessante, in questo senso, il recente studio riguardante l'ordinamento brasiliano di Carlos Augusto Alcantara Machado¹⁶, *A fraternidade como categoria juridico-constitucional*.

La lettura di ognuno dei saggi dei due volumi apre una panoramica sul relativo settore di competenza e contiene una grande quantità di stimoli per ricerche ancora da sviluppare. Tale lettura, dunque, non è sostituibile. Si potrebbe però concludere queste riflessioni indicando alcuni dei temi di discussione che, nei dibattiti degli ultimi anni sulla fraternità, ricorrono con maggiore frequenza. È una conclusione, mi sembra, particolarmente coerente col tema della fraternità che, per venire trattato adeguatamente, richiede il concorso di tutti i "fratelli", cioè il contributo da parte delle più diverse culture e prospettive. Gli argomenti riguardanti la fraternità, dunque, non possono che rimanere, costitutivamente, aperti.

Una prima questione riguarda il fatto stesso di definire la fraternità un "principio", in modo simile alla libertà e all'uguaglianza. È giustificato usare questa espressione?

Se guardiamo alla libertà e all'uguaglianza così come emergono nella storia moderna e contemporanea, ci rendiamo conto che esiste una storia di ciascuno di questi principi, e una storia della relazione fra di loro; spesso si pongono in conflitto l'uno con l'altro, e la problematica politica quotidiana, che appare contrassegnata, nelle scelte concrete, dalla difficoltà di scegliere fra un "di più" di libertà e un "di più" di uguaglianza, pone in realtà il problema, più radicale, di che cosa significhi ciascuno dei due. D'altra parte, ciascuno dei due principi non può venire considerato solo nei termini di un riconoscimento individuale di diritti (come se fosse pertinente al solo individuo la qualifica di "libero" o di "uguale"), perché si è liberi ed uguali sempre, anche in riferimento alla condizione degli altri. Seguendo i due percorsi intrecciati dei due principi nella storia, in effetti, si osserva la presenza continua di un terzo "elemento" o "aspetto" il quale di volta in volta riporta i significati di entrambi alla relazione che gli uomini e i cittadini delle diverse società politiche nelle diverse epoche stabiliscono fra loro. I due principi, in sostanza, ricevono i loro significati anche in rapporto alla visione implicita della società nella quale vengono affermati, alla "visione" che un'epoca ha della comunità umana: a partire dal periodo rivoluzionario francese (1789-1848) questo "terzo elemento" che emerge come regolativo degli altri due, viene esplicitamente messo in scena, col nome di fraternità.

L'effetto di questa sua emersione storica è quello di metterci sull'avviso quanto alla sua esistenza precedente: che ruolo ha avuto nei vari periodi storici? In realtà, non è rimasto sempre nascosto, ma ha avuto una presenza pressoché costante e, in alcuni casi, resa esplicita in momenti di particolare rilevanza, come alcune ricerche in corso fanno intravedere: è possibile riscontrarlo, e riconoscere i diversi ruoli che gli vengono attribuiti, in molti momenti della storia politica umana; per l'area euroasiatica, almeno a partire dagli imperi del Vicino Oriente nell'epoca del Bronzo.

Note

16) Professore di Diritto costituzionale all'Universidade Tiradentes e all'Universidade Federal de Sergipe. Lo studio è in corso di pubblicazione.

Si apre qui un secondo *filone di ricerca* piuttosto ricco: si tratta di indagare il ruolo della fraternità nella storia delle diverse culture. Ed è un compito, questo, che solo ricercatori appartenenti a diverse culture possono adempiere. Esempiare, in questo senso, è lo studio di Domingo Ighina, *Apuntes para una investigación sobre el principio de fraternidad en el Pensamiento Latinoamericano*¹⁷, primo frutto di una riflessione che continua. Nella stessa direzione si muove la ricerca di Charles Alberto Barbosa De Souza, *Antropologia e Fraternidade Política: a poética do sertão e o imaginário de Santana do Acaraú*¹⁸. Si tratta di primi passi, che dovrebbero svilupparsi in articolati progetti di ricerca.

Inoltre, la funzione regolativa che il principio di fraternità esercita sugli altri due si ripropone ad ogni tornata storica con forza maggiore, ponendo la domanda sul "come" essere liberi ed uguali: una libertà fraterna, infatti, non arriverà mai ad imporre la legge del più forte; una uguaglianza fraterna, dal canto suo, non imporrà mai un impersonale appiattimento. La fraternità, in effetti, condiziona i contenuti degli altri due principi.

Ancora, l'idea di fraternità è presente nel nucleo centrale delle grandi religioni, e non solo nei tre monoteismi, più presenti nella storia europea; questa terza pista di ricerca permette di gettare luce sull'evoluzione del concetto, mettendo in rapporto la comprensione delle dottrine religiose e la storia stessa delle religioni con lo sviluppo delle concezioni politiche; e, anche, con la storia dell'allontanamento della politica dalla religione, là dove si è realizzato.

Particolarmente rilevante - ed è una quarta direzione di studio - è il ruolo della fraternità nei racconti originari, nei simboli archetipici di numerose civiltà; l'archetipo fraterno è spesso direttamente collegato con la fondazione delle città e l'inizio della vita politica: pensiamo, solo per fare degli esempi, alle coppie Caino-Abele, della tradizione biblica e Romolo-Remo, della tradizione romana. La fraternità si propone, da questo punto di vista, come "luogo conoscitivo" particolarmente pregnante per l'interpretazione dei conflitti.

La presenza della fraternità nelle narrazioni originarie delle diverse civiltà introduce un'ulteriore possibilità di riflessione, riguardante il tema del rapporto tra fraternità e "natura umana": ineludibile, come testimonia la trattazione di tutti coloro che hanno dovuto dare un'interpretazione di tale natura per costruire il fondamento del loro sistema politico. Si pensi, per questo, alla trattazione della socialità umana in Locke, e della fraternità come cemento civico in Rousseau.

Come *sesto punto* indicherei lo studio della fraternità in ordinamenti giuridici che non la menzionano: è solo uno degli aspetti della ricerca sulla fraternità *in assenza* del termine che la designa. Tipico, in questo senso, il caso di John Rawls, il quale indica nella fraternità uno dei temi centrali della propria trattazione politica che viene condotta, però, attraverso l'analisi del "principio di differenza"¹⁹. Ampio spazio a

Note

17) Pubblicato in italiano: *Spunti per una ricerca sul principio di fraternità nel pensiero latinoamericano*, in *Nuova Umanità*, XXIX (2007/3) 171, pp. 399-409.

18) Dissertazione di "Mestrado" composta sotto la direzione della prof.ssa Maria Celeste Cordeiro, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza (Brasile) 2007.

19) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971; edizione italiana a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 99.

questa ricerca si trova nell'analisi delle politiche fraterne (o contenenti elementi di fraternità), all'interno di politiche che si presentano come interventi di solidarietà e di welfare. Esempio rimane, in questo senso, lo studio di Filippo Pizzolato sull'interpretazione della fraternità come "solidarietà orizzontale"²⁰.

Del resto, la stessa definizione di fraternità, in termini che una disciplina costituita possa accettare, è oggetto di discussione e di ricerca. Non solo a livello filosofico, come ha tentato, ad esempio, Francesco Viola²¹, ma anche nei riguardi della Scienza politica: come tradurre la fraternità in concetti comprensibili all'interno del suo linguaggio? Questa ulteriore direzione di ricerca, che riguarda la traducibilità della fraternità, è espressa nella domanda di partenza dello studio di Rodrigo Mardones, *Fraternidad, calidad de la democracia y gobernanza*²².

Come si può vedere da questi accenni, lo studio della fraternità vede già oggi un impegno corale - ma libero e notevolmente diversificato - da parte di numerosi studiosi appartenenti a discipline, culture, tradizioni diverse; e in collaborazione con gli operatori sociali e politici che vivono ciò di cui si parla. D'altra parte, il tema della fraternità è solo una porta, che apre agli immensi problemi contemporanei della partecipazione politica, della giustizia, della pace: sfide che non possono venire affrontate da un agire cieco e privo di spessore culturale; e non possono essere comprese da uno studio astratto e lontano dal sudore e dalla polvere. Chi scrive è convinto che la fraternità non possa essere solo un oggetto di studio, ma che vincoli, proprio per essere compresa e per divenire efficace, a venire vissuta: la sua stessa natura sembra imporre, dunque, un metodo di ricerca che è, anche, stile di vita. Così, forse, il pensiero - in questo caso, il pensiero politologico - non è più, come paventava Hegel, una nottola che si leva al tramonto, quando la giornata è finita, per cercare di comprendere ciò che già è stato vissuto, ma una intelligenza vitale, che comprende e guida la realtà nel suo farsi.

ANTONIO MARIA BAGGIO

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

Note

20) F. Pizzolato., *Dal personalismo alla fraternità: fondamenti e condizioni per una solidarietà pubblica*, in A. Marzanati, A. Mattioni, op. cit., pp. 45-60.

21) Rimando al suo interessante studio su *La fraternità nel bene comune*, nel quale ha originalmente approfondito il concetto di "similitudine" come interpretazione della fraternità, in AA. VV., *Epistemologia de las Ciencias Sociales. La fraternidad*, L. B. Archideo ed., CIA-FIC ediciones, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires 2004, pp. 139-152.

22) Relazione presentata al IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política - ALACIP 2008, San José de Costa Rica, 6 agosto 2008; in corso di pubblicazione.



IL LAVORO COME AMORE

PER UNA RILETTURA ANTROPOLOGICA
DEL DISCORSO ECONOMICO

di
LUIGINO BRUNI

The lack of an anthropological reflection on the nature of work is one of the most relevant lacunas of contemporary economics, that sees the worker as either human capital or economic resource. Human work is in fact relegated to the backstage of the capitalistic system, centred instead on impersonal and anonymous elements.

This paper analyses some key characteristics of work, in the light of the experience and culture of the Economy of Communion project. In particular, the thesis of the paper is twofold: it is a criticism of the mainstream all-embracing ideology of work, and it offers a perspective of hope for the present economic challenges.

“... 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, ritrovato me stesso, mi riunisco a me risuscitandomi - Amore che è Vita - nel fratello”

(Chiara Lubich, La Resurrezione di Roma)

Premessa

La mancanza di riflessione profonda sul lavoro è una delle gravi lacune della teoria economica contemporanea, che ormai da decenni ha smesso di interrogarsi sulla natura del lavoro per concentrarsi unicamente sul lavoratore inteso come risorsa umana o come capitale umano che risponde, razionalmente, ad incentivi e sanzioni. Anche l’attuale crisi finanziaria, ed economica, globale mostra con grande forza che il lavoro umano è decisamente relegato sullo sfondo del nostro modello di sviluppo capitalistico, sempre più in mano alla finanza che ha perso ogni contatto con la fatica del lavoro.

In questo saggio ci domanderemo quale siano le caratteristiche dell’attività umana “lavoro”, e lo faremo alla luce dell’esperienza e della cultura che nasce dall’Economia di Comunione (EdC), un progetto lanciato da Chiara Lubich nel 1991 in Brasile¹.

Vedremo che il messaggio che l’EdC e la cultura del carisma dell’unità rivolgono alla cultura e al mondo del lavoro è duplice: a) una critica forte ad una certa ideologia del lavoro e del lavorare, che oggi sta invadendo tutte le sfere dell’umano, b) una proposta carica di speranza e di futuro.

Alcune note sulla cultura attuale del lavoro

Il lavoro oggi è sottoposto ad una tensione paradossale: da una parte la nostra vita e le nostre famiglie sembrano essere occupate o invase interamente dal lavoro; dall’altra, però, il lavoro è minacciato, precario, fragile, insicuro, sempre più vulnerabile.

Per iniziare, e a mo’ di introduzione, faremo una breve incursione nel passato. La valutazione culturale del lavoro, infatti, risente del tempo e dello spazio (ancora oggi ci sono molte culture nel pianeta, da quella giapponese a quella cinese, all’indiana o alla africana (o meglio africane).

Nel medioevo è avvenuta la prima grande rivoluzione nella cultura del lavoro. Fino alla civiltà cittadina medievale - e, in certo senso, *solo* all’interno delle mura delle città: al di fuori è rimasta fino a tempi recenti la cultura feudale antica -, al vertice della piramide sociale c’erano i “non lavoratori”, cioè redditieri, ecclesiastici o aristocratici, che non potevano e non dovevano lavorare. La nobiltà era associata alla rendita, al sangue, alla casata, al potere politico: in una parola al non-lavoro. Nel

Note

1) Sull’EdC cf. www.edc-online.org, dove si possono trovare anche saggi di approfondimento culturale e teorico.

mondo greco, e in parte in quello romano, il lavoro non era infatti “vita buona”, né, tantomeno, fioritura umana. Non era l’esperienza tipica del cittadino e della *polis*, ma quella della famiglia, della *oeconomia*, della casa. Il lavoro non era considerato attività degli uomini liberi, ma realtà legata a rapporti di potere e di dominio (servo-padrone, dirà Hegel più avanti). La vita buona è vita politica, e nella politica non c’è posto per i lavoratori, che non potevano ricoprire cariche pubbliche; lavoravano soprattutto gli schiavi, che consentivano così agli uomini liberi di affrancarsi dalla più *radicale* delle schiavitù: quella delle necessità vitali (mangiare, vestirsi, ripararsi ...). Durante il medioevo, e grazie anche alla maturazione dell’evento cristiano nella storia (si pensi alla figura di Paolo, lavoratore di tende), inizia una lenta ma radicale rivoluzione nel modo di intendere il lavoro, che viene via via rivalutato e posto al centro della vita civile.

Da una parte, grazie ai grandi movimenti monacali (basterebbe solo pensare all’*ora et labora*) in occidente e in oriente², all’influenza ebraica in Europa, alla cultura cittadina e dei suoi artigiani-artisti, al carisma francescano e poi alla riforma protestante (calvinista in modo particolare), nel vecchio continente si è iniziato ad associare il lavoro all’uso responsabile del tempo e delle cose³. È nata una vera e propria etica del lavoro, una esperienza e una cultura del lavoro che sono state poi all’origine dell’umanesimo, prima, e poi della rivoluzione commerciale e industriale, da cui è nata l’economia moderna come oggi la conosciamo.

La modernità, infatti, è nata dalla crisi della cultura medioevale e antica del lavoro, quella artigiana, mercantile e cittadina. In quella cultura, il lavoro era vissuto come responsabilità individuale e sociale, interpretato alla luce di un’etica dell’azione che creava quei confini naturali tra ciò che si può e ciò non si può fare nello svolgimento dell’attività lavorativa ed economica. Questa visione che possiamo chiamare “classica” del lavoro, nel XX secolo ha ceduto il passo ad una nuova idea di lavoratore, ad una nuova antropologia o cultura del lavoro che è stata il frutto di due movimenti che si sono concepiti alternativi tra di loro, ma che in realtà erano più vicini di quanto si possa pensare in superficie: quello liberal-individualista e quello marxista-socialista. Dallo scontro di queste due vere e proprie civiltà, è emerso nel XX secolo qualcosa di nuovo circa il modo di intendere il lavoro e il lavoratore, un nuovo umanesimo del lavoro che oggi si sta esprimendo in tutte le sue potenzialità - e che porta ben distinguibili i cromosomi dei suoi “genitori” (individualismo e marxismo).

Da una parte, infatti, una certa lettura dell’etica calvinista ha creato, soprattutto nell’America nel nord, una cultura dell’impresa e dell’imprenditore visto come il nuovo “benefattore”⁴, caratterizzata da una certa lode del profitto e degli interessi visti come molla dell’azione economica e della crescita civile che arriva come effetto “non intenzionale” dell’azione dell’imprenditore; dall’altra, la dura critica marxista all’economia di mercato, fondata sullo sfruttamento del lavoratore e sul

Note

2) Su questi aspetti storici, e sul monachesimo in particolare, cf. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, Il Mulino, Bologna 2002.

3) Su questo cf. L. Bruni e A. Smerilli, *Benedetta Economia*, Città Nuova, Roma 2008, su cui è basato il presente paragrafo.

4) Si pensi alle tesi di Franklin o, più tardi, di filantropi come Rockefeller o Carnegie.

furto di lavoro non pagato, ha anche essa creato l'idea della centralità del lavoro nella dinamica sociale.

Il lavoro - più quello dell'imprenditore nel modello individual-liberista, più quello degli operai o proletari nell'umanesimo marxista e socialista - è così diventato il nuovo "centro" della società. Se nel mondo antico il lavoro non era attività nobile e degna del cittadino, dalla modernità in poi accade esattamente il contrario: un leader politico che non lavori o non abbia lavorato è visto come un personaggio poco serio e mal affidabile, e una persona che non lavori in età attiva è vista quanto meno in modo sospetto e come cittadino di seconda categoria.

La democrazia moderna nasce "fondata sul lavoro", nel senso che le differenze sociali debbono essere giustificate solo sulla base del lavoro, che diventa il nuovo e unico metro di misura del valore di una persona. Inoltre, il lavoro diventa poi un criterio importante nella redistribuzione della ricchezza che un sistema economico produce, e molto ancora, un criterio che resta un punto di riferimento ineludibile, che ci porta a provare un senso di iniquità quando vediamo ricchezze guadagnate speculando su titoli, o con il gioco, o quando vediamo stipendi di manager che sono centinaia di volte superiori a quelli dei loro dipendenti⁵.

Quali sono le caratteristiche dell'attuale umanesimo del lavoro della cultura occidentale (e, per la globalizzazione culturale e dell'economia, sempre più mondiale)?

Mi limito ad indicarne tre, che sono anche tre tensioni:

a) L'attuale cultura al tempo stesso *esalta* e *deprime* il lavoro. Da una parte, infatti, nessuna cultura come la nostra magnifica l'attività lavorativa, fa entrare il lavoro dappertutto, lo fa diventare la nuova "misura di tutte le cose", crea un nuovo tipo di uomo, l'*homo laborans* - nelle parole di Marx (e poi di H. Arendt). D'altra parte, nessuna cultura come la nostra (se si eccettua la cultura schiavista, che però va letta con tutt'altre categorie) usa e strumentalizza il lavoro per uno scopo sempre più "esterno" all'attività lavorativa stessa: non lo valorizza in sé ma lo asservisce al profitto - una tendenza che sta invadendo sempre più anche il campo educativo, dove il valore di un corso di studi è misurato da quanto rende (o promette di rendere) nel mercato del lavoro, e non per il valore intrinseco dell'esperienza formativa stessa. È l'efficienza, infatti, non la bontà intrinseca dell'azione lavorativa che, sempre più, misura la qualità di un lavoratore, di una persona, di una regione, di un popolo⁶. D'altra parte, e quasi come controtendenza, il lavoro viene asservito al consumo, dando vita ad uno dei fenomeni più preoccupanti del nostro tempo: la rincorsa ai consumi anche quando le possibilità di reddito non lo consentono,

Note

5) A riguardo ci sarebbe tutta una riflessione, parallela, sulla immoralità (alla luce di questa etica del lavoro) delle grandi ricchezze vinte giocando, che invece la nostra società e i nostri media considerano normale e divertente. La scienza psicologica, invece, ci ha da tempo mostrato l'inutilità delle vincite delle lotterie: dopo un breve periodo di tempo quei vincitori tornano al livello di felicità precedente la vittoria, se non inferiore.

6) Si spiega anche in questo modo il disprezzo o la disistima per interi popoli per il fatto di non avere sviluppato una cultura del lavoro o, meglio, una cultura del lavoro diversa da quella che si è affermata nella modernità.

indebitandosi per consumare beni di status che vanno al di là dei propri mezzi (in questo tutto il sistema finanziario ha le sue grandi responsabilità, incentivando i consumi e non i risparmi delle famiglie: la grande crisi finanziaria attuale è anche un segno di questa patologia).

b) In secondo luogo, oggi si lavora, ad un tempo, troppo e troppo poco: siccome il lavoro spesso riempie un vuoto antropologico crescente (di Dio, di rapporti, di capacità di silenzio e di meditazione, di preghiera), esso occupa uno spazio via via maggiore della vita nostra e dei nostri concittadini⁷. E questo perché nella società post-moderna si è spezzato il confine tra lavoro e non lavoro, che era molto più netto nella società cosiddetta fordista o taylorista (la quale lo aveva in buona parte inventato). Inoltre stiamo assistendo ad una estensione orizzontale e superficiale del lavoro, a scapito di una perdita di profondità: si lavora tanto ma spesso senza fare esperienze pienamente umane mentre si lavora (come vedremo).

c) Infine - ma in realtà potremmo e dovremmo continuare a lungo, qualora fossimo capaci di farlo e ci fosse lo spazio sufficiente - l'incrocio di queste due culture del lavoro ha prodotto l'idea, oggi dominante, che l'essere umano è *in quanto lavoratore*. È il lavoro che dice *chi siamo* agli altri, che determina quanto e se sono pagato, che crea le nuove gerarchie sociali, che determina l'uscita e l'entrata nelle stanze del potere⁸. Con l'effetto inevitabile che quando poi il lavoro termina o entra in crisi, con lui entra in crisi profonda anche la nostra identità come persone (non solo come lavoratori). "*Chi sono - e non solo che cosa faccio - ora che sono in pensione*"?

La domanda allora diventa la seguente: possiamo accontentarci, alla luce del carisma dell'unità di una tale cultura del lavoro?

Quando inizia il lavoro?

La persona umana non è solo un lavoratore. L'uomo è certamente attività (intesa in senso molto ampio e non solo attività fisica o dinamismo⁹), ma non è solo attività lavorativa. Inoltre, l'attività lavorativa è più ampia di quanto comunemente intendiamo oggi con l'espressione "lavoro".

Note

7) Ormai è sempre più comune trascorrere il capodanno in impresa, perché non si hanno amici diversi dai colleghi con cui trascorrerlo.

8) È facile intuire come le due anime - individualista e socialista - siano presenti, negli aspetti di luce come in quelli di ombra, nei tre punti appena elencati, in varie dosi e combinazioni. Per una analisi rimando a H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. Bompiani, Milano 1997. A questo proposito, la stessa riflessione della Dottrina Sociale della Chiesa, nonostante alcune punte eccelse, è rimasta in parte intrappolata in questa tenaglia "individuo-collettivismo", e ha elaborato a volte un pensiero sul lavoro come reazione o difesa rispetto a questi due grandi umanesimi. Siamo ancora in attesa di una riflessione sul lavoro, sì dialogica ma più originale, della chiesa e dei cristiani (movimenti e carismi compresi).

9) Qui penso a quelle persone che pur non essendo attive (perché neonati o addirittura embrioni, o perché malati o moribondi), conservano una dimensione spirituale di attività.

Ma che cos'è allora il lavoro?

Il lavoro è attività umana, e quindi non è possibile dire qualcosa su che cosa sia il lavorare senza avere un'idea di che cosa sia l'umano e l'uomo, senza una "antropologia". Ogni cultura del lavoro è espressione di una ben precisa idea di uomo.

Ma procediamo con ordine: quale è lo *specifico*, l'elemento peculiare, del lavoro rispetto ad altre attività umane, come il gioco, la festa, l'incontro gratuito¹⁰?

Tradizionalmente, la cultura della modernità, e la teoria economica e sociale, ci hanno offerto alcune risposte.

Una prima possibile risposta alla domanda potrebbe consistere nell'affermare che il confine, oggi, tra lavoro e non lavoro è determinato dalla remunerazione, normalmente monetaria. Da questa prospettiva, non lavora il bambino che gioca, come non lavora l'artista che dipinge per passione senza vendere i suoi quadri, né la casalinga, né il missionario, né la suora che insegna nella scuola della sua congregazione, né chi dona il proprio lavoro come volontario. Questo criterio è oggettivo e non è legato alla motivazione di chi agisce: l'artista "dilettante" non lavorerebbe, secondo questa prima visione (che non possiamo chiamare una vera e propria teoria), non perché non è *motivato* dal denaro nella sua attività, ma perché *oggettivamente* non riceve denaro in cambio del suo "lavoro". Capiamo subito, però, che una tale teoria non ci può soddisfare: rimangono fuori troppe forme di lavoro che consideriamo importanti.

Una seconda risposta potrebbe distinguere tra *lavoro* (che sarebbe legato ad una remunerazione, ad un posto di lavoro, ad un "job", nelle parole della Arendt) e *attività lavorativa*. Quindi, per un esempio, la casalinga, o il volontario, non lavorano ma svolgono una attività lavorativa, poiché quest'ultima non è necessariamente legata alla remunerazione ma alla soddisfazione di bisogni che la società considera meritori (come crescere la prole), anche se non esiste un mercato del lavoro e un salario. L'attività lavorativa sarebbe "attività sociale" (in linea, almeno in parte, con il pensiero di Marx). Questa seconda prospettiva, che ha avuto molta influenza nella società occidentale del Novecento, ci aiuta, ad esempio, a comprendere la differenza tra lavoro e hobbies, ma ci aiuta meno a capire la differenza tra lavoro e gioco (in società), o tra lavoro ed altre espressioni della vita civile (associazioni, politica, ecc...), che sono anche (come quella lavorativa) attività umane che soddisfano a bisogni sociali meritori, ma che non sono associate ad un salario. E potremmo continuare con altre risposte; ma non lo faremo, perché ciò che mi preme qui non è fornire né una rassegna completa delle teorie sul lavoro, né offrire una teoria del lavoro sistematica e alternativa a quelle esistenti oggi. L'obiettivo che mi propongo è invece diverso: introdurre alcune suggestioni, o provocazioni, che ci consentano di cogliere alcune dimensioni del lavoro che consideriamo importanti per comprendere quale è l'elemento, o un elemento, originale riguardo l'attività lavorativa (non ci interessa qui solo "il lavoro") che nasce dalla cultura dell'unità, da cui l'EdC è nata e si sta sviluppando.

Note

10) È interessante notare che se si cerca sul web la frase "che cos'è il lavoro?" non si trova nessuna pagina con questa espressione, ma solo "che cos'è il lavoro + qualcosa" (interinale, nero...). La cultura odierna, talmente inserita nel lavoro, non sa più riflettere su che cosa sia l'attività lavorativa *in sé*, che cosa la caratterizzi e la distingua da altre, anche perché fa fatica a riflettere su che cosa sia l'attività umana.

Lavorare come amore

Personalmente sono convinto che una delle idee-forza che ci provengono dal carisma dell'unità quando pensiamo e viviamo l'attività lavorativa può essere così formulata: *lavoriamo veramente quando il destinatario della mia attività lavorativa libera è "un altro"*. Se, infatti, l'attività lavorativa è attività umana e se l'umano è davvero tale quando è amore, quando si dona agli altri, *allora lavoriamo davvero quando la nostra attività è espressione di amore*. Allora questo "lavorare per", con gratuità¹¹, può essere visto come la condizione necessaria (sebbene non sufficiente, come in parte vedremo) per poter parlare di lavoro dalla prospettiva che qui adottiamo. Ecco, allora, perché non è lavoro l'attività del bambino che gioca per sé; come non è lavoro l'hobby, mentre è lavoro (o attività lavorativa) quello della casalinga, o quello del volontario. Mentre, se un bambino dà vita ad una azione "per i poveri", non sta semplicemente giocando, ma svolge pienamente una attività lavorativa (come molti hanno intuito quando definiscono il gioco il "lavoro del bambino"; come, d'altra parte, il lavoro dell'adulto può diventare solo il suo modo di giocare, invece di lavorare, come vedremo). Il lavoro, così, diventa esperienza umana fondamentale, come fondamentale è l'amore. Si capisce poi che il lavorare "per" ha molte dimensioni¹². Innanzitutto non è solo un lavorare per "te" che mi sei di fronte, che vedo, e con cui ho un rapporto personale. Significa anche lavorare per "lui" o "egli" che non vedrò mai magari, e con non saprò neanche riconoscere qualora lo incontrassi, perché, magari, è quel paziente che utilizzerà il laboratorio della mia clinica, o il cliente che utilizzerà quel determinato prodotto¹³. Se prendiamo, allora, questo criterio¹⁴ per definire che cosa sia il lavoro ("lavoro per te, per lui"), allora ci rendiamo conto che vanno ripensate, e in parte ribaltate, diverse cose.

Innanzitutto, viene meno, come distinzione fondamentale e fondativa, quella tra lavo-

Note

11) Ci può essere un lavorare "per" non mosso da gratuità ma solo strumentale. Esiste una profonda assonanza tra gratuità e agape: sono entrambe "trascendentali" (nel senso medioevale, non kantiano), dimensioni dell'agire teso verso il bene. Ringrazio Piero Coda per questa nota.

12) Il lavorare "per" può anche essere rivolto nei confronti della natura, o - mi si intenda bene - verso se stessi. La persona che ama la natura e lavora i campi per amore di essa, per rispetto del valore che la natura porta inscritta in sé, che magari non usa inquinanti non perché pensa direttamente necessariamente alle persone che consumeranno quei prodotti ma perché è mosso primariamente dall'amore della natura; questa persona può vivere il proprio rapporto come amore perché la natura diventa un altro "per" il quale lavora. Oppure penso a quell'anziano solo che si prepara tutti i giorni il pranzo con dignità e amore: non è mosso da un amore "per" qualcun altro, ma il trattare se stessi con rispetto e cura può essere una forma di amore. Ci sono, lo sappiamo, tanti amori e cure per se stessi che non possono essere chiamati amore, come ci sono cure per gli altri che neanche sono amore. L'amore - come ce lo svela il cristianesimo - è una questione di "cuore", di "come" si agisce, non del "cosa" si fa.

13) Non sarebbe, pertanto, lavorare come amore l'esperienza di un'azienda ospedaliera o di un ambulatorio dove ciascuno è gentile e disponibile con i propri colleghi e con i pazienti (con i suoi "tu"), ma che non cura la qualità tecnologica dei propri lavoratori o che non aggiorna le attrezzature. Sarebbe quantomeno un amore immaturo.

14) Ovviamente la mia è solo una proposta di definizione, senza voler escludere o condannare altre definizioni di lavoro.

ro dipendente e lavoro autonomo, tra operaio, impiegato e imprenditore. Se l'imprenditore lavora genuinamente "per" qualcun altro (per le persone che lavorano con lui nell'impresa, per i clienti, per il bene comune ...), *lavora veramente*; se, invece, *non lavora* per qualcun altro ma solo per il suo interesse e i suoi profitti, allora coerentemente dovremmo dire che non lavora, ma pratica un hobby, o gioca (magari "alla guerra" o alla speculazione), o si diverte, ma non possiamo chiamare la sua attività propriamente "lavoro". Se partiamo dall'amore capiamo poi anche perché il lavoro è davvero *attività sociale*: è sociale perché prima è umana, e dire umanità è dire amore (non solo semplice "socialità" - anche molti animali lo sono - ma quantomeno "reciprocità"). E, d'altra parte, se l'operaio o l'idraulico non lavorano "per" qualcun altro ma semplicemente per guadagnarsi da vivere "tramite" il lavoro che fanno "per" gli altri (qui il "per" è ben diverso dal precedente), allora dovremmo dire che queste persone non stanno *veramente* lavorando, almeno secondo la prospettiva che qui sto presentando.

Si inizia dunque a lavorare *veramente* quando si lavora *per qualcuno*. È questa, credo, la vera dignità del lavoro, ciò che ne fa un atto di partecipazione all'attività creatrice di Dio. Lavoriamo davvero quando ci dimentichiamo di noi e dei nostri interessi e ci doniamo agli altri¹⁵.

Da questa prospettiva, allora, si può lavorare anche quando manca la libertà, la dignità, l'amore attorno noi. Lavorare diventa davvero atto redentivo per noi e per gli altri. Tutte le volte che qualcuno svolge un'attività lavorativa per amore, anche dentro un lager, in una prigione, in un contesto dove i diritti non sono riconosciuti, sta dicendo con la vita che la persona è più grande di qualsiasi struttura di morte, e sta affermando la natura altamente spirituale del lavoro umano.

Inoltre, se il lavoro è amore, se è tendenzialmente dono, anche la remunerazione del lavoro può e deve essere intesa come un dono nella reciprocità: il salario o lo stipendio non può, e non deve, misurare il valore di un lavoratore, ma essere un premio, un contro-dono. In realtà l'attività umana, soprattutto quando è vissuta come amore, non può essere "prezzata", ma solo riconosciuta e ringraziata. Potremmo addirittura affermare che ogni stipendio di chi lavora come espressione di dono sia considerato come una risposta, e come un incontro di doni.

Un esempio quotidiano.

Pensiamo al rapporto di lavoro tra un giovane (Marco) che lavora in un supermercato e il suo datore di lavoro, o un manager (Sara).

Un modo di immaginare questo rapporto di lavoro, quello corrente nella attuale cultura del lavoro, è il seguente. Marco ha come obiettivo il suo salario. È corretto con Sara, e gentile con i clienti perché sa che se facesse diversamente non raggiungerebbe il suo obiettivo, il suo interesse (magari sarebbe licenziato e perderebbe il posto di lavoro). Non lavora "per" Sara o "per" i clienti, ma "per se stesso", anche se sa che se non è mediamente corretto e gentile non potrebbe raggiungere il suo obiettivo. Sara, da parte sua, ha come obiettivo il suo stipendio e la sua carriera, ma sa che se non è corretta e gentile con Marco, con gli altri dipendenti, clienti e fornitori, vive

Note

15) Ciò non significa rinunciare a diritti o al salario o essere altruisti: l'amore, qui inteso come *agape*, è un concetto molto più ricco ed esigente del *semplice* altruismo, perché è sempre reciprocità. È interessante notare che il comando proprio e nuovo di Gesù è un invito rivolto ai suoi discepoli come realtà plurale: "amatevi gli uni e gli altri".

male al lavoro, magari peggiora i risultati dell'azienda, e rallenta la sua carriera. Il suo scopo *non* è agire "per" Marco o per altri, ma per se stessa, e comportarsi correttamente e gentilmente con gli altri nel suo lavoro è un *mezzo* per raggiungere il suo obiettivo; quel comportamento non ha cioè alcun valore intrinseco. Tra i due, e tra tutti i soggetti coinvolti, non c'è bisogno di alcun patto o senso di appartenenza ad una comunità o corpo: l'azienda è un insieme di individui con obiettivi distinti (e in certi casi anche in conflitto), che si intrecciano senza incrociarsi antropologicamente. Non c'è un "noi" o un "tu", ma il vero centro dell'azienda è l'"io" di ciascuno, che forma un io gigante che però non trascende mai in un "noi"¹⁶.

Possiamo dire che Marco e Sara stanno *lavorando*? Non in senso proprio, semplicemente perché non c'è incontro umano, quindi non c'è attività che possiamo chiamare davvero *umana*; e se il lavoro è attività umana, in questi casi abbiamo a che fare solo con surrogati del lavoro. Come mai? In realtà, per la cultura corrente del lavoro essere corretti con gli altri, gentili, e rispettosi verso tutti, è considerato già essere "bravi lavoratori", e buone persone. Perché, allora, questi due lavoratori non ci soddisfano? In effetti, si potrebbe aggiungere, si stanno guadagnando onestamente il proprio stipendio, con il quale portare avanti la propria famiglia, e assicurare a loro stessi una vita dignitosa e non essere di peso agli altri e alla società. Dov'è il problema?

Il "problema" o l'insoddisfazione ha due aspetti. Innanzitutto questo modo di lavorare non è un *male* (in senso etico), è semplicemente insufficiente quando si prende sul serio l'antropologia di comunione e dell'amore: Marco e Sara saranno pure due persone per bene, ma non sono ancora *pienamente* persone. In secondo luogo, se concepisco il lavoro *solo* come un mezzo per guadagnarmi da vivere, continuano a concepire l'attività lavorativa come qualcosa di strumentale che non è in se stessa pienamente umana (perché non ha un valore intrinseco). E nessuna attività umana è pienamente tale se è puramente strumentale, e non è anche, in qualche senso, un fine.

Immaginiamo, invece, due persone diverse di un supermercato che aderisce e vive la cultura dell'Economia di Comunione. Questi Marco e Sara sanno di essere espressione di un rapporto *tra* di loro, di essere legati da un patto lavorativo di reciprocità con tutta la comunità dentro e fuori l'impresa. Ognuno agisce per essere utile all'altro, per l'altro, e per gli altri, e nella reciprocità gli altri fanno altrettanto nei suoi confronti. Marco si impegna perché gli sta a cuore il bene di chi usufruisce dei prodotti e dei servizi della sua azienda, ma gli sta a cuore anche il benessere degli altri con cui lavora, e il proprio. Quindi farà del suo meglio per gli altri e per l'azienda: lo scopo per cui lavora è *anche* il salario, ma non *solo* il salario: questo è solo *un* elemento di un rapporto molto più complesso e ricco. Sara, da parte sua, è mossa dalle stesse motivazioni e dalla stessa cultura, e farà in modo che Marco e i suoi colleghi lavorino in condizioni sicure e sane, che si realizzino come persone, e non ostacolerà Marco se un giorno vorrà lasciare il lavoro per uno a lui più congeniale; e se vuole fare un dottorato, gli garantisce diritti e opportunità, e un giusto salario. Qui non c'è necessariamente, o primariamente, altrui-

Note

16) La coabitazione è accidentale, e quando è possibile, e se conveniente, l'azienda può anche scomparire per lasciar spazio ad un nesso di contratti, dove ciascuno lavora da casa sua, e ci si incontra via skype o per mail, per problemi di coordinamento. Questa mia nota non vuole però essere una condanna "etica" del telelavoro, un fenomeno che in certi casi può anche favorire i rapporti famigliari e la conciliazione lavoro-famiglia.

ismo (nel senso che Marco deve, ordinariamente, rinunciare a parte del suo salario a vantaggio di Sara, o viceversa), ma c'è una mutua consapevolezza che si è parte di una stessa comunità fatta da persone che sanno di essere felici solo quando sono aperte all'altro e quando sono in atteggiamento di donazione nella reciprocità.

Per me tutto questo significa lavorare davvero.

Conclusione: il lavoro e oltre

Il lavoro è importante, ma *la capacità di donarsi agli altri lo è di più*: l'attività lavorativa ha un inizio, ha delle pause, ha una fine. La capacità di donarsi, poiché appartiene alla natura stessa dell'umano, fonda l'attività lavorativa, è "oltre" essa: la precede, l'accompagna e la segue. Non possiamo e non dobbiamo sempre lavorare, ma dobbiamo e possiamo amare *sempre*, se vogliamo fiorire come persone, dentro e fuori i luoghi di lavoro.

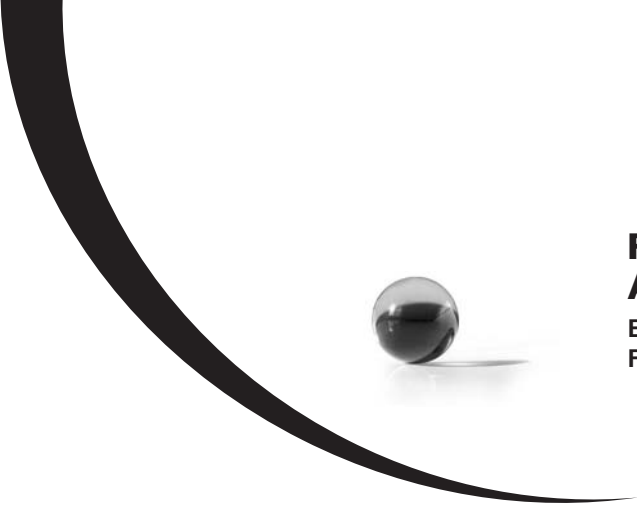
Questa consapevolezza del primato dell'amore e del dono, e questo ridimensionamento del lavoro, è il migliore servizio al mondo del lavoro. Questa consapevolezza, che è individuale ma anche collettiva e istituzionale, rende il lavoro attività pienamente umana, e rende il non lavoro (dalla malattia alla pensione) non un momento drammatico e angosciante (come accade spesso quando il lavoro è la misura di tutte le cose), ma solo un modo diverso di essere persone. Inoltre, questa visione dell'attività umana fa sì che quando un "ex-lavoratore" si affaccia di nuovo nell'impresa come volontario non si senta un riciclato o un nostalgico dei "bei tempi", ma pienamente in vocazione umana, magari con maggiori maturità e capacità di dono; e anche quando siamo malati ci sentiamo ancora lavoratori fino in fondo, anche quando alterniamo, magari, la chemioterapia con la presenza in ufficio. Chi vive il lavoro come dono misura il valore di se stesso e degli altri con altri metri di misura, e sa che un lavoratore che si dona agli altri oltre la propria malattia, è la perla preziosa dell'azienda, e non un pezzo usato da dismettere (come purtroppo accade spesso). Infine il primato del dono fa sì che la scelta di un manager o di un professore universitario di prendere un congedo parentale o un part-time per occuparsi dei figli o della famiglia, non sia considerata (da se stesso e dagli altri) come una diminuzione ma semmai come una crescita in valore umano e civile. Solo una società che apprezza e stima la gratuità può apprezzare e stimare davvero il lavoro.

Senza un "oltre", senza un orizzonte umano di gratuità più largo e profondo, il lavorare non potrà mai diventare "fioritura" umana; sarà sempre o servo o padrone, mai "fratello lavoro". Lavorare in comunione significa invece considerare il lavoro come un momento importante della vita né più né meno di altri, dall'incontro alla preghiera, dalla malattia alla festa.

Il lavoro come amore è più grande del lavoro. E per questo è pienamente lavoro. Riportando la comunione, l'amore scambievole e la gratuità al centro della vita economica e civile, l'Economia di Comunione chiama il lavoro ad andare oltre i propri confini, e così serve e ama veramente il mondo del lavoro, le lavoratrici e i lavoratori del nostro tempo.

LUIGINO BRUNI

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



FORMAL ONTOLOGY AND DYNAMIC ONENESS

EXPLORING THE ONTOLOGICAL
FOUNDATIONS OF LOGIC

di
JUDITH POVILUS

The current of thought that flows from the spiritual heritage of Chiara Lubich has begun to have impact in a number of different fields of investigation and scholarly pursuit. This brief article presents a reflection on the theme of dynamic oneness from the viewpoint of logic, or more specifically of "formal ontology."

For Edmund Husserl formal ontology, closely related to formal mathematics, expands the scope of logic to include not only forms of judgements but the complementary realm of objects, considered in their underlying structural makeup.

The axiomatic framework elaborated by the mathematician Ennio De Giorgi can be taken as a point of departure for a regressive inquiry towards a more primordial, elementary category of relationality suitable for expressing the specific pattern of dynamic oneness under study in terms of formal ontology. The recent attempt of L. Obojska in this direction introduces new formal notions and terms and provides ground for future in-depth research and interdisciplinary exchange.

"We are at a moment of history particularly suited for carrying out a reflection on logic, not considered alone, in an isolated way, but in connection with all other spheres of knowledge...."¹

The current of thought that flows from the spiritual heritage of Chiara Lubich has begun to have impact in a number of different fields of investigation and scholarly pursuit. One can note that the underlying theme, although expressed in the particular categories and specialized terminology of these diverse ambits, remains essentially unaltered. It is a leitmotif that regards a form of interrelatedness that has yet to be studied adequately in its ontological roots, a pattern of dynamic oneness that presupposes a total, reciprocal self-giving of distinct agents and leads to a mutual immanence that is reminiscent, for theologians, of the doctrine of the Trinity. This brief article presents a reflection on this theme from the viewpoint of logic, not in the traditional sense of logic as devoted to forms of correct reasoning disjoint from objects, but more in line with the complimentary area indicated by Edmund Husserl as "formal ontology."² In so few pages, we can obviously make no attempt to be scientifically adequate but would like merely to indicate areas for further exploration and the possibility of new paths to tread.

After a premise presenting a few points of Husserl's concept of formal ontology, we will illustrate an axiomatic framework elaborated by Ennio De Giorgi as a possible point of departure for the task we have set out to achieve: to express the pattern of interrelatedness indicated above in terms of formal ontology. We will conclude by describing the recent attempt of a young Polish mathematician, Lidia Obojska, together with a group of colleagues, to bring forward this proposed endeavour.

Formal Ontology

To begin, let us say a few words regarding formal ontology. As it is well known, in the science of formal logic it is the form that matters, i.e., the relation between words and phrases, rather than the individual words or phrases themselves. It was Aristotle's merit to have discovered this, as he put some order into the confusion of ideas that reigned in his time by drawing a distinction between the ontological level and that of linguistic or logical correctness.³ Once the tenets of formal logic had been laid down, it became clear that proper reasoning was governed

Note

1) G. Bigotti, *Logica*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, ed. G. Tanzella-Nitti and A. Strumia, Urbaniana University Press/Città Nuova, Rome 2002, p.805 (our translation).

2) E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, tr. D. Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague 1968, pp. 71-86.

3) The pioneers of logic in ancient Greece were concerned with laying down rules for clearness and correctness of speech and thought. There was a need to understand how altering forms of reasoning could lead in subtle ways to opposing philosophical tenets, such as—on the one hand—that "everything flows and nothing stays," as Heraclitus (c. 535–c. 475 B.C.) had stated, and—on the other—that motion is altogether impossible, as Zeno, disciple of Parmenides, had set out to prove. Indeed, in reply to the Sophists, who used language and reasoning to reach paradoxical results, it seemed necessary to defend the very possibility of knowing anything at all!

by general rules of relatedness or form, whichever language one would choose. In fact, Aristotle introduced the use of symbols (letters) in the place of objects or predicates in his descriptions of syllogisms, evidencing in this way that the object of investigation in this case was the form, not the meaning.⁴

Modern mathematical logic grew naturally out of this same realization; for mathematics, too, is a kind of language. Indeed, from Boole to Frege to the contemporary burgeoning of computer science, mathematics has proved to be a useful and particularly suited language for expressing in abstract forms the varieties and modes embodied by logical thinking. It is upon this edifice, moreover, that modern science stands.

However, as Edmund Husserl, prophet of the crisis of science, pointed out, there is a need for a new logic to fill in the formal structures of traditional logic, to “let fullness flow back into these cores, which have been kept empty universal.”⁶ Just as it has become clear in the realm of scientific thought that determinism must be counterbalanced by alternate perspectives, traditional logic and the systems that incorporate it also need to be considered as being a part of a wider picture.

What did the renowned German philosopher have in mind? Needless to say, the method and objectives of Husserl’s system of phenomenology, as well as the insights and problems raised by it, are beyond the scope of this paper. Without attempting more than a glimpse at his deep and at times ambivalent system of thought, we would like to highlight a few passages regarding that area of investigation that Husserl termed “formal ontology,” through which he expanded the scope of logic to include not only forms of judgements but the complementary realm of objects, considered in their underlying structural makeup.

“Formal ontology is the theory of logic considered from the point of view of the object of any possible judgement, dislocated from any particular one; it deals with the most general categories of the object (objects, sets, numbers, facts, equality, identity, relation, and so on).”⁷

One can note in the categories of objects mentioned here an affinity with the realm of formal mathematics. Indeed, Husserl explicitly confirms mathematics as being the inspiring model upon which he based his ideas. It is said that mathematics was Aristotle’s source of inspiration regarding the rules for reasoning, which he crystallized into principles of logic; for Husserl mathematics provided insight regarding the forms of objects.

Note

4) *Prior Analytics*, 2ss.

5) E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, 150. Cf. also *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, tr. D. Carr, Northwestern University Press, Evanston 1970.

6) For a competent exposition of the topic, cf. B. Smith, *Logic and Formal Ontology*, in J.N. Mohanty and W. McKenna, eds., *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, University Press of America, Lanham 1989, pp. 29–67. For an analysis of formal ontology in connection with the object of science, cf. P. Komesaroff, *Objectivity, Science and Society*, Routledge & Kegan Paul, London 1986, pp. 103–170.

7) Komesaroff, *op. cit.*, p. 115; cf. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, pp. 24–25.

The theory of sets and the theory of cardinal numbers relate to the empty universe, any object whatever or anything whatever, with a formal universality that, on principle, leaves out of consideration every material determination of objects.... It is natural to view this whole mathematics as an ontology (an a priori theory of objects), though a formal one, relating to the pure modes of anything—whatever. In so doing, one would also acquire the guiding idea for determining the separate provinces of this ontology—this mathematics of all objectivities as such—by a priori structural considerations.⁸

For Husserl then, formal ontology regarding the most general forms of objects and formal mathematics were closely interrelated, at times indistinguishable. In light of these considerations, it would certainly seem appropriate that mathematicians and/or mathematical logicians try to work out a formal elaboration of the general relational pattern described at the outset of this paper. The results of such an effort could then serve as a conceptual basis for other disciplines and a general foundation for clarity of thought and the development of new insights.

De Giorgi's Axiomatic System

Ennio De Giorgi, renowned Italian mathematician, winner of the coveted Wolf Award in 1996 for his work on differential equations and complex manifolds, would surely have subscribed to this view. De Giorgi was neither a philosopher nor a logician, but as a humanist, beyond his specific profession, he was keenly interested in transdisciplinary dialogue.

In De Giorgi's writings, we note his deep awareness of the fragmentation of knowledge that plagues learning today and the all-too-frequent incommunicability between specialized fields of intellectual inquiry, each with their own terminology and specific background knowledge. He sensed, moreover, the need to bring together mathematical formalists and Platonists in complementary collaboration, certain that new intellectual paths are often forged through a capacity or readiness to "dream," although, at the same time, innovative intuitions must be rendered clear and communicable through rigorous formulation.

On the one hand, throughout his professional life De Giorgi had come to appreciate the universal nature of the language and culture of mathematics, which permits ambiguity-free dialogue and sincere respect between scholars of distant nations and cultures. On the other, he was convinced of the importance of interdisciplinary communication on a vast scale, noting that in scholarly progress, "the most interesting ideas have often 'come from afar,' suggested by analogy, considering facts and theories from branches of knowledge that are very distant from one's own discipline...."⁹

Thus De Giorgi's project and vision was to create a basic axiomatic framework that

Note

8) Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, cit., pp. 77–78.

9) F. Bassani - A. Marino - C. Sbordone, eds., *Ennio De Giorgi. Anche la scienza ha bisogno di sognare*, Università di Pisa, Pisa 2001, p. 193 (our translation).

would help facilitate cross-disciplinary exposure and understanding by going back to pre-logical, pre-mathematical roots.

This attempt was to serve a twofold purpose: first, to formulate the general discourse on mathematics, logic, and informatics in a clear and comprehensible way, so that the significant intellectual insights gained in these fields might be “accessible to all those scholars of scientific and humanistic disciplines who are animated by what the ancients called philosophy, i.e., love of Wisdom.”¹⁰ Second, by nesting mathematical theories, and hopefully other scientific and non-scientific theories, into a broad underlying framework, it was hoped that it would be possible to evaluate and compare the basic ideas of the various disciplines in a clear, more objective way.

In a sense, De Giorgi’s project might be considered as fitting into a more vast contemporary movement of thought aimed at creating a scientific interlingua, or, as some have termed it, a scientific lingua franca.¹¹ De Giorgi’s scope, however, was more universal, and his method distinctive. It was not so much a question of creating a metalanguage for science but rather identifying a small number of the most general concepts underlying all human discourse, expressing these formally and axiomatically as, being a mathematician, he had been trained to do. We have no indication that De Giorgi was aware of Husserl’s proposal of phenomenology, but certainly his ideas would seem to fit in with Husserl’s call for a formal ontology.

De Giorgi worked on this pet project together with Marco Forti and Giacomo Lenzi at the Normal School of Pisa for several years before his untimely death in 1996. The initial results were published in several Preprints of the Normal School of Pisa and later continued by Forti and Lenzi.¹² The authors outlined what they saw as a simple, clear and “natural” axiomatic basis upon which to graft—to begin with—the various branches of mathematics, logic, and informatics, then subsequently “some fundamental ideas of other scientific and humanistic disciplines, opening new vistas onto thought concerning the relations between various fields of study.”¹³

It is interesting to note that the pivotal, undefined concepts in De Giorgi’s axiomatic system are “quality” and “relation,” identified as fundamental underlying elements of any sector of knowledge. These “ur-elements” are expressed in a simple symbolic language reminiscent of formal logic or mathematics, but not reducible to these. In fact, inversely, it is after the introduction of the basic axiomatic structure that fundamental mathematical and logical concepts are subsequently defined by the author in terms of quality and relation.

Note

10) E. De Giorgi - M. Forti - G. Lenzi, *Verso i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica*, Scuola Normale Superiore di Pisa, *Preprints di Matematica* 26 (1996): 1–19 (hereafter *Verso i sistemi assiomatici*) (our translation).

11) Cf., for example, U. Eco, *The Search for the Perfect Language*; Blackwell 1994.

12) Cf. E. De Giorgi - M. Forti - G. Lenzi, *op. cit.*

Cf. also E. De Giorgi - M. Forti - G. Lenzi, *Verità e giudizi in una nuova prospettiva assiomatica*, Scuola Normale Superiore di Pisa, *Preprints di Matematica* 32 (1996); M. Forti, G. Lenzi, *A General Axiomatic Framework for the Foundations of Mathematics, Logic and Computer Science*, in *Rend. Mat. Acc. Naz. Sc. d. XL* (1997): 1–32.

13) E. De Giorgi - M. Forti - G. Lenzi, *Verso i sistemi assiomatici*, *cit.*, p. 2.

Perhaps, in summing up De Giorgi's program, we can point out that while quality and relation remain primitive notions, through descriptive axioms they are characterized as being mutually dependent. In fact, the axiom describing "quality" makes reference to a specific binary relation that joins a quality to the entity possessing that quality. On the other hand, the axiom describing a general binary relation (relb) begins by noting that any binary relation has first of all the quality of being a relation (Q relb). Thus the terms "quality" and "binary relation" are mutually referential, whereas the term "entity" remains the undefined substrate of the entire discourse.

Beyond De Giorgi

Like Leibniz, Frege, and others before him, De Giorgi had seen the need for a sort of universal language and directed his mathematical talents toward a project bent on realizing this dream in a unique way.

There have already been two promising initial efforts to incorporate this axiomatic language or framework, in the sense of De Giorgi's vision, in specific areas of research. In the field of biology, various articles of Lodovico Galleni, colleague of De Giorgi at Pisa, translate key concepts of the life sciences into the proposed axiomatic language.¹⁴ In the field of logic and formal ontology, we have the recently published article of Lidia Obojska.¹⁵ The latter is the fruit of the collaborative research of a group of mathematicians of various specializations aiming to express in unambiguous, formal language the pattern of dynamic oneness perceived in the ontological foundation of the charism of unity of Chiara Lubich.¹⁶

In Obojska, the ur-concept of binary relation, as singled out and described axiomatically by De Giorgi, becomes the point of departure for a regressive inquiry in the direction of a more primordial, elementary category of relationality. Because

Note

14) Cf. L. Galleni, M. Forti, *An Axiomatization of Biological Concepts within the Foundational Theory of Ennio De Giorgi*, in *Rivista di Biologia/Biology Forum* 92 (1999): 78–104; L. Galleni, *Foundations of Biology and the Search for an Axiomatic Language*, in *Aquinas*, XLIII (2000): 369–379. Thanks to a common framework of understanding, we were able to interact with the author regarding some key points of his articles. Particularly significant was his following reply: "I was pleased to see that although you are not a biologist, you have perfectly centred the heart of the problem.... This shows that our aim in using De Giorgi's language has been achieved: those who are not experts in a discipline but know this language can enter into the problems and discuss them.... De Giorgi's framework is also very useful in that with it we do not presume to completely comprehend a given reality, but to describe it in a manner in which the description can be discussed and compared with others." (our translation).

15) L. Obojska, *Primary Relations in a New Foundational Axiomatic Framework*, in *Journal of Philosophical Logic* 36 (2007): 641–657 (hereafter *op. cit.*). See also L. Obojska, *Primary Relations and a Non-Standard Form of Identity*, in P. Valore ed., *Topics on General and Formal Ontology*, Polimetrica Publisher.

16) Cf. the parallel efforts of the interdisciplinary group coordinated by the Philosophical Institute of Thomistic Studies of Modena to express Aquinas's concept of analogy in the language of formal logic in *Analogia e autoreferenza*, ed. G. Basti e C. A. Testi, Marietti, Genoa 2004, particularly the chapter by C. Testi, *Analogia, logica formale e paradossi*.

the categories presented by De Giorgi proved inadequate for describing the pattern of interrelatedness presented at the start of our essay, Obojska introduced the concept of "primary relation" and, more importantly, a specific form of primary relation that she defines as "tr relation."

In reality, entities termed unary relations are not a novelty on the mathematics scene.¹⁷ In Obojska's case, however, the concept of primary relation (corresponding to the mathematical concept of unary relation)¹⁸ is more universal, flowing naturally from De Giorgi's scheme, which is pre-mathematical in nature. Thus it is an invitation to reflect on the inherent meaning of unary relation, while at the same time opening toward more general, non-mathematical fields of relevance.

In De Giorgi's formal system, for any given relation (binary, ternary, or quaternary) there is a corresponding fundamental relation, which describes the way in which the given relation is joined to the entities related. He notes, for example, that for a binary relation, in considering the system of "binary relation plus 2 entities related," we have a system of three entities, and therefore the corresponding fundamental relation is ternary. Similarly, the fundamental relation that joins a ternary relation to the three entities related is quaternary, and so forth. Generalizing, the fundamental relation is always of one order higher than the relation considered.

In continuity with De Giorgi's scheme, Obojska describes a primary relation by means of a fundamental relation that is binary. Intuitively speaking, based on De Giorgi's description of binary relation, an external observer would be able to note a system with three entities (two being joined, plus a binary relation joining them). Analogously, according to Obojska's description of primary relation, an observer looking from above or outside would note a system with only two entities, the primary relation being itself one of the related objects. This is a rather unrefined, intuitive portrayal of what Obojska defines formally and elegantly in a single line, grafting it onto the terminology introduced by De Giorgi.

Of course, the general concept of primary relation cannot be intuitively understood immediately; we are not used to reasoning in these terms. Perhaps it would be helpful to give some illustrative examples: the relation of a part to a whole is aptly expressed in terms of primary relation, for the part is in the whole, and not conceivable without it. Thus the part itself, with respect to the whole, represents a primary relation. In fact, the two terms are coessential (mutually dependent), and it is a misconception to consider them as existing separately and distinctly at the same time. Similarly, a subset can be defined as a primary relation with respect to the set that contains it, and a topological boundary as a primary relation with respect to that which is bounded. In less mathematical terms, we suggest as primary relations the relation of a living creature to the environment in which it lives, that of a cell to an organism, etc.

Note

17) In the field of algebra, H. Rasiowa considers properties, and consequently subsets, in terms of unary relations. However the author does not develop the concept of unary relations beyond this. (H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej* (*Introduction to modern mathematics*), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warsaw 1968.

18) One could note in the terminology an unintentional but fortuitous parallel with Aristotle's "primary substance."

As an immediate result of what has been said and of the De Giorgian axioms defining quality and the classical identity relation, both of these concepts can now be described in terms of primary relations. Moreover, if quality is a form of relation, the axiomatic framework of De Giorgi could, in effect, be reduced to a single primitive notion, that of relation.

Continuing on from here and using the newly defined notion of primary relation, Obojska goes one critical step further. Building on the general definition outlined above, she introduces a new kind of primary relation called "tr relation" (or "type-tr primary relation"), suitable for describing the pattern of interrelatedness evidenced at the start of this essay, which seems to defy the two cornerstones of classical Aristotelian logic: the principles of non-contradiction and the excluded middle. The technical apparatus, while simple in its formal representation, is beyond the scope of this paper.¹⁹

For the courageous reader, we can offer the following non-formal description: a tr relation is a relation whose corresponding fundamental relation is binary (thus, a tr relation is a form of primary relation) and bijective (one-to-one), for which the entities related by the fundamental binary relation are not the same object (tr is not the identity relation). It becomes evident that a tr relation cannot be time or space dependent.

It can be shown that a single given tr relation cannot be conceived without another corresponding non-identical tr relation. It is as if a tr relation, in its outpouring, generates a mirror image of itself. To distinguish between the two, Obojska uses the symbols tr_1 and tr_2 . To describe tr_1 and tr_2 formally, we need to introduce concepts such as unary operations and mereological parts, which are again beyond the scope of this presentation. An interested reader can consult the scientific article cited previously.²⁰ Intuitively speaking, tr_1 is "in" tr_2 , and tr_2 is "in" tr_1 ; they are distinct relations, yet there is nothing that can differentiate them. They are coessential and non-coexistent.

But, as the saying goes, where there are two, there are three. The formal determination of tr_3 , through a description of its corresponding fundamental relation, is found to be intrinsically related to both tr_1 and tr_2 , in a sense that is reminiscent of the mathematical relation "between." There is a difference, however, in that the relation "between," in its primitive logical sense, is a ternary relation joining three fixed objects, whereas tr_1 , tr_2 , and tr_3 are all dynamic tr relations. Intuitively, tr_3 is the dynamic component uniting and differentiating tr_1 and tr_2 .

All three— tr_1 , tr_2 , and tr_3 —are coessential, intrinsically and dynamically interrelated to form a oneness, a single whole that cannot be decomposed. It is a oneness-threeness model that Obojska calls the dynamic identity triple (DIT), or non-standard identity.

Note

19) For a formal definition of tr relation, see L. Obojska, *op. cit.*, Axiom 4.5.

20) L. Obojska, *op. cit.* The system of mereology founded by the Polish logician Lesniewski, upon which Obojska relies for a logical foundation of the axioms defining tr_1 and tr_2 , and which is a crucial element in her elaboration, is based on a unique definition of part-whole relations. In addition, Husserl had worked out a detailed analysis of the relation of part to whole (Cf. E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. G. Piana, Net-Saggiatore, Milan 2005, V. 2).

Results, Limits, and Prospects

It would seem that Obojska, using the categories of De Giorgi and building on these, has successfully reached the goal of translating the pattern of interrelatedness indicated at the outset of this paper into terms of formal ontology. Beginning with an effort to describe this pattern of experience in ultimate substrates and relations, the author introduced new formal notions and terms—e.g., primary relation, tr relation, and dynamic identity triple—which are promising instruments for further research and analysis.

One might complain, so to say, that the medicine is worse than the malady. In our opinion, the main shortcoming of Obojska's work is the rather complex formulation of tr relations that involve notions of mereology, which is not immediately comprehensible. Thus a non-expert, without exposure to the object of experience she is attempting to describe, would find it difficult to grasp and use these results directly. On the other hand, the axiomatic framework is straightforward and coherent, and new ontological vistas are opened. Once an insight of the underlying pattern has been gained, the new concepts formulated can be useful vehicles of thought, offering insights in various fields.

To quote Husserl, "Logic relates not to what is given only in active evidence, but to abiding formations that have been primally instituted in active evidence...; it relates to them as objectivities which are henceforth at hand, with which...one can operate in thinking, and which...one can further shape categorically into more and more new formations."²¹

Perhaps a way to achieve greater clarity for Obojska's scheme lies, as in the quote at the start of our article, with a proposal of "logic, considered not alone, in an isolated way, but in connection with all the other spheres of knowledge..." Additionally, at this point, De Giorgi's suggestion that "there are probably many analogies that still need to be examined between the study of the fundamentals of mathematics and that of the fundamentals of metaphysics and of natural theology"²² seems to have special bearing.

I am convinced that a form of nonclassical logic flowing from De Giorgi's axiomatic language and the added results of Obojska, with its new relational terminology (if further developed), could provide fertile ground for in-depth research in various fields and interdisciplinary exchange and communication.

JUDITH POVILUS

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

Note

21) E. Husserl, *Ricerche logiche*, tr. G. Piana (Milan: Net-Saggiatore, 2005), 185.

22) F. Bassani, A. Marino, C. Sbordone, eds., *op. cit.*, p. 179. He continues, "The reflection on these analogies could help in the elaboration of a metaphysics and of a theology which are mindful of the weaknesses of human reason but which do not forget their power and greatness, and we know that paradoxes can be overcome best by means of positive theories." De Giorgi was well aware then, as he says elsewhere, that "alongside the category of science characterized by very standardized forms of reason...there is the category of wisdom which is harder to grasp and define," of which mathematics is a branch, as are the other sciences (*Ibid.*, 130).

IL LUOGO DI SOPHIA

RIFLESSIONI URBANISTICHE
SULL'INTEGRAZIONE
TRA CITTÀ E UNIVERSITÀ



The arrival of Sophia Institute in Loppiano, near Florence, is a significant challenge. Loppiano is neither town nor country, but a “splash of green hills” within a wider urbanized territory. It is neither an unchanging village nor community of travellers; rather it is a melting-pot of people who share values, daily practices, hopes.

It contains places that can be recognized as offering rich educational opportunities, not only in the sense of spaces where learning can take place but as spaces that themselves teach. Here it is possible to experience the pattern of a University that is open, integrated with the outside world, drawing inspiration from many centres, available for use by everyone, a university integrated with the landscape where it is situated and at the same time able to pursue to other courses of action and forms of involvement.

Consequently, this article looks at three main issues. First, the contextual nature of knowledge: knowledge is never abstract and disincarnate but it is always located in a setting. It is developed where people meet in a shared space and engage in shared activities. Second, knowledge needs buildings that enable it to develop, buildings that are themselves at the origin of transformations within the educational context. Finally, if the educational content changes, there must be a change in the spaces that house it.

di
CARLO FUMAGALLI
ed
ELENA GRANATA

“Le scuole - scriveva negli anni Sessanta Louis Kahn, geniale maestro dell'architettura americana - sono cominciate con un uomo sotto a un albero, che non sapeva di essere un maestro, e che esponeva ciò che aveva compreso ad alcuni altri, che non sapevano di essere degli studenti. Gli studenti riflettevano sugli scambi di idee che avvenivano tra loro e pensavano che era bello trovarsi alla presenza di quell'uomo. Si auguravano che anche i loro figli ascoltassero un uomo simile. Presto si eressero gli spazi necessari e apparvero le prime scuole. La fondazione delle scuole era inevitabile, perché esse fanno parte dei desideri dell'uomo”¹. Questa suggestiva parabola di Kahn scolpisce con rara efficacia il tratto originario di ogni scuola, il suo essere intrinsecamente legato ad un bisogno della persona di relazione; un bisogno che si traduce poi in ordine sociale, in istituzione, ed, infine, anche, in forma architettonica. Ed è proprio sulla natura relazionale e contestuale del sapere, sul suo legame con il luogo e con la comunità ospitante che vorremmo soffermarci in queste note.

La natura contestuale del sapere

Il sapere non è mai una realtà astratta e disincarnata, nasce sempre in un contesto; associarlo a luoghi specifici aiuta a comprendere da quali dispositivi concreti e materiali esso nasca: scuole, biblioteche, territori, imprese, artigiani, chiese, comunità intellettuali, reti di relazioni personali, tradizioni. Non è mai sradicato, si potrebbe dire che è *contessuto*² con un luogo, è frutto del modo in cui comunità locali agiscono e, anche quando plurali e frammentate, si esprimono. All'inizio ci sono persone in relazione tra loro, un gruppo che si interroga, studia, dialoga. Con il tempo, vengono organizzati spazi in cui il sapere si produce, si deposita, si trasforma; spazi che a loro volta sono continuamente rimodellati sulla base delle necessità di coloro che li abitano, entro un processo circolare di mutua influenza. Proprio i “luoghi del sapere” sono al centro di un'imponente progetto di ricerca curato dall'ellenista francese Christian Jacob³ e recentemente pubblicato in Francia che esplora con chiavi assolutamente originali la *natura contestuale del sapere*, cercando di tenere insieme una storia dei saperi, un'ermeneutica dei loro contenuti, con una narrazione ed una descrizione di contesti storici specifici. La ricerca, infatti, intreccia saperi, luoghi e comunità, attraverso brevi e numerosi studi di

Note

1) L. Kahn, “Form and Design”, *The Voice of America*, 1960.

2) Warner Sirtori ben ricorda nel suo *Contesto e strategia*, Libreria, Clup, Milano, 2006, come la parola contesto abbia origine dal latino *contextu(m)*: in senso letterale, contessuto, riferito all'orditura dei tessuti, indica in senso traslato l'ambiente circostante; non si allude naturalmente solo a condizioni spaziali ma alla pluralità dei referenti sociali, culturali, economici e politici che influenzano un determinato ambiente.

3) C. Jacob, (sous la direction de) *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Albin Michel, 2007. La ricerca promossa da “Les mondes lettrés” ha riunito studiosi di tutte le discipline; gli estensori della ricerca appartengono a 23 istituti di ricerca internazionali. La ricerca si configura come una storia comparata delle pratiche intellettuali (dalle tavolette mesopotamiche ad Internet) e si interroga su come nascano, si pratichino, si trasmettano i saperi.

caso, dalla Cina alla Grecia, dalla India all'Africa, dalle scienze agli studi umanistici, dai monasteri alle biblioteche, ai giardini, alle città universitarie, per esplorare la diversità delle forme del sapere culturalmente determinate e storicamente situate. Un viaggio attento ai luoghi ed ai corpi, ai segni, ai gesti, ai riti e ai miti, ai modi di dire e di fare, agli aspetti più concreti del procedere intellettuale, così come alle norme che li regolano e li governano.

Ne emerge con singolare evidenza come il sapere si generi là dove le persone condividono ambiti e attività, entro una relazione determinata. Non è mai opera di un individuo isolato, anche quando questi *lavori in solitudine*⁴, spesso alla sua produzione contribuiscono molti attori che non vengono riconosciuti nel loro ruolo collaterale ma imprescindibile: tecnici, copisti, bibliotecari, ma anche personale amministrativo, industriali, finanziatori. Sono rare (se esistono) le grandi personalità isolate dal loro contesto, uno scienziato, un filosofo, uno scrittore, sono sempre incardinati in un ambito professionale o accademico; se anche lavorano in solitudine, hanno legami di affiliazione con una tradizione culturale, sono collocati entro reti di saperi. Questo tratto è tipico dell'epoca contemporanea ma avveniva anche nell'antichità, quando i filosofi formavano comunità in cui i discepoli vivevano a stretto contatto di un maestro, o in epoca medievale, ma non solo, quando le arti pratiche si apprendevano direttamente a bottega.

Questa prospettiva di ricerca ci pare particolarmente fertile.

Infatti, assumere una lettura del sapere entro contesti specifici porta ad una maggiore attenzione alle pratiche⁵, ai riti, alle retoriche dell'ingresso entro comunità di sapere, alle reti che nascono e si consolidano. Se il sapere è una grande impresa condivisa, un oggetto simbolico che lega i membri di una comunità, li organizza, li differenzia dagli altri e diventa segno di riconoscimento, è utile capire in quali forme un individuo si leghi ad un gruppo, i meccanismi che producono appartenenza ed esclusione.

Una lettura contestuale richiede di osservare i modi plurali e vari in cui si costituiscono "comunità di sapienti" strutturate: l'insieme dei valori, delle scelte, delle pratiche e dei modi di essere più o meno consapevoli che determinano le regole e le appartenenze, le alleanze e le distanze, così come la nascita di specifici statuti professionali o istituzionali.

Note

4) A questo proposito ci sembra utile richiamare la prospettiva di ricerca aperta ormai da molti anni da Pasquale Foresi, il cui pensiero è ospitato nelle pagine che ci precedono, ed il suo richiamo alla natura collettiva della conoscenza. "La conoscenza nasce sempre nel colloquio. Ogni conoscenza è un parlare con gli altri rivolgendomi a me stesso. O più precisamente è un colloquio con me stesso nel quale sono presenti intrinsecamente e profondamente gli altri. Saranno presenti forse in maniera confusa, imperfetta, ma ci sono. Io non conosco mai solipsisticamente anche quando conosco 'da solo'", P. Foresi, *Allargare gli orizzonti*, in *Città Nuova*, 11 (2008) 58-59.

5) Nell'accezione del gesuita francese Michel de Certeau (*L'invention du quotidien*, Vol. 1, Arts de Faire, Union générale d'éditions, 1974; ed.it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001), intesa come volontà di rileggere le grandi trame della storia, attraverso le pratiche e tattiche della vita quotidiana, attraverso i rituali del saper fare e di una sociologia dei processi collettivi che metta in evidenza le negoziazioni che stanno alla base di ogni lavoro in comune.

Un'attenzione ai dispositivi contestuali - ed è questo l'aspetto su cui vorremmo soffermarci più a lungo - porta a considerare il sapere come l'esito e insieme il principio costitutivo di configurazioni spaziali, di architetture, più in generale di una geografia che integra dimensione fisica, economica, linguistica o religiosa.

I saperi "fanno luogo" attraverso le istituzioni che li radicano e determinano sfere di influenza, aree di attrazione e di diffusione; si materializzano in un dispositivo architettonico o mobile, in una collezione di libri o di oggetti, in una istituzione chiamata alla loro produzione, al loro archivio, alla loro diffusione pubblica⁶. Mettere in evidenza il *luogo* significa interrogarsi sulle modalità di *iscrizione spaziale* dei saperi: spazi di interazione e di prestazione costruiti per gli attori che si riuniscono, nel tempo di un evento unico o ciclico; luoghi materiali e costruiti, che esprimono una certa idea di trasmissione del sapere. Infine, significa osservare i vettori concreti, viventi o materiali attraverso cui i saperi circolano che sono i testi, ma anche i manufatti, i discorsi, le lingue, le persone umane: una geografia di straordinario interesse che si organizza in strade e reti, in centri e in periferie.

Autonomia vs integrazione.

La tensione costitutiva di ogni istituzione scolastica

I saperi "fanno luogo" in un duplice significato: hanno bisogno di edifici che ne accolgano la generazione e sono essi stessi all'origine di trasformazioni nei contesti ospitanti. Nel campo delle pratiche educative, non appena l'educazione ha cominciato ad essere un'istituzione si sono costruiti gli edifici destinati a contenerla e allo stesso tempo isolarla dai contatti con l'ambiente esterno; nello stesso tempo alla necessità di definire spazi chiusi e protetti si sono presto affiancate istanze di apertura, di intersezione e integrazione con il mondo circostante, con la città.

Questa tensione tra autonomia e integrazione attraversa tutta la storia degli insediamenti didattici. Le scuole medievali di livello superiore, o gli studi, di cui le attuali università sono diretta filiazione, sono nate come ricerca condivisa che lega i membri di una comunità, li organizza, li differenzia dagli altri e diventa segno di riconoscimento. Nei primi tempi l'insegnamento rispecchiava questa dimensione quasi privata, interpersonale e l'insegnamento veniva impartito presso il domicilio dei maestri (rispecchiando anche un forte legame con i nascenti carismi, come nel caso dello Studium Franciscano, Domenicano⁷). Poi via via ha assunto un rilievo più pubblico: dapprima i centri di studio trovavano posto nei monasteri o nelle cattedrali sotto l'influenza dell'autorità del vescovo e degli abati; successivamente, fra dodicesimo e tredicesimo secolo, le scuole episcopali e monastiche si sono svincolate dal potere locale e dal rigido orientamento verso la funzione clericale e,

Note

6) Per una più ampia trattazione del tema ci permettiamo di rinviare a E. Granata, *I luoghi del sapere. Forme condivise di generazione della conoscenza*, in *Territorio*, n. 43, 2008, pp. 57-65.

7) Come ci è stato suggerito da Luigino Bruni.

concentrandosi nelle grandi città, hanno assunto un rilievo civile.

Il processo di istituzionalizzazione della relazione didattica⁸, dunque, coincideva anche con un processo di radicamento sempre più spiccato nel contesto urbano. Il patto di reciprocità che legava docente a discente e docenti e discenti tra loro, fondativi della scuola stessa, progressivamente si è ampliato arrivando a coincidere con il patto tra l'università e l'intera città. Non è forse inutile ricordare la doppia originaria natura dell'università, testimoniata dalla doppia denominazione: *studium* generale, ossia un luogo di studio aperto a tutti, e simbolicamente aperto all'ascolto di tutta la città, e *universitas studiorum*, ovvero corporazione che gestisce gli istituti di insegnamento e corporazione di maestri e scolari⁹.

L'evoluzione stessa delle strutture scolastiche racconta un intreccio sempre più stretto con le forme urbane. Così luoghi del sapere sono stati: durante l'alto Medioevo i monasteri, nel tardo Medioevo le prime scuole, nel periodo rinascimentale le Accademie, tra Riforma e Controriforma le scuole teologiche, sotto l'Assolutismo i primi grandi complessi universitari. Nel periodo dominato dal capitalismo e dalla burocrazia di Stato, è fiorita una grande varietà di complessi scolastici dotati di configurazioni diverse; infine, dalla fine dell'Ottocento a oggi, man mano che il principio della specializzazione si è andato affermando, si sono moltiplicati gli insegnamenti specializzati e, di conseguenza, le tipologie degli edifici scolastici¹⁰. Ognuno di questi dispositivi spaziali era radicato entro reti sociali e contesti specifici ed ha avuto influenze profonde sull'evoluzione del tessuto urbano; talvolta, si potrebbe dire, è stato matrice generativa della stessa forma urbana. Così a Bologna, come a Padova, a Parigi come a Lovanio o ad Heidelberg è ancora oggi difficile separare gli sviluppi della struttura urbana da quelli delle loro università¹¹.

I modelli insediativi del campus e del centro universitario

Questa relazione costitutiva tra città e università ha conosciuto interpretazioni molto diverse nel corso dell'evoluzione storica, attingendo a utopie e immaginari urbani diversi, a culture dello spazio urbano di volta in volta differenti. Tuttavia, con un buon grado di approssimazione possiamo dire che si sono fondamentalmente

Note

8) Dapprima organizzata mediante la *societas* fra docente e discente, fondata su un contratto con il quale il discente si impegnavano a corrispondere un compenso al docente, in cambio delle lezioni che gli impartiva; successivamente attraverso le *Nationes*, gruppi di studenti provenienti dalle diverse regioni d'Europa, poi con il passare del tempo nella *Universitas Scholarium*, che lega attraverso una sorta di patto federativo i vari gruppi di discenti.

9) La ricostruzione dell'origine dell'Università costituisce materiale di un più ampio lavoro di ricerca sul tema "Università e città", realizzato nei mesi scorsi per l'Istituto Universitario Sophia da Fernando Lugli ed Elena Granata, con Carlo Fumagalli, Iole Parisi ed Elena di Taranto. La ricerca ha avuto come primo esito l'organizzazione di un Seminario Internazionale, *Urbino: università in forma di città. Seminario di approfondimento sul tema università e città, studio e vita*, 25-27 aprile 2008, Urbino.

10) G. De Carlo, *Perché/come costruire edifici scolastici*, in *Gli spiriti dell'architettura*, Editori Riuniti, 1992, p. 205.

11) F. Choay, *Espacements. Figure di spazi urbani nel tempo*, Skira, Milano 2004.

stagliate due figure idealtipiche di insediamenti universitari, che corrispondono anche ad altrettanti modelli organizzativi: il centro universitario e il campus¹².

Il *centro universitario*, inteso come un complesso articolato di luoghi di studio innestato in un corpo urbano preesistente, ha avuto certamente uno sviluppo più consistente in Europa continentale e, in Italia, in particolare. Esso separa le attività accademiche da quelle ricettive e ricreative e tende ad affidare e demandare la maggior parte delle attività non didattiche al contesto urbano in cui è localizzato. Le gradazioni dell'integrazione tra sedi universitarie e tessuto urbano sono pressoché infinite, ma scontando un buon grado di semplificazione possiamo provare a descriverle secondo tre modalità.

Una prima modalità è quella della *dispersione all'interno di un centro storico* complesso ed articolato di diverse sedi universitarie, prevalentemente realizzate entro edifici storici, pubblici e privati preesistenti¹³. Si pensi, ad esempio, a Pavia, dove il centro storico è un spazio poroso entro il quale in maniera pulviscolare si giustappongono con intensità serrata sedi universitarie, residenze, funzioni commerciali, servizi, solo in parte orientate al soddisfacimento della vita universitaria. L'intreccio di corti, aule, percorsi rende molte sedi universitarie delle "vere e proprie cittadelle ramificate ed incastonate nel cuore della città"¹⁴, quasi che il sapere venisse impresso nei luoghi stessi.

Una seconda modalità è quello della *città universitaria*. L'università è innestata nel centro urbano e tende sempre più a coincidere con esso. Nel contesto italiano, questa intensa attività di riuso entro centri storici, di inserimento in vecchie strutture di nuove funzioni legate all'università, di attribuzione di nuovi significati a preesistenti strutture edilizie accomuna stagioni molto lontane nel tempo. Connota le antiche sedi, pensiamo a Bologna o Padova dove la città è coevoluta con una forte integrazione con la propria università; è un tratto ricorrente nell'immediato dopoguerra con la nascita di nuove sedi entro centri storici dalla spiccata vocazione universitaria, come a Perugia e Urbino; torna come dominante nelle nuove sedi degli anni Ottanta quando si è optato per la localizzazione di nuove strutture universitarie entro contesti storici degradati, come nei casi di Genova e di Brescia¹⁵.

Una terza modalità è quello della *cittadella universitaria* che può essere intesa come la traduzione italiana del modello del campus anglosassone. Essa prevede

Note

12) Per una ricostruzione precisa di questo duplice modello si rinvia agli studi di Giancarlo De Carlo ed in particolare al saggio *Università e territorio*, in *Gli spiriti dell'architettura*, Editori Riuniti, 1992.

13) Palazzi nobiliari e pubblici, ospedali e case di carità, conventi e monasteri, caserme e industrie.

14) A. Ferlenga, *L'architettura della città universitaria*, in *Spazio Ricerca*, 8 (2007) 13.

15) La scelta localizzativa è compiuta con il fine di innescare e favorire processi di valorizzazione del patrimonio urbano spesso degradato da abbandono e incuria. Per una più ampia trattazione del tema si rinvia a E. Granata, C. Novak, *Valori urbani e civiche contese. Residenti, immigrati, studenti nei centri storici italiani*, in E. Tanzi, (a cura di) *Luoghi d'integrazione e convivenza*, Bocconi Egea, Milano 2008.

la concentrazione entro un limitato settore urbano, unitario e coerente, talvolta anche recintato, delle principali funzioni legate alla vita universitaria, gli spazi dedicati allo studio, allo sport, alla residenza. Diviene oggetto di sperimentazione architettonica nel ventennio fascista, quando vengono progettate la Sapienza di Roma e Città Studi a Milano. Si tratta di organismi caratterizzati da un impianto urbanistico ed architettonico che sottolinea le intersezioni con la città, mediante elementi monumentali, assi prospettici, piazze e simmetrie.

Un diverso percorso segna la realizzazione di analoghe strutture in Gran Bretagna e in America, dove prevale l'idealtipo del campus. Il *campus* nella sua formula originaria nasce isolato sul territorio, vive senza utilizzare alcuna infrastruttura del circondario, se non pochi collegamenti viari, offre al suo interno ospitalità a tutte le attività dei suoi addetti, da quelle didattiche a quelle residenziali e di ricerca¹⁶. Il termine stesso ben evidenzia la relazione stretta tra una forma fisica ed un'idea di sapere. Il grande recinto americano rielabora in forme nuove alcuni temi ereditati dall'Europa come quelli della città ideale e della città di fondazione¹⁷: predilige organismi con disposizione aperta, incastonati entro un paesaggio verde che assume il ruolo di tessuto connettivo. I complessi universitari americani, che non rinviavano ad un ambiente urbano, né rurale, interpretano in forme nuove il sogno di comunità ideali in grado di rappresentare una nuova stagione democratica¹⁸. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un'idea pedagogica, ad una idea di sapere che cerca nella sintesi progettuale la sua coerenza.

Un cambio di prospettiva. Il ruolo educativo della città e del territorio

Se cambia il contenuto pedagogico debbono cambiare anche le forme spaziali. È questa consapevolezza, unita a una profonda insofferenza per modelli educativi e spaziali chiusi che anima la riflessione sui luoghi del sapere dell'architetto Giancarlo De Carlo¹⁹, alla metà del secolo scorso. *La piramide rovesciata*, uno dei suoi primi scritti sul sistema universitario ben esprime la critica ai modelli ereditati e la necessità di rovesciare la prospettiva²⁰. Scrive De Carlo: "non servono più i modelli

Note

16) Il termine *campus*, mutuato dalla lingua inglese e più precisamente dal mondo americano, sembra sia stato usato per la prima volta alla fine del XVII secolo a Princeton, per descrivere il terreno su cui sorgeva il piccolo college che poi sarebbe divenuto una delle più prestigiose università del mondo; cfr. M. Casciato, *Le comunità del sapere* in M. Casciato (a cura di), *Il campus universitario di Chieti*, Electa, Milano 1997, pp. 14-29.

17) A. Ferlenga, *L'architettura della città universitaria*, in *Spazio Ricerca*, n. 8, maggio, 2007.

18) M. Casciato, *op.cit.*

19) Giancarlo De Carlo (1919-2005) architetto italiano, urbanista, scrittore, internazionalmente riconosciuto, deve parte della propria notorietà al continuativo e appassionato lavoro sulla città di Urbino.

20) G. De Carlo, *La piramide rovesciata*, Bari 1968. Sullo stesso tema, dello stesso autore si vedano anche *Questioni di architettura e urbanistica*, Urbino 1964; Urbino. *La storia di una città e il piano della sua evoluzione urbanistica*, Padova 1966; *Gli spiriti dell'architettura. Antologia degli scritti*, a cura di L. Sichirollo, Roma 1992; *Le ragioni dell'architettura*, Electa, 2005.

di Humboldt, di Fichte, di Croce, di Gentile, e neppure quelli di Neil o della Montessori o di Rudolph Steiner: il mondo negli ultimi anni è profondamente cambiato", i tempi richiedono un cambio radicale di paradigma, "allora forse i modelli potrebbero tornare ad essere la scuola peripatetica e la scuola coranica e ne guadagnerebbero l'ambiente e la qualità dello spazio fisico, perché luoghi dell'insegnamento sarebbero i parchi e gli angoli di strada"²¹.

La riflessione di De Carlo parte da una critica sia al modello del campus che a quella del centro universitario; entrambi i modelli, infatti, pur nelle loro profonde differenze, escludono che la città (e il territorio nel suo complesso) possa svolgere un ruolo didattico e, così facendo, escludono dal processo di apprendimento riconosciuto, quella parte di vita che gli studenti svolgono al di fuori della sfera istituzionale, ciò che non riguarda propriamente l'insegnamento "dalla cattedra".

Egli non si limita ad osservare le modalità in cui storicamente ha preso forma la relazione tra città e università, ma prova ad esplorare il tema, sia concettualmente che progettualmente, provando ad immaginare un *terzo modello* che, a differenza dei due precedenti, esprima una maggiore integrazione con il territorio e con altre realtà ivi operanti. Immagina l'università come "un organismo orientato in modo da colmare l'attuale scissione tra educazione ed esperienza"²², permeabile e collegato al suo esterno, diffuso nel tempo e nello spazio, policentrico, pubblico, ossia disponibile all'uso collettivo, aperto al territorio circostante.

"Non deve essere un'isola, ma una parte del contesto fisico e - al limite - il contesto fisico stesso considerato nel suo insieme e concepito, nel suo insieme, in funzione delle esigenze educative; non deve essere un dispositivo concluso, ma una struttura diramata nel tessuto delle attività sociali, capace di articolarsi alle sue continue variazioni; [...] una configurazione instabile continuamente ricreata dalla partecipazione diretta della collettività che la usa, introducendovi il disordine delle sue imprevedibili espressioni"²³. Non è dunque sufficiente immaginare forme di integrazione e di scambio tra università e città, ma bisogna provare a configurare *piattaforme educative comuni* nelle quali l'università, come dispositivo aperto e instabile, e la città, come dotazione di risorse civili e culturali, instaurino fertili relazioni di reciprocità e di mutuo scambio. Questa condizione non sarà certo possibile ovunque. Esiste infatti - afferma De Carlo - una "vocazione naturale" di taluni luoghi ad ospitare una sede universitaria, una vocazione che si nutre di "valori artistici, ambientali e naturali"²⁴, e aggiungiamo noi civili e spirituali, capaci di costruire un clima adatto alla crescita umana e culturale delle persone.

Ad Urbino De Carlo avrà modo di esplorare questa via in forma non compiuta, attraverso la progettazione delle sedi universitarie e dei collegi per studenti; lo spessore storico, culturale e sociale di Urbino sarà il suo più grande stimolo per progettare uno spazio pubblico del sapere "in cui la modernità, la razionalità, la

Note

21) G. De Carlo, *Altre note tra Argolide e Messenia*, in *Spazio e Società*, n. 83, 1998, p. 7.

22) G. De Carlo, *op. cit.*, p. 241.

23) G. De Carlo, *op. cit.*, p. 210.

24) G. De Carlo, *Questioni di architettura e urbanistica*, Urbino, 1964 (riedito da Maggioli editore, 2007) p. 132.

condivisibilità degli spazi dell'agire e del vivere degli studenti e dei docenti si intrecciano al paesaggio, al dentro e al fuori, ai manufatti e alle colline del territorio urbinato²⁵.

La profonda sintonia tra il rettore dell'università di Urbino Carlo Bo²⁶ e l'architetto De Carlo, si fonderà sempre sulla condivisa consapevolezza che lo spazio fisico deve reagire e modificarsi sulla base delle innovazioni che si vogliono apportare alla didattica e la didattica, a sua volta, deve ripensarsi in relazione dinamica e fertile con l'ambiente circostante. De Carlo ricorderà a distanza di tempo, come l'università fosse povera e priva di mezzi, ma il rettore fosse ben deciso a cambiare la struttura degli insegnamenti; egli "era anche convinto che ogni cambiamento avrebbe dovuto trovare rappresentazione nella trasformazione dello spazio fisico. Sapeva, in altre parole, che se non si trasforma lo spazio fisico i cambiamenti introdotti nella didattica e nella ricerca non assumono evidenza e che questa evidenza è necessaria perché il cambiamento possa espandersi e aprire nuove prospettive"²⁷. L'esperienza di Urbino, quale metafora generativa, non indica soluzioni, né suggerisce ipotesi progettuali, ma sollecita interrogativi, domande che come aquiloni in cielo non smettano di richiamare la nostra attenzione. Si muovono ma non scendono mai a terra, per questo "ripongo grandi speranze nell'architettura - affermava De Carlo - proprio perché può produrre aquiloni. Anche se non riesce a produrre niente di concreto, può produrre delle idee che rimangono nel cielo e diventano dei punti di riferimento per le persone, per l'opinione pubblica. Le immagini possono stimolare l'immaginazione della gente, dando loro la possibilità di confrontare, criticare e discutere. Di dire la loro opinione, di farsi un'opinione e di alimentarla. È questo il compito dell'architettura"²⁸.

Il luogo di Sophia

Dobbiamo quindi orientarci verso un'architettura che si lascia mettere in discussione dal confronto con gli altri saperi, così da essere in grado di interpretare la metamorfosi del nostro tempo. "Abbiamo bisogno di luoghi dove abitare, ma questi non possono essere spazi chiusi che contraddicono il tempo del territorio in cui, ci piaccia o no, viviamo - scrive Massimo Cacciari - ma corpi elastici, 'deformabili', capaci di 'accogliersi' l'un l'altro, di penetrare gli uni negli altri, spugnosi, molluscari. Ognuno sarà polivalente non solo in quanto ingloba in sé diverse funzioni,

Note

25) A. Ranieri, *I luoghi del sapere. Idee e proposte per una politica della conoscenza*, Donzelli, Roma, 2006, pp. 83-84.

26) Carlo Bo, critico letterario di incomparabile cultura, sarà Rettore dell'università dal 1947 al 2001. Nel Discorso inaugurale dell'anno accademico del 1947 il rettore Carlo Bo commentava che "la vita moderna porta a correzioni e a mutamenti anche nel campo degli studi, bisogna saper cogliere il momento opportuno per queste innovazioni".

27) F. Buncuga, *Conversazioni con Giancarlo De Carlo*, Elèuthera, 2000, p. 128.

28) Giancarlo de Carlo, trascrizione di estratto dal video intervista realizzato in occasione della mostra *Giancarlo De Carlo. Des lieux, des Hommes*, a cura di Jacqueline Stanic, dicembre 2003, Centre Pompidou, Parigi.

magari 'confinandolé di nuovo al suo interno, imprigionandole in sé, ma in quanto intimamente in relazione con l'altro da sé, in quanto capace di rifletterlo. Ogni parte, in un tale spazio, è come una monade che accoglie in sé l'intero, che tiene in sé la logica dell'intero: una individualità universale"²⁹.

Così pensiamo a Loppiano. Non è né città né campagna, è un sussulto di colline dove non è andato perso il trascolorare delle stagioni, inserito in un più ampio territorio, peraltro ormai, altamente urbanizzato, a meno di mezz'ora da Firenze. Non è villaggio stanziale né comunità di viaggiatori, è un crogiolo di persone che condividono valori, pratiche quotidiane, speranze. Dove qualcuno arriva per rimanere, qualcun altro riparte senza recidere mai il legame.

Nel corso degli anni è andata consolidandosi una sua specifica riconoscibilità come contesto territoriale e sociale quasi "naturalmente" predisposto ad accogliere un sapere che coniughi pensiero ed azione³⁰. È riconoscibile una ricca dotazione di luoghi già potenzialmente didattici, non solo perché adatti a trasformarsi in aule ma perché *luoghi che insegnano*³¹. Al contempo, Loppiano appare oggi intrinsecamente legata al proprio territorio, tanto da pensare che la sua crescita non possa più essere distinta dal futuro di Incisa e del Valdarno.

L'insediamento dell'Istituto universitario Sophia a Loppiano costituisce oggi una sfida di non poco conto, dove poter immaginare e sperimentare un *modello* di università permeabile e aperta, collegata con l'esterno, ispirata a principi policentrici, disponibile all'uso collettivo, coinvolta con il contesto circostante; un'università che impari a sintonizzarsi con il ritmo profondo del proprio territorio e nello stesso tempo impari a viaggiare liberamente sulle rotte di altri luoghi e di altre relazioni.

CARLO FUMAGALLI

Architetto

ELENA GRANATA

Ricercatrice di Urbanistica presso il Politecnico di Milano e presso l'Istituto Universitario Sophia.
elena.granata@polimi.it

Note

29) M. Cacciari, *La città*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2004.

30) Già il "Quadro conoscitivo" del Piano Regolatore Generale (1997) riconosce che vi "si svolge una intensa attività pedagogica, che integra didattica, studio, creatività, lavoro, ricreazione e accoglienza" e considera la presenza di Loppiano nella realtà comunale come "un elemento di originalità da valorizzare, in quanto capace di conferire nuova identità culturale, ma anche socio economica della zona".

31) Pensiamo in particolare ad alcune sperimentazioni nel campo dell'economia civile (il Polo industriale Lionello Bonfanti dell'Economia di Comunione, le cooperative sociali), di formazione familiare e civile, di educazione dei giovani e dei ragazzi.

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

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

Finito di stampare nel mese di novembre 2008



