

In 103 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea.

Ha affrontato le sfide della società complessa postmoderna nell'ottica della persona.

Con Prospettiva Donna ha messo a confronto voci femminili e maschili nell'ottica della reciprocità.

Ha approfondito i principali argomenti della cultura contemporanea, grazie a una rete internazionale di studiosi.

ABBONATIO RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2018

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento annuale € 35 - Estero \$ 60 - € 50

Per abbonarsi è sufficiente

effettuare un versamento su IBAN:

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Poste impresa

intestato a Centro Ricerche Personaliste

Via Nicola Palma 37 - 64100 Teramo

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-5549-4



9 788849 855494

€ 13,00

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

RUBETTINO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - DL. 353/2003 (conv. in Legge 27/02/2004 n. 46) - Art. 1, § 1, CNS/CBPA-SUD / CZ/42/2007 - Valida dal 19/04/2007

103

PROSPETTIVA

TRIMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

ANNO XXVI
GENNAIO-MARZO

2018

PERSONA

n. 103

- I cattolici e la politica:
dalla diaspora alla scomparsa
- Attualità del personalismo
in Mozambico
- Il sommo e il più umile:
il Vangelo



PROSPETTIVA DONNA

- Uomini e donne tra "genio" e talento

PROSPETTIVA CIVITAS

- La crisi della rappresentanza in Europa

PROSPETTIVA
ΛΟΓΟΣ

- La vertigine del perdono



ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA
Il buio sconfitto
pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

Percorrendo itinerari diversi, hanno attraversato, singolarmente e insieme, la notte dei sensi, dell'anima, della disunità, fino a sconfiggere il buio e vivere quell'"estasi" che non è sinonimo di ebbrezza, ma di esodo dall'io per ritrovarsi uniti nella luce del Cristo.

Tra "credere" e "cercare" non c'è un aut-aut, c'è piuttosto un et-et. La scienza non risponde, per principio, alle domande più importanti dell'uomo; la filosofia non "salva", e il "senso" è sempre religioso. Scritto a quattro mani dal filosofo Dario Antiseri e da Flavio Felice, nostro Direttore associato e docente ordinario di Dottrine economiche e politiche presso l'Istituto "Utriusque Iuris" della Pontificia Università Lateranense, il volume (edito da Rubbettino) ospita riflessioni filosofiche e socio-politiche sull'enciclica di Papa Francesco "Lumen fidei".

DARIO ANTISERI - FLAVIO FELICE
La vita alla luce della fede
pp. 144 - € 12,00

Il libro ha vinto il premio San Michele per la sezione di filosofia. La cerimonia di premiazione per i due autori si è svolta ad Anacapri il 27 settembre 2015.

A Dario Antiseri e, in una misura comprensibilmente maggiorata dalla frequentazione e dalla collaborazione, all'amico Flavio Felice vanno le congratulazioni di tutta la Redazione di Prospettiva Persona.



ALDEGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN (ed.)
A cuore aperto
pp. 238 - € 13,60

Il matrimonio: un rapporto che dura nel tempo e – anche grazie all'aumento dell'età media di vita – una realtà estremamente dinamica che attraversa diverse stagioni della vita. Anche per la grave crisi che vive oggi l'istituto del matrimonio, non è semplice avere questa visione positiva. Come la vita matrimoniale può arrivare alla piena maturità? Come è possibile crescere nell'amore? A quali modelli attingere?

Pagine nate dall'esperienza concreta dell'INTAMS (*International Academy for Marital Spirituality*, Bruxelles), in cui un gruppo di persone – religiosi e laici, esperti di diversi ambiti disciplinari – si confronta su tematiche teologiche, antropologiche e pastorali legate alla spiritualità del matrimonio. La curatrice, Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn, olandese, vive a Bruxelles. Dopo anni di studi in Scienze sociali e Teologia, dal 1987 ha fondato e dirige l'INTAMS – è autrice di numerosi articoli e pubblicazioni sulla spiritualità coniugale (cf. all'interno, p. 84).



MARIO TORCIVIA
Giovanni Battista Sidoti
Missionario e martire in Giappone
pp. 200 - € 18,00



FRANCESCO DEL PIZZO
Salvatore Talamo e la rinascita moderna della Dottrina Sociale della Chiesa
pp. 318 - € 18,00



MASSIMO NARO (A CURA DI)
Questione di coraggio?
Cataldo Naro
e la riforma della Chiesa
pp. 252 - € 16,00



CARMELO GIUSEPPE CONTICELLO
Il miracolo di Troina
Biografia di padre Luigi Orazio Ferlauto
fondatore dell'Oasi Maria SS.
pp. 304 - € 18,00



RUBBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
Viale Rosario Rubbettino, 8
Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
www.rubbettino.it
commerciale@rubbettino.it

Indice

Editoriale	Flavio Felice	Dalla diaspora alla scomparsa II <i>From the Diaspora to the Disappearance</i>
------------	---------------	---

Il fatto che le ultime elezioni abbiano registrato una sostanziale scomparsa dell'offerta politica di matrice culturale cattolica, credo non sia altro che il prevedibile esito di anni in cui gran parte degli intellettuali, delle gerarchie ecclesiali e dei movimenti hanno teorizzato la via della diaspora: "presenti ovunque per condizionare tutti i partiti". Questa formula si è tradotta in "irrilevanti ovunque" e, dal momento che la natura aborre il vuoto, l'irrelevanza si è trasformata in scomparsa.

The fact that the last elections have seen a substantial disappearance of the political supply of Catholic cultural matrix, I believe is nothing but the predictable outcome of years in which most intellectuals, hierarchies and movements have theorized the way of diaspora: "Present everywhere to influence all parties". This formula was translated into "irrelevant everywhere" and, since nature abhors the void, the irrelevance has turned into disappearance.

Le immagini di questo numero	Marco Vaccaro	Quattro grandi mostre italiane 13 <i>Four great Exhibits in Italy</i>
---------------------------------	---------------	--

Quattro grandi eventi espositivi si sono concentrati in pochi mesi: due fondamentali monografiche, dedicate alle superstar dell'arte: *Bernini* (Roma, Galleria Borghese) e *Caravaggio* (Milano, Palazzo Marino) e due racconti più articolati, il capitolo finale della "trilogia" sul *Cinquecento fiorentino* (Firenze, Palazzo Strozzi) e *L'Ultimo Caravaggio, Eredi e nuovi maestri* (Milano, Piazza Scala), una riflessione sua pittura a Genova nel primo trentennio del Seicento.

Four large exhibitions were focused over a few months: two foundational treatises, dedicated to the superstar of art Bernini (Rome, Borghese Gallery) and Caravaggio (Milan, Marino Palace) and two more articulated stories, the final chapter of the "trilogy" on Sixteenth century Florence (Florence, Strozzi Palace) and The Final Caravaggio, Heirs and New Masters (Milan, Scala Piazza), a reflection on his painting in Genoa from the first thirty years of the Seventeenth century.

Pensiero & Persona	Nunzio Bombaci	Attualità del personalismo in Mozambico 17 <i>The Actuality of Personalism in Mozambique</i>
-----------------------	----------------	---

Lo scorso novembre si è svolto nella *Universidade Pedagógica* della cittadina mozambicana di Maxixe un "Convegno Internazionale sul Personalismo" patrocinato, tra gli altri, dal Centro Ricerche Personaliste. Lo scrivente era uno dei tre relatori europei. Gli altri *oradores* provenivano da varie regioni del Mozambico, da alcuni paesi africani e dal Brasile. La *Conferência* ha preso in considerazione la *persona* in una prospettiva multi e interdisciplinare. Alcune relazioni hanno posto in luce le analogie tra le nozioni di persona e di *munthu*, per un autentico personalismo africano.

An International Conference on Personalism took place last November at the Universidade Pedagógica of Maxixe, a Mozambique town. Our Centro di Ricerche Personaliste was one of sponsoring bodies and I was among the three European speakers. The others oradores came from various regions of Mozambique, some African countries and Brazil. This Conferência took the person into consideration according to a multidisciplinary and interdisciplinary perspective. Some reports highlighted the similarities between the concepts of person and munthu to promote an authentic African personalism.

Cecilia Costa	I concetti di persona e di relazione (parte I) 23
	<i>“Person” and “relationship” concepts</i>

In questo momento storico, si rende necessario ridare valore al concetto di persona con la sua «sintesi tra unicità e storicità», ridiscutere le tematiche della libertà, della soggettività, della relazione, per «saper guardare di nuovo l'uomo», per restituire alla sociologia «la sua matrice umanistica» e per rimettere a tema il fatto che tutte le discipline il cui *oggetto* di studio è l'essere umano «sono collegate tra loro e rimandano l'una all'altra».

At this moment in history, it is necessary to recommit to the value of the concept of the person and his “synthesis between individuality and history”, renegotiating the themes of liberty, objectivity, relationship, by “knowing how to look at man again”, by returning to sociology “the humanistic matrix,” and to return to the topic the fact that all disciplines whose objects of study are the human being, are connected to one another and refer to one another.

Studi	Andrea Lombardinilo	Tra Romanticismo e crisi della modernità (parte I) 29
		<i>Between Romanticism and the crisis of modernity</i>

L'obiettivo dell'articolo è approfondire il rapporto tra la nascita del *medium* narrativo in Italia durante l'epoca romantica e la sua eredità letteraria ed estetica nella post-modernità, in ossequio alla necessità di analizzare la convergenza tra letteratura, opinione pubblica e memoria collettiva. In primo piano c'è la prospettiva di disegnare una socio-grafia del *medium* narrativo, ma più specificamente, l'articolo si sofferma sulle riflessioni teoriche sviluppate da Alessandro Manzoni, con particolare attenzione per il ruolo rivestito nella costruzione di una teoria sociale del *medium* letterario durante l'età romantica.

The purpose of this paper is to probe the relationship between the birth of the Italian narrative medium during the Romantic age and its literary and aesthetic legacy in post-modernity, in compliance with the need to further investigate the convergence between literature, public opinion and collective memory. To the fore, the perspective to draw a socio-graphy of narrative medium, but in particular the paper focuses on the research activities carried out by Alessandro Manzoni, with particular regard to the role played in the construction of a social theory of literary medium during the Romantic age.

Gabriël Maes	L'athéisme biblique de Simone Weil 34
	<i>Simone Weil's Biblical Atheism</i>

L'articolo traccia il percorso della filosofa ebrea francese dagli anni del giovanile ateismo militante a quelli della “svolta mistica”: il percorso ha la sua parabola decisiva tra il novembre del 1938 e il corso del 1943. La Weil giunse ad auspicare che i temi delle “aspirazioni cristiane” venissero tradotti « in termini ai quali un ateo possa aderire integralmente ». Aggiunse perfino che « anche un cristiano ha bisogno di una simile traduzione ».

The article tracks the course of the Franco-Judaic philosophy of the years of young military atheism to that of the “mystical turn”: This course had its decisive parabola between Nov 1938 and through to 1943. Weil came to hope that the themes of “Christian aspirations” be translated “in terms to which an atheist could fully adhere”. He even added that “a Christian also has need of a similar translation”.

Simone Stancampiano	Xavier Tilliette e la modernità filosofica 45
	<i>Xavier Tilliette and Philosophical Modernity</i>

Il gesuita e filosofo contemporaneo Xavier Tilliette giunge alla cosiddetta «Cristologia filosofica» attraverso una via “apologetica”. Il suo intento è quello di dimostrare che non c'è alcun contrasto tra la Cristianità e la Modernità, e che questa fosse solo un'antitesi sostenuta dalla vecchia Scolastica e dal nuovo tomismo agli inizi del XX secolo. Dunque: qual è il rapporto tra fede e ragione alla fine del XXI secolo? È possibile oggi un dialogo tra loro? A tali quesiti la «Cristologia filosofica» di Tilliette risponde affermativamente.

The Jesuit and contemporary philosopher Xavier Tilliette arrives to the so-called «philosophical Christology» by an “apologetic” via. He wants to demonstrate that there was no contrast between Christianity and Modernity, an antithesis celebrated instead by the old Scholasticism and the new-Thomism at the beginning of the 20th century. What is the relationship between faith and reason at dawn of the 21st century? Is a dialogue between themselves possible nowadays? Tilliette’s “philosophical Christology” is an affirmative answer.

Vincenzo Nuzzo	La filosofia religiosa di Gerda Walther ed Edith Stein	51
	<i>The religious philosophy of Gerda Walther and Edith Stein</i>	

In questo articolo è esaminato il pensiero di Gerda Walther ponendolo in continuità con quello di Edith Stein sullo sfondo della tesi critica che riconduce entrambe interamente alla *Fenomenologia* di Husserl. Riteniamo che, invece, vi siano fondati motivi per attribuire alle due pensatrici una visione filosofico-religiosa profondamente spiritualista, molto lontana da quella di effettiva ascendenza husserliana e assai più prossima ad altri ambiti dell’attuale filosofia religiosa.

In this article we examine the thought of Gerda Walther as continuation of that of Edith Stein in the setting of the critical thesis, both of which lead back to the Phenomenology of Husserl. We believe that, instead, there are well-founded reasons to attribute to the two thinkers a profoundly spiritual religious philosophy, distant from the actual ancestry of Husserl and much closer to other areas of current religious philosophy.

Attualità	Alessandro Giostra	Il problema nordcoreano: la necessità di un dialogo	55
		<i>The need for a Dialogue in North Korea</i>	

L’articolo evidenzia i tratti peculiari del regime nordcoreano e il *background* della *policy* aggressiva che ha tenuto negli ultimi anni. Un’analisi dettagliata della situazione mostra chiaramente come l’uso della forza e l’adozione di sanzioni economiche non rappresentino una soluzione valida per risolvere il problema. Ecco perché, nella parte finale, l’autore propone un modo alternativo per interagire con la Corea del Nord, un Paese in cui il militarismo, la propaganda e uno stringente controllo totalitario stanno peggiorando la vita della popolazione.

This article highlights the distinctive features of the North Korean regime and the background of the aggressive policy it has led in recent years. A careful analysis of the situation clearly shows that the use of force and the adoption of economic sanctions do not represent a valid solution to solve the problem. That is the reason why, in the final part of this paper, the author advances an alternative way of interacting with North Korea, a country where militarism, propaganda and a strict control over all aspects of private and public life are worsening the conditions of common people.

Confronti	Robert Royal	The Higher and the Lower - The Gospel	58
		<i>Il sommo e il più umile: il Vangelo</i>	

Il tema centrale del nuovo libro di George Weigel, *Lessons in Hope: My Unexpected Life with St. John Paul II*, è ancora Papa Wojtyła. Weigel racconta la storia di come sia giunto a scrivere su Giovanni Paolo II e di come siano state essenzialmente “coincidenze” provvidenziali relative alla sua vita precedente, che lo hanno preparato al successivo lavoro. Nel racconto, Weigel fornisce un resoconto sorprendentemente dettagliato delle sue conversazioni dietro le quinte con Giovanni Paolo II; il loro crescente reciproco affetto; le sue interazioni ad ampio raggio con persone che conoscevano Wojtyła, che hanno fornito le basi per i primi due libri.

The focus of his new book, Lessons in Hope: My Unexpected Life with St. John Paul II, is still primarily the Polish pope. Weigel tells the story about how he came to writing about Wojtyła in the first place – essentially because of providential “coincidences” in his own earlier life, that prepared him for the job. In the process, he provides an astonishingly detailed account of his behind-the-scenes conversations with JP II; their growing personal affection for each other; and his wide-ranging interactions with people who knew Wojtyła, which provided the foundation for the earlier two books.

Francesco Di Iorio	Hermeneutics, Fallibilism and Austrian Methodology 61
	<i>Ermeneutica, fallibilismo e metodologia austriaca</i>

Gli economisti austriaci di impostazione ermeneutica hanno teso a considerare l'ermeneutica una teoria relativista della conoscenza. Rifacendomi all'opera di Antiseri, propongo una terza via tra la visione di questi economisti e quella dei loro critici che vedono nell'ermeneutica un orientamento radicalmente incompatibile con l'approccio austriaco. Mi sforzo di mostrare che l'ermeneutica non deve essere confusa con il relativismo cognitivo e che essa è compatibile con l'approccio austriaco in quanto è una teoria fallibilista della conoscenza.

Many hermeneutical Austrians seemed to assume that "hermeneutics" is a relativistic theory of knowledge. Following Antiseri, I defend a middle ground between their standpoint and that of their critics who regarded hermeneutics as radically inconsistent with the Austrian approach. I argue that hermeneutics must not be confused with cognitive relativism and that it is consistent with the Austrian approach because it is a fallibilist theory of knowledge.

Interviste	Samuele Pinna	Sull'Autobiografia teologica di Inos Biffi 64
		<i>About Inos Biffi's "Theological Autobiography"</i>

Una riflessione sulla teologia sotto forma di intervista a monsignor Inos Biffi, apprezzato medievista e di recente insignito del prestigioso *Premio Joseph Ratzinger* (2016). Per Biffi, nella sua più elementare accezione, la "teologia" è il discorso riguardante Dio: il *logos* relativo a lui. Tuttavia, il "contenuto" vero e proprio del discorso teologico è Gesù Cristo, Figlio di Dio, risorto da morte. La lunga docenza di Biffi, il suo sforzo cioè di rendere accessibile la Parola di Dio a partire dall'*intellectus fidei*, mostra, mediante uno sguardo sereno e profondo, la bellezza del mistero cristiano.

A reflection on theology, presented in the form of an interview with Monsignor Inos Biffi, valued medievalist. Among Biffi's most recent honors the prestigious Joseph Ratzinger Prize (2016). According to Biffi, at its basis, theology arises from our questions about God: His logos. However, at its core, theology is about Jesus Christ, the Son of God, Who rose from the dead. Biffi's teachings as a whole, can be summarized as an indefatigable attempt to make the Word of God accessible, starting from the intellectus fidei, with a serene and profound vision: the beauty of Christian mystery.

Prospettiva Donna	Giulia Paola Di Nicola	Uomini e donne tra "genio" e talento 70
		<i>Men and women between "genius" and talent</i>

L'intelligenza di una persona non è misurabile con il quoziente intellettuale. Esiste una molteplicità di forme di intelligenza per cui tutti arricchiscono tutti e ne sono dipendenti.

The intelligence of a person is not measurable by IQ. There exist a multiplicity of forms of intelligence in man, by which there is mutual enrichment and usefulness.

	Rocio Figueroa	La reciprocità, una chiave ermeneutica 73
		<i>Reciprocity, a hermeneutic key</i>

Partendo dalla scarsa considerazione in cui è tenuta l'interdisciplinarietà scientifica, l'autrice si sofferma a riflettere sul potenziale che si cela nell'incontro tra l'antropologia filosofica, di taglio personalista, e la psicologia sistemica. In tale prospettiva, l'approccio alla conoscenza dell'umano non si limita alla sola sfera interiore ed emotiva, ma si orienta verso una concezione dell'uomo inteso come "persona sociale", che si costituisce e si afferma soprattutto grazie alla sua continua e costante relazione con gli altri.

Starting from the poor regard in which interdisciplinary science is held, the author pauses to reflect on the potential hidden in the encounter between anthropological philosophy, personal style and systemic psychology. From such a perspective, the approach to the knowledge of what is human is not limited only to the interior and emotional sphere, but is orientated towards a concept of man understood as "social person", which is constituted and affirmed above all thanks to his continuing and constant relationship with others.

Susana Nuin	Papa Francesco e l'America Latina 79
	<i>Pope Francis and Latine America</i>

Il contributo si propone di offrire uno sguardo su ciò che la Chiesa latinoamericana ha sperimentato con l'elezione al soglio pontificio di Bergoglio e sull'“effetto positivo” che questo ha avuto sul cattolicesimo, grazie anche all'importante carisma che papa Francesco possiede. Tuttavia, la complessità di queste realtà, a livello politico, economico, sociale e, di conseguenza, pastorale, non ha potuto impedire anche la diffusione di alcuni timori sugli effetti del suo Magistero.

This contribution offers a look at how the Latin American church has experienced the election of Bergoglio to the Papal throne and of the “positive effect” which this has had on Catholicism, thanks also to the important charisma which Pope Francis possesses. However, even the complexity of this reality, on the political, economic, social and, by consequence, pastoral, level, could not prevent some of the fears about the effects of his Magisterium.

Centro Studi “Maria e Francesca Marangelli”	XII edizione del Bando “Premio Donna Marangelli” 83
	<i>Marangelli Prize 2017-2018: about Women Condition</i>

Prospettiva
Civitas

Maurizio Serio	La crisi della rappresentanza in Europa 86
	<i>The crisis of identity in Europe</i>

Il cosiddetto “consenso permissivo” erogato dai cittadini alle *élites* europee governanti ha consentito a queste ultime di perseguire la propria linea di condotta finché ciò non è sembrato nocivo agli interessi dei governati stessi. Non appena le difficoltà della contingenza hanno portato all'adozione di misure impopolari quel fragoroso consenso si è tramutato in contestazione, persino degli istituti e della stessa idea della democrazia rappresentativa, rincorrendo le chimere populiste della democrazia diretta.

The so called “permissive consent” provided by the citizens to the élite European rulers has allowed the latter to pursue its own course of action up to this point and this did not seem harmful to the interests of those governed. As soon as the difficulty of contingency led to the adoption of unpopular measures, thunderous consent was turned into dispute, even from the institutions with the same idea of representative democracy, chasing the populist chimeras of direct democracy.

Luca De Santis	Giorgio La Pira: unire le città per unire le nazioni 89
	<i>Giorgio La Pira : uniting the city to unite the nation</i>

La riflessione politica di La Pira considera le città come un libro aperto di storia e di valori in favore della civiltà umana. Le città portano in sé la scintilla della volontà divina. Essendo più prossime alla persona divengono una chiara espressione dello spirito umano. Esse sono il primo luogo dove l'uomo sin dagli albori della sua presenza ha trovato rifugio, conforto e la risoluzione dei suoi problemi. Sono le città, dunque, ad essere state volute ed architettate dall'umanità e non lo Stato.

The political reflections of La Pira consider the city to be an open history book of values in favour of human civilisation. The city holds in itself a glimpse of the Divine will, being closer to the person becoming a clear expression of the human spirit. It is the first place where man from the dawn of time has found for himself refuge, comfort and the solution to his problems. So it was the cities that were needed to build humanity and not the state.

Fiore Zuccarini	Un multiforme sostegno ai malati e alle famiglie 93
	<i>A multiform support for the sick and the family</i>

Il progressivo ampliamento dei servizi assistenziali e gli obiettivi raggiunti dai progetti del 2015 e 2016 dell'AIMS (Associazione Italiana Sclerosi Multipla) sul territorio teramano, a favore dei malati e delle loro famiglie.

The progressive amplification of the relief services and the objectives reached by the projects of the 2015 and 2016 of the AISM (Association Italian Multiple Sclerosis) on the territory teramano, for the sick and of their families.

Prospettiva Λογος	Settimio Luciano	L'inquietudine della morte e l'amore alla vita 96
		<i>The restlessness face to death and love to life</i>

Meditazione metafisica, etica e teologica sul tema del dono che è alla base del dinamismo della vita, la quale parte dal ricevere, da una passività che diventa energia, possibilità di offerta.

The editorial presents itself as an introduction to the issue's dedicated theme: the gift. The gift is presented in the life that is offered to others in the "vertigo" of freedom sustained by the power of God.

Giovanni Giorgio	La vertigine del perdono 98
	<i>The vertigo of pardon</i>

L'articolo cerca di affrontare le varie caratteristiche del perdono, offrendone diverse iridescenze e molteplici articolazioni. Rilevante è la differenza tra perdono e riconciliazione, spesso sovrapposti. Si conclude, trovando nel dono originario della vita che ciascuno è a se stesso la radice inoltrepasabile che spinge a onorare l'altro e a dargli la possibilità di non essere confinato nel male commesso.

The article seeks to address the various characteristics of forgiveness, offering its various iridescences and multiple joints. Significant is the difference between forgiveness and reconciliation, often overlapping. It concludes, finding in the original gift of life, that each is in itself, the overwhelming root that pushes to honor the other and gives him the possibility of not being confined to the evil committed.

Marcello Paradiso	Hans Urs Von Balthasar e la metafisica del Dono-Amore 103
	<i>Hans Urs Von Balthasar and the metaphysics of the gift of love</i>

Hans Urs von Balthasar partendo dalla sua singolare prospettiva estetico-teologica e dal ruolo principe svolto dal trascendentale del bello intende entrare nel mistero dell'essere creato e della sua differenza fino allo sviluppo della circolarità dei trascendentali. L'apparire, il mostrarsi dell'essere nel trascendentale del bello andava verificato nel mostrarsi, nell'apparire dell'uomo a se stesso e agli altri.

Hans Urs Von Balthasar starts with his remarkable aesthetico-theological perspective and the principle role played by the transcendence of beauty, aiming to enter into the mystery of creation, and of its difference to the circularity of transcendentalism. In appearing, showing oneself in the transcendentalism of beauty, man is confirmed to himself and others.

Paul Gilbert	L'esperienza della gratuità 108
	<i>The Experience of Gratuity</i>

La filosofia recente è attenta allo specifico del "dono", che contesta la tesi sociologica secondo cui a ogni dono deve corrispondere un contro-dono. Dopo una riflessione su questa tesi, l'articolo affronta il tema della gratuità, di cui lo spirito umano fa l'esperienza in se stesso.

Recent philosophy has looked specifically at "gift", which counters the secondary sociological theory that all gifts must have a corresponding counter-gift. Following a reflection on this thesis, the article confronts the theme of gift, in which the human spirit finds hope in itself.

Recensioni 117
Libri ricevuti 123



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati via e-mail (in un formato *word-processor*, evitare .pdf), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso, e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 20 000 battute (vuoto per pieno) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona*, *Studi*, *Donna* ecc., e le 4-5000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche, il che esime dalla bibliografia).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract*, è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'e-mail.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, svolta gratuitamente e in spirito di volontariato culturale, spettano due copie del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

Augusti Colomer Ferrandiz Docente Università di Valencia	Alfieri Francesco ofm Docente Università Lateranense, Roma	Bertani Angelo Giornalista, Roma	Boldon Zanetti Giuseppe Studio di E. Mounier, Treviso
Buschi Mura Cristina Operatrice comunicazione Gemelli	Caltagirone Calogero Dipartimento scienze umane LUMSA	Campanini Giorgio Docente di sociologia, Univ. di Parma	Cappello Gloria Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso
Centro studi Marangelli Conversano	Ciccotti Eusebio Docente Università di Roma 3	Comunità di Gesù Missionarie laiche - Firenze	De Dominicis Emilio Docente, Università di Macerata
Di Giuseppe Biagio Docente "Liceo Saffo", Roseto	Di Nicola Fernando Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	Fazio Antonio Già Governatore della Banca d'Italia	Flecha Consuelo Docente, Università di Valencia
Fuscagni Stefania Docente, Università di Firenze	Giambetti Andrea Docente di Filosofia, Cortona	Giorgio Giovanni Docente Università Lateranense, Roma	Giusti Maria Antonietta Prospettiva Persona Napoli
Gramigna Anita Docente Università di Ferrara	Greshake Gisbert Teologo, München	Maghenzani Redi Maffino Regista, Loppiano (FI)	Mezza Edoardo Financial Journalist, Milano
Pagnotta Fausto Ricercatore Università di Parma	Pagnottella Davide Vicario generale diocesi di Teramo-Atri	Preziuso Nieves Ufficio Pastorale Familiare, Lucera	Petrà Basilio Docente Istituto Teologico, Firenze
Possenti Vittorio Docente di Filosofia Politica, Venezia	Rodinò Nerina "Rassegna di Teologia", Napoli	Santucci Sonia CRP, Teramo	+ Seccia Michele Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
Soliani Albertina Senatrice, Parma	Scuccimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-3978-4 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 31.X.2017, per le seguenti aree:

area 11 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA11.pdf

area 12 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA12.pdf

area 14 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA14.pdf

Su questa rivista è stato adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore con i condirettori scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli. Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2017, al contributo del MIBACT per le attività 2017 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2017 e al Contributo dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne per il 2017.

Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

<p>PROSPETTIVA PERSONA Rivista trimestrale del Centro Ricerche Personaliste Fondata da Attilio Danese & Giulia Paola Di Nicola Anno XXVI n. 103 Gennaio-Marzo 2018 Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE Iscr. R.O.C. n. 5615 www.prospettivapersona.it Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo Tel./Fax: 0861/244763 m@il: mail@prospettivapersona.it</p> <p><i>Direttore Responsabile</i> Flavio Felice</p> <p><i>Segreteria di redazione</i> • Giovanni Marcotullio (Dir.) marcotullio.giovanni@gmail.com • Flavia Di Giampaolo flavia.dig@gmail.com • Sara Mecca samietta1@gmail.com • Simone Guido simone.guido@gmail.com</p>	<p>RUBBETTINO EDITORE Viale Rosario Rubbettino, 10 88049 Soveria Mannelli Tel. (0968) 6664201 www.rubbettino.it editore@rubbettino.it</p> <p>Si possono effettuare abbonamenti anche presso la Licosa/Sansoni</p> <p>Versamenti su c.c. post. n. 343509 intestato a: Licosa/Sansoni Pagamento su c/c bancario IBAN: IT8820103002869000004160064</p> <p>• Lucrezia Grilli lucrezia.grilli@live.it</p> <p>NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di sfogliare la rivista in internet al sito: http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste /catalogo Occorre chiedere il codice relativo alla email: mail@prospettivapersona.it</p> <p>RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE</p>	<p>Una copia € 13,00 Numero arretrato 15,00</p> <p>Abbonamenti Annuale € 35,00 Esteri \$ 50,00 - € 45,00</p> <p>Modalità di paga- mento: ersamenti su IBAN: IT83C 0760 1153 000000 10759645 Poste impresa) o su Bollettino Postale intestato a "Centro Ricerche Personali- ste", Via N. Palma 37, 64100 Teramo, CCP n. 10759645.</p>	<p><i>Legge n. 196/2003 Tutela dei dati personali</i></p> <p><i>Il Suo indirizzo fa parte del nostro archivio elettronico. Con l'inserimento nella nostra banca dati - nel pieno rispetto di quanto stabilito dalla Legge n. 196/2003 sulla tutela dei dati personali - Lei avrà l'opportunità di ricevere i nostri materiali informativi e di essere informato sulle iniziative della Rivista. I Suoi dati non saranno oggetto di comunica- zione di diffusione a terzi. Per essi, Lei potrà richiedere - in qualsiasi momento - modifiche, aggiornamento, integrazione o cancellazione, scrivendo all'atten- zione del Responsabile dei dati presso: REDAZIONE DI PROSPETTIVA PERSONA.</i></p>
---	--	--	--



STAMPATO IN ITALIA nel mese di aprile 2018
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - www.rubbettinoprint.it

Composizione in L^AT_EX;
classe PP.c1s realizzata da
Gianluca Pignalberi

PROSPETTIVA
• PERSONA •

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo

Marcotullio Giovanni (caporedattore)
Di Giampaolo Flavia - Angelucci Valentina (segreteria di
Redazione)
Corrieri Giovanni, D'Antonio Sandra, Danese Giacomo,
Farina Paolo, Nardini Stefania, Toma Silvia, D'Innocenzo Alessia

RETE REDAZIONALE
DEI CENTRI ASSOCIATI AL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raïssa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 - 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla - coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università
Lateranense,
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona
Galeazzi Giancarlo - coordinatore
Antonelli Massimo, Barrilla Orazio, Dall'Asta Giuseppe
Giacchetta Francesco, Pagliacci Donatella, Valentini Natalino

AREZZO
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,
Viale Cittadini, 33 - 52100 Arezzo
Macchietti Sira Serenella - coordinatrice
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)
c/o Centro Personalista "Simone Weil"
Via Catullo, 18 - 70031 Andria (Bari)
Zingaro Rosa, coordinatrice
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARI
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
P.zza Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbasco Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 - 25121 Brescia
Pati Luigi - coordinatore
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)
Von Hügel Institute
John Loughlin - direttore

CONGO
Roger Mpongo - coordinatore
Maria Masson, Natalina Izela, Crispin Bunyakiri

COTONOU (BENIN)
Ahoyo Felix - Nestor - coordinatore
Okounde Maxime, Allofs Ballo Germain,
Ban Clément, Koudogbo Pamphila Clotilde

CHIETI
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31
66013 Chieti Scalo
Angela Rossi - coordinatrice
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,
Sabella Paola, Settimio Luciano, Antonello Canzano,
Andrea Lombardinilo

FIRENZE
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università di Firenze
P.za Brunelleschi, 4 - 50121 Firenze
Fuscagni Stefania - coordinatrice
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,
Minocchi Leda,
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI
B.P. 567, rue Vala
Cazeau, Port-au-Prince. Haiti (W.I.)
Castel Germeil - coordinatore
Marie Marcelle Ferjuste, Martha Seide

LAMEZIA TERME

Via Carlo Goldoni, 2 - 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo - coordinatore
Cuomo Cosimo, Maccaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,
Via Verdi 28
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagiabriella,
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE
c/o Università degli studi di Lecce, Via Galateo 14 - 73100 Lecce
Forcina Marisa - coordinatrice
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,
F-69002 - Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etienne - coordinatrice
Pierre Benoit, Bouttaiz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB - Sidcup Kent DA14 5BP
Barker Annette - coordinatrice
Barker David

LORENA SP (BRASILE)
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284
Centro CEP 12.600/970 - Lorena (SP)
Lino Rampazzo - coordinatore
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin - Polonia
Guzowski Krzysztof - coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian

MADRID
Asociación Española de Personalismo
Plaza Conde de Barajas, 1 - 28005 Madrid
Jvan Manuel Burgos - coordinatore
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo
González

MANITOWOC (U.S.A.)
c/o Department of Anthropology and Sociology - U.W.W. -
Manitowoc
705, Viebahn Street - Manitowoc - WI 54220
Leone Catherine - coordinatrice
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA
Via S. Eligio, 1/D - 74015 - Martina Franca (TA)
Mirabile Lina - coordinatore
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA
c/o Dipartimento Scienze Cognitive
Università di Messina Via Concezione, 6 - 98100 Messina
Ricci Sindoni Paola - coordinatrice
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",
Università di Michoacan a Morelia
Santos Degollado 330 - MORELIA - Michoacan - Mexico
Gonzalez Di Pietro Edoardo - coordinatore
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI
Via Catullo - 80122 Napoli
Rodinò Nerina - coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo, Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)
c/o University of New York, Hunter College,
695 Park Avenue, n. Y. City
Paynter Maria, coordinatrice
Scala Carmela

OUAGADOUGOU
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"
01 B.P. 128 Ouagadougou 01 - Burkinafaso
Nanema Jaques - coordinatore
Sagadou Jean-Paul,
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS
c/o Association des Amis d'E. Mounier
16 Rue La Place - F-94110 - Arqueuil - Francia
Coq Guy - coordinatore
Cedrùn Iván, Villela Petit Maria, Le Gall Yves, Lurol Gerard,
Costein Nadine

PARMA
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,
Borgo Carissimi, 10 - 43100 Parma
Bosi Alessandro - coordinatore
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,
Via dell'Aquilone 8
Gatti Roberto - coordinatore
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastrini Fabiola, Rizzacasa Aurelio, Sorrentino
Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ish'á"
2151103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear - coordinatore
Alicia Orozco Garza, Jorge Medina, Ignacio Ruiz-Velasco Nuño,
Verónica Toller Serroels, Catalina Robredo Martínez

RAGUSA
c/o Centro personalista "G. La Pira"
Via F. Garofalo, 14 - 97100 Ragusa
Nicastro Luciano - coordinatore
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore, Firrito Maria Grazia,
Guerrieri Patrizia, Picitto Roberto,
Saladino Gian Piero, Vicari Paola

RIMINI
Associazione "In movimento Di Comunità"
Carlo Pantaleo - coordinatore Progettazione Sociale
Gabriele Paganelli - Maestro

RIO DE JANEIRO
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,
Rio De Janeiro - Brasile
Lorenzon Alino - coordinatore
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 - 00144 Roma
Iannotta Daniela - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales, Brezzi Francesca,
Briganti Camilla, Cedroni Lorella, Cicotti Eusebio,
Di Marcoberardino Nicola, Durst Margarete,
Guerrera Manfredino, Nocelli Maria Giovanna

ROMA 2
c/o ASUS, Via Manzoni, 24c - 00185 Roma
Buschi Cristina - coordinatore
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. BENEDETTO DEL TRONTO (AP)
Via Sigismondo Damiani, 19
Rossi Osvaldo - coordinatore
Giuli Antonella, Redaelli Elisa

S. PAULO
c/o UNESP, Av. dr Altino Arantes, 370/apto 12
04042/002 S. Paulo (Brasil)
Carlos Aurélio Mota de Souza - coordinatore
Costança Marcondes Cesar, Luiz De Paula Ramos Dalton,
Marcelo Perine

SALERNO
Cattedra di Filosofia teoretica, Dip. di Filosofia
Università di Salerno via Ponte Don Melillo 84084 Fisciano
Lisciani Petri Enrica - coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileno, La Gloria 131,
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile
Mariano Malacchini - coordinatore
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOLI (CB)
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",
P.zza Duomo, 86035 Termoli
D'Agostino Rosa - coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Família Gabriele

TERNI
c/o ISTESE - Istituto di Studi Teologici e Storico Sociali -

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
 Parisi Stefania – coordinatrice
 Carlini Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli
 Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano
 Monica, Vanhoutte Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)
 c/o ISSR – S. Nicola – P.zza C. Battisti, 16 – 70059 Trani
 Farina Paolo – coordinatore
 Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta
 Seccia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO
 via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)
 Dorigatti Michele – coordinatore
 Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
 Zucal Silvano

TREVISIO
 c/o Fondazione “Luigi Stefanini”,
 Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso
 Bernardi Giacomo, coordinatore
 Bruffato Pier Giorgio, Cappello Giori, Cellini Gian Paolo,
 Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA
 c/o “Centre Pare Tosca”, Università Valencia, Plaéa de Sant Felip
 Neri, 11
 Baix, E-46021-Valencia (España)
 Bea Emilia – coordinatrice
 Colomer Augusti, Martínez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA
 c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,
 Università di Venezia
 Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia
 Goisis Giuseppe – coordinatore
 Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,
 Enzo Maria Antonietta,
 Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA
 c/o Scienze dell'Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7
 Agosti Alberto – coordinatore
 De Beni Michele, Gottardi Donata,
 Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario

Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito

Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma

Giorgio Campanini – Presidente onorario in carica

Abbruzzese S. – Sociologia, Università Trento

Alici L. – Filosofia, Macerata

Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre

Balzan L. – Filosofia, Verona

Bellino F. – Bioetica, Università Bari

Böhm W. – Pedagogia, Università Würzburg

Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma3

Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Coda P. – Teologia, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. “Amis d'E. Mounier”, Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Devaux A. – Filosofia, Università Sorbona, Parigi

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lisciani Petrini E., Filosofia, Univ. Salerno

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell'economia, A.E.I., Washington

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bellelli Franco, Roma

Bellisario Nicola, Lanciano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Gianni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Luyckx Marc, Bruxelles

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Neubauer Zdenek, Praha

Pantaneli Antonio, Teramo

Papini Roberto, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Razzotti Bernardo, Pescara

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Trifogli Alfredo, Ancona

Vaccarini Italo, Milano

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

La lenta agonia del cattolicesimo politico Dalla diaspora alla scomparsa

Flavio Felice

QUALCHE RIFLESSIONE, in punta di piedi, sul rapporto tra cattolici e politica, dopo l'appuntamento elettorale del 4 marzo che ha sconquassato la geografia politica italiana. Non che i risultati non fossero in parte prevedibili e invero molti indicatori andavano in questa direzione. Si pensi alle difficoltà economiche in cui versano da anni i giovani, le famiglie e gli imprenditori, sia al Nord sia al Sud del Paese. Era prevedibile che l'offerta politica più convenzionale, talvolta anche appiattita sul cosiddetto *establishment*, sempre più identificato con i percettori di rendita politica economica e culturale, agente della conservazione oligarchica piuttosto che della modernizzazione riformatrice del Paese, venisse ritenuta inadeguata a rispondere alle sfide di una contemporaneità che coloro meglio posizionati percepiscono come opportunità, mentre chi guarda il mondo dai gradini più bassi, vuoi perché ha perso un lavoro o perché non lo trova, a torto o a ragione, le giudica come minacce verso le quali far valere la propria disapprovazione. Il voto non è mai giusto o sbagliato, fotografa una realtà sociale, registra l'umore generale, rende conto del tono della discussione pubblica e, tramite la funzione delle istituzioni, dovrebbe consentire di comporre la rappresentanza politica affinché quell'umore possa tradursi in proposta di governo per la soluzione dei problemi giudicati più rilevanti.

La fotografia che emerge, per quanto destrutturata, è stata abbondantemente descritta dai migliori osservatori politici italiani e internazionali, dunque, mi astengo dall'abbozzare una qualsiasi analisi che finirebbe fatalmente per scimmiettare quanto già detto e scritto, mi autocensuro rispetto alla tentazione di vaticinare soluzioni alla crisi, mentre credo che meriti un qualche approfondimento un tema che forse a molti apparirà marginale: la questione della rappresentanza politica organizzata dei cattolici. Non che su questo tema non siano già intervenuti importanti pensatori, sollevando anche argomenti molto interessanti ed originali, tuttavia credo che si possa aggiungere un tassello a quanto già detto. Ad esempio, Massimo Cacciari si domanda: «che influenza ha oggi sulle scelte politiche Santa Romana Chiesa? Che influenza hanno il magistero e i discorsi di pa-

pa Francesco? I cattolici hanno rappresentato per il Paese un valore determinante di vita civile. È sparito tutto questo? La gente va ad ascoltare il Papa per fare una gita? Come mai l'influenza della Chiesa va scemando a prescindere dalla popolarità dei Papi e dalla loro grandezza? Ecco, credo che questo sia un grande tema per il dopo elezioni». Personalmente concordo con Cacciari rispetto all'importanza della questione, sebbene ritenga che almeno una, tra le diverse domande poste dal filosofo, se non altro nel modo in cui è stata posta, possa suscitare un fraintendimento circa il problema politico dei cattolici, al di là delle intenzioni dello stesso Cacciari.

Non credo che al cuore del problema politico dei cattolici italiani ci sia la domanda su quale sia l'influenza di Santa Romana Chiesa sulle scelte politiche, almeno nella misura in cui per "Santa Romana Chiesa" s'intenda la gerarchia ecclesiale, per il semplice motivo che i cattolici, trascorsi novantanove anni dalla fondazione del Partito Popolare e cinquanta dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, avrebbero dovuto imparare, rispettivamente, la lezione sturziana circa l'acconfessionalità della loro azione politica e conciliare sul ruolo di protagonisti dei laici cattolici nella sfera sociale. Aconfessionalità, nel senso sturziano, significa autonomia dalle gerarchie ecclesiali: programma, classe dirigente e obiettivi definiti in autonomia dai laici cattolici. Questa fu la condizione che rese possibile la nascita del partito che per primo seppe rappresentare i principi, i valori e gli interessi dei laici cattolici italiani e, anche per questa ragione, Sturzo dovette scontare ventidue anni di esilio durante il ventennio fascista. Sappiamo tutti quanto furono forti le pressioni affinché la proposta politica di Sturzo assumesse le insegne anche semantiche dalla cattolicità. Il sacerdote siciliano si oppose con tutte le sue forze e giunse ad affermare che «È cura dei cattolici illuminare il pubblico [...] guai a costruire dei partiti su questi elementi religiosi; si falserebbe la portata dei problemi, e si creerebbe una forza politica alla dipendenza della chiesa, cioè si porterebbe la Chiesa al livello dei partiti».

Dunque, a scanso di equivoci, credo sia sempre opportuno ricordare a noi stessi che il problema poli-





tico dei cattolici non può essere ridotto agli interessi ecclesiali, alla loro capacità di influenzare le scelte politiche del Paese, e la storia ci insegna quanto i migliori interpreti della tradizione popolare e democratico-cristiana siano stati fedeli al mandato sturziano. Di tutt'altro tenore invece sono le successive domande di Cacciari, che effettivamente sollevano una questione fondamentale circa la capacità dei cattolici di "illuminare", per usare l'espressione sturziana, lo spazio pubblico delimitato dal perimetro della politica, consapevoli che lo spazio pubblico non si esaurisce nella politica. Ad ogni modo, sappiamo quanto sia importante quel perimetro, in quanto produttore di una specifica – sebbene limitata – quota di bene comune, indispensabile alla vita pacifica ed ordinata di ciascuna persona in società.

Il fatto che le ultime elezioni abbiano registrato una sostanziale scomparsa dell'offerta politica di matrice culturale cattolica credo non sia altro che il prevedibile esito di anni in cui gran parte degli intellettuali, delle gerarchie ecclesiali e dei movimenti hanno teorizzato e praticato pervicacemente la via della diaspora, un tatticismo continuo e privo di qualsiasi logica strategica: "presenti ovunque per condizionare tutti i partiti". Si dà il caso, tuttavia, che, per fortuna, in democrazia le teste si contano e non si pesano, né si tagliano, ne consegue che la formula "presenti ovunque", presto o tardi, si è tradotta in "irrilevanti ovunque". Sicché, dal momento che la natura aborre il vuoto, siamo arrivati alla situazione in cui l'irrilevanza, percepita come assenza, ha condotto alla sostituzione di una vaga e inefficace offerta politica con altre giudicate, a torto o a ragione, più significative e non necessariamente contrarie ai principi del cristianesimo.

Ragioni di ordine storico: la caduta delle ideologie del Novecento, la crisi dei partiti, Tangentopoli e via dicendo, servono a spiegare come si sia passati da un partito che, pur non esprimendo l'unità dei

cattolici in politica e talvolta dando scandalo, ne rappresentava un'importante quota, alla scelta della diaspora che ha condotto alla scomparsa. Tuttavia, tali ragioni non possono diventare l'alibi per esprimere una sentenza definitiva circa l'impossibilità dei cattolici, o di una parte di essi, di organizzarsi in un partito o in un movimento che faccia quello che hanno fatto Sturzo e De Gasperi, nelle mutate condizioni storiche e rispondendo alle nuove sfide, senza "pregiudizi né preconcetti".

È evidente che la condizione preliminare è che i laici cattolici italiani dimostrino di essere sufficientemente maturi di assumersi la responsabilità della direzione strategica del loro Paese: famiglia, scuola, impresa, lavoro, concorrenza, corruzione, rapporti internazionali e via dicendo, senza attendersi il sostegno, l'*imprimatur* e le linee guida dalle gerarchie, le quali sarebbero così finalmente libere dalla necessità di mettere le mani nella melma della politica (quest'ultima è un'espressione di Sturzo). Quindi, le condizioni sarebbero l'aconfessionalità, che significa – sturzianamente – tanto "intransigenza" quanto "discernimento" rispetto ai principi della Dottrina sociale della Chiesa con i quali selezionare la classe dirigente e i punti fondamentali dell'agenda programmatica e, nel contempo, metodo "popolare" (democratico) nell'articolazione della struttura organizzativa, affinché sia aperta e le sue cariche contendibili mediante un processo competitivo.

Ho la vaga sensazione che negli ultimi vent'anni tali prerequisiti non abbiano espresso l'orizzonte di metodo e di contenuto che ha caratterizzato l'azione politica dei cattolici, al di là della presunta e pretesa "assenza delle condizioni" per comporre una presenza organizzata e plurale, come se le condizioni fossero delle entità metafisiche e non, come sostiene correttamente Cacciari, concrete risposte ai problemi degli italiani.

Dal Cinquecento fiorentino al Seicento genovese, da Bernini a Caravaggio

Quattro grandi mostre italiane

Marco Vaccaro

“DENTRO CARAVAGGIO”

(MILANO, PALAZZO REALE, 29 SETTEMBRE 2017 -
4 FEBBRAIO 2018)

VENTI DIPINTI DELLA *superstar* dell'arte antica, Michelangelo Merisi; venti quadri provenienti da tutto il mondo, opere rappresentative e (quasi) tutte di autografia certa o, quantomeno, largamente condivisa. Venti dipinti sottoposti alle più accurate analisi strumentali (radiografie, riflettografie, analisi dei supporti e dei pigmenti) allo scopo di penetrarne i segreti, per entrare davvero “dentro Caravaggio”, come da titolo, una possibilità offerta non solo al lettore del catalogo ma anche al visitatore della mostra grazie ad un'intelligente scelta di allestimento.

Questo ha offerto la mostra curata da Rossella Vodret, allestita negli ambienti di Palazzo Reale, in quella Milano che nel 1571 al Merisi diede verosimilmente i natali, che ha costruito un evento capace di spiccare anche nella clamorosa inflazione di attività più o meno legittimamente dedicate all'artista; attività giustificate da una popolarità che non accenna a diminuire, come dimostra lo straordinario successo dell'esposizione, visitata da oltre 420.000 persone, che spesso hanno creato lunghe code agli ingressi nei tre mesi di apertura.

La sede milanese richiamava i fasti della storica mostra del 1951 di Roberto Longhi, pietra miliare negli studi sul pittore, ma il riferimento scientifico dichiarato era la ben più recente monografica del 2010, curata dalla stessa Vodret presso le Scuderie del Quirinale a Roma. L'intenzione era di portare ad una (prima) conclusione un pluriennale lavoro di analisi scientifiche e documentarie, destinate, almeno nelle intenzioni, ad interagire il più possibile con l'interpretazione stilistica per provare a sciogliere i tanti “quesiti caravaggeschi” ancora in piedi.

Percorso e catalogo hanno raccolto la sfida principale, ristrutturare la cronologia delle opere sulla base delle recenti scoperte d'archivio, accettando l'ancora controversa testimonianza che fissa l'arrivo del Merisi a Roma all'inizio del 1596 e valorizzando la pre-

ce ma succinta biografia stesa da Gaspare Celio in un manoscritto del 1614 fresco di ritrovamento.

I quadri in mostra sono stati perciò esposti in ordine cronologico: a partire dal 1597 della *Maddalena penitente* e del *Riposo in Egitto* (entrambi provenienti da palazzo Doria Pamphilj, Roma), fino al 1610 del *Martirio di Sant'Orsola* (immagine 6 a p. 48), epilogo documentato del pittore, passato poi, a mostra ancora aperta, alla complementare esposizione di Piazza Scala. In mezzo, una sequela di capolavori, provenienti dai musei americani (Michelangelo Merisi da Caravaggio, *San Francesco*, Hartford, Wadsworth Atheneum, immagine 8 a p. 72 e Michelangelo Merisi da Caravaggio, *San Giovanni Battista*, Kansas City, Nelson-Atkins Museum, immagine 12 a p. 88), europei (il *San Girolamo di Montserrat*), da sedi italiane e da collezioni private (*l'Incoronazione di Spine Costa*, oggi proprietà di un istituto di credito), senza dimenticare le grandi pale d'altare come la *Madonna dei Pellegrini* (chiesa di Sant'Agostino, Roma, immagine 1 a p. 97) o la *Flagellazione* di Napoli, custodita dal Museo di Capodimonte. Dietro ad ogni opera, un apparato multimediale illustrava i risultati delle indagini oltre il visibile, capaci di rivelare pentimenti, stesure sottostanti o integrazioni successive, documentando l'evoluzione di Caravaggio, passato dalle dominanti chiare dei dipinti giovanili al famoso, al “rinterzo degli scuri”, dalle composizioni “disegnate” a quelle studiate sulla tela con sommarie incisioni, un procedimento forse legato al metodo di lavoro con i modelli “dal vivo”; una tecnica via via perfezionata verso l'essenziale, l'individuazione delle parti in luce e in ombra, elementi fondamentali nella sua poetica. La precisa ricostruzione di questi passaggi, doviziosamente comunicati nel catalogo, rappresenterà certamente un valido supporto per le analisi future e per una più precisa datazione delle opere.

In definitiva, le tante rassegne che, in tempi recenti, hanno abusato del nome di Caravaggio sono lontanissime da Palazzo Reale: la qualità vertiginosa delle opere e l'impeccabile allestimento – nota di merito per l'illuminazione perfetta sulle opere e ne-



gli ambienti – lascia allo spettatore un'emozione profonda, e l'impressione di aver assistito a un evento completo.

PROSPETTIVA
• PERSONA •
103 (2018/1), 13-16

L'ULTIMO CARAVAGGIO. EREDI E NUOVI
MAESTRI:

NAPOLI, GENOVA E MILANO A CONFRONTO
(MILANO, GALLERIE D'ITALIA DI PIAZZA SCALA,
30 NOVEMBRE 2017 – 8 APRILE 2018)

A Milano la centralissima Piazza Scala non dista che pochi minuti da Palazzo Reale e, con il passaggio della drammatica tela del *Martirio di Sant'Orsola* (Palazzo Zevallos – Stigliano, Napoli, immagine 6 a p. 48) da una sede all'altra risultava fin troppo facile enfatizzare come la mostra delle Gallerie d'Italia iniziasse proprio dove finiva la grande monografica del Merisi. Tuttavia il legame è molto più problematico di quanto suggeriscano le apparenze: come dichiarato dallo stesso curatore, Alessandro Morandotti, le più di cinquanta tele esposte negli ambienti del palazzo avevano il compito di porre a una domanda quasi provocatoria, in tempi di "dittatura caravaggesca": può esistere una storia dell'arte che prescindendo dal Merisi, per di più nei decenni centrali del Seicento?

La risposta si snoda attraverso sei sezioni che raccontano gli sviluppi della pittura a Genova tra il 1610 e il 1640, in maniera non sistematica ma attraverso "visuali" privilegiate: ad esempio, quella del confronto tra tre versioni del *Martirio di Sant'Orsola*, inscenato nel salone centrale affiancando l'opera di Caravaggio, giunta in città poco dopo la morte del maestro, a quella un po' più tarda del genovese Bernardo Strozzi (collezione privata, immagine 1 a p. 93), sullo sfondo dell'interpretazione di Giulio Cesare Procaccini, un bolognese cresciuto a Milano che, in quegli stessi anni faceva tesoro della lezione di Peter Paul Rubens. L'accostamento s'interpreta relazionandolo con le due stanze dedicate al gusto dei due importanti personaggi del tempo, Marcantonio e Giovan Carlo Doria, fratelli dagli interessi artistici divergenti, capaci di influenzare la storia artistica genovese con la loro raccolta, privata ma aperta alla vista dei pittori. In quella di Marcantonio, il committente di Caravaggio, trionfano infatti i naturalisti napoletani, Jusepe de Ribera (presente con il favoloso Sant'Andrea della quadreria dei Girolamini a Napoli) e Battistello Caracciolo, che il futuro principe chiamerà a lavorare a Genova; in quella di Giovan Carlo, spicca il suo straordinario ritratto a cavallo, opera di Ru-

bens (Galleria Nazionale di Palazzo Spinola, Genova, immagine di copertina interna a p. 79) e la sua preferenza per i virtuosi del pennello come Giulio Cesare Procaccini, che diventerà l'artista favorito della casa.

La lettura critica suggerita è quella tradizionale: il linguaggio naturalistico e caravaggesco non attecchisce a Genova, e le scelte artistiche dei talenti locali, da Bernardo Strozzi a Gioacchino Assereto, privilegeranno il dialogo con l'ambiente artistico lombardo e con i due grandi nordici presenti a Genova, Rubens ed Antoon Van Dyck, testimoniato un'apposita sezione dedicata a "moti ed affetti": qui gli artisti citati si confrontano, e mostrano le loro analogie, in tele di formato e soggetto simile, introdotti da una gigantesca *Ultima Cena* di Procaccini, restaurata per la mostra e proveniente dalla chiesa genovese della Santissima Annunziata del Vastato (immagine 11 a p. 84).

La rivincita del naturalismo – o di Caravaggio, se si vuole – arriverà tardi, intorno a quel 1640 che chiude l'orizzonte temporale della mostra: una fiammata a cui è dedicata l'ultima sala in cui è protagonista però ancora un fiammingo, Mathias Stom, con la sua pittura "a lume di candela", posta in dialogo con opere della maturità di Assereto e di Orazio De Ferrari, altro pittore genovese.

La rassegna delle Gallerie d'Italia ha il merito di essere didatticamente efficace, ricca di supporti (le stanze dedicate ad illustrare i "numeri" storici di Genova, Milano e Napoli o la genealogia dei Doria, la bella sezione video con il restauro dell'*Ultima Cena* di Procaccini), in grado di rendere intelligibile il proprio disegno, certamente parziale (ma il catalogo restituisce appieno la complessità degli eventi), attraverso l'efficacia degli accostamenti e dei confronti.

Con questa intelligente presentazione, gli autori, definiti con un pizzico di polemica "poco noti", si dimostrano adatti ad interessare anche il pubblico abbinato dalle luci caravaggesche, tanto straordinarie quanto accecanti per ogni proposta "alternativa".

BERNINI

(ROMA, GALLERIA BORGHESE,
1 NOVEMBRE 2017 – 20 FEBBRAIO 2018)

Quando la Galleria Borghese riaprì le sue sale al pubblico dopo anni di chiusura, nel 1998, l'avvenimento venne festeggiato con una grande mostra dedicata alla giovinezza di Gian Lorenzo Bernini. Un tributo quasi obbligato per l'uomo che più di tutti

seppe incarnare l'estetica del proprio tempo, forgiando sotto le sue mani, al servizio di ben otto papi, l'immagine fastosa della Roma del Seicento. Il suo genio fu precocemente compreso dal cardinale Scipione Borghese, che poté godere in pieno dei suoi servizi finché i Barberini non cominciarono a dominare Roma, assicurando alla villa quella che rimane ancor oggi la più ampia raccolta di sculture berniniane.

A vent'anni di distanza, quella mostra viene ripensata con un obiettivo ambizioso, enunciato dai curatori Anna Coliva ed Andrea Bacchi: presentare per la prima volta al pubblico, nella sua interezza, l'opera di Bernini "quale sommo artista, scultore senza pari e pittore per diletto". Per questo fine è stata radunata una quantità di pezzi notevolissima: oltre trenta marmi su cui Gian Lorenzo mise mano (più alcuni lavori autonomi del padre Pietro), la selezione completa dei dipinti considerati autografi (argomento quantomai controverso) e una scelta di bronzi e terrecotte. L'inizio del percorso, dedicato alla giovinezza di Gian Lorenzo, ne indaga il rapporto con il padre Pietro: si tratta della sezione didatticamente più proficua, giacché l'accostamento di opere autografe di entrambi con di lavori di collaborazione facilita i confronti; se l'occasione di vedere *le quattro Stagioni* ritrovate da Federico Zeri nel giardino della villa Aldobrandini di Frascati lascia negli occhi la statua dell'*Inverno*, fulminante invenzione di Pietro, nel complesso delle opere l'apporto di Gian Lorenzo emerge riconoscibile per finezza esecutiva e per carica innovativa; presto il ragazzo sarà capace di superare ogni manierismo paterno giungendo alla scultura per alcuni "fondativa" del barocco, il languido *San Sebastiano* Barberini (Madrid, Museo Thyssen – Bornemisza immagine 3 a p. 33), realizzato nel 1617 e presente in mostra.

Un altro luogo dove affiancare l'opera di padre e figlio, osservando il loro stesso misurarsi con gli antichi, è l'intelligente sezione dedicata al restauro. Un tempo, i collezionisti non si peritavano a far completare o integrare le antichità emerse malconce dagli scavi, ed è qui possibile ammirare un'invenzione clamorosa, il materasso marmoreo che Bernini inserì ad allietare il sonno dell'*Ermafrodito* di Scipione Borghese (immagine 14 a p. 101). Acquistato da Napoleone nel 1807 e portato al Louvre, il pezzo torna per la seconda volta tra le mura che lo ospitarono per due secoli: una delle tante occasioni speciali, come il riallestimento, nella sala del Gladiatore, dello spettacolare confronto tra il gruppo berniniano con *Enea ed Anchise in fuga da Troia* (1618-1619) e l'analogo soggetto dipinto da Federico Barocci, o la prima "uscì-

ta" della *Santa Bibiana* (immagine 4 a p. 35), discesa dalla nicchia dell'omonima chiesa romana che la ospitava dal 1626 per un restauro compiuto nel portico della villa. Ammirati gli altri celeberrimi "gruppi", il *Ratto di Proserpina*, l'*Apollo e Dafne* e il *David* nelle loro collocazioni abituali, si passa al secondo piano, dove, nella loggia di Lanfranco, si trova l'intera rassegna dei busti-ritratto: l'assembramento dei pezzi appiattisce un po' l'intelligente scansione del catalogo, che racconta l'affermazione di Bernini come ritrattista "al naturale", l'invenzione dell'effigie "parlante" e l'evoluzione verso il "ritratto concettuale" della maturità. Nella loggia trovano posto anche i dipinti, una specialità che Bernini non praticò mai seriamente, nonostante le superbe doti che trasparivano dai pochi lavori certi; nelle successive sale, è la volta dei modelli in terracotta e legno dei grandi monumenti (oltre alla Fontana dei Fiumi, spicca la statua equestre di Luigi XIV) e delle opere estreme: in verità, nella sala di Psiche, insieme alle due versioni del tardo *Cristo Salvatore* (quella romana, da San Sebastiano fuori le mura, immagine 1 a p. 20, e quella americana, del museo di Norfolk), sono due crocifissi bronzei, rarità del catalogo berniniano ma ben più precoci.

È stato giustamente scritto che una monografica su Bernini, a meno di non voler rinunciare a pezzi fondamentali e quasi inamovibili, poteva organizzarsi solo alla Borghese, un "contenitore" straordinario ma non del tutto funzionale per la difficoltà di conciliare collezione permanente e allestimenti provvisori. Per seguire i fili logici e cronologie, lo spettatore è talvolta costretto ad un'operazione mentale o un andirivieni tra le sale; d'altra parte, se pure qualche contenuto sfugge, il potenziale del catalogo è così ampio da salvaguardare senz'altro l'eccellenza del risultato.

IL CINQUECENTO A FIRENZE

TRA MICHELANGELO,

PONTORMO E GIAMBOLOGNA

(FIRENZE, PALAZZO STROZZI, 21 SETTEMBRE 2017
– 21 GENNAIO 2018)

Leggendo ed ascoltando i commenti relativi alla seconda sala dell'esposizione di Palazzo Strozzi, nei giorni successivi all'inaugurazione, il termine ricorrente era "meraviglia", sintomo che l'accostamento dei tre capolavori rappresentanti la *Deposizione*, opere di Giovan Battista di Jacopo detto Rosso Fiorentino (Pinacoteca civica di Volterra, immagine 15 a p. 104), Jacopo Carucci detto il Pontormo (chiesa di





Santa Felicità, Firenze, immagine 9 a p. 74) e Agnolo di Cosimo detto Bronzino (Musée des Beaux-Arts, Besançon, immagine di copertina interna a p. 89) aveva colto nel segno, coinvolgendo visitatori già impressionati dall'attacco della mostra, cominciata con la Pietà di Luco di Andrea del Sarto (Galleria Palatina, Firenze) e con il modello della *Divinità fluviale* di Michelangelo Buonarroti (Firenze, Casa Buonarroti), pensato per la sacrestia di San Lorenzo. Qualche dubbio poteva sorgere sul significato storico – artistico di questa carrellata, completata da una scultura giovanile di Baccio Bandinelli, da un *Apollo e Giacinto* di Benvenuto Cellini eseguito intorno a metà secolo, e da due pale d'altare di Francesco Salviati e Giorgio Vasari, la leggiadra *Annunciazione* (1534, San Francesco a Ripa, Roma) e la più macchinosa *Immacolata Concezione* (1540-1541, chiesa dei Santi Apostoli, Firenze). Tanto più che, proseguendo nella grande terza sala, era impossibile non cogliere uno “stacco” a contatto con il folto gruppo di pale d'altare d'età controriformata, alcune delle quali opera di artisti poco noti e dal fascino decisamente meno immediato.

È giusto dunque fare un passo indietro e ripartire da un piccolo equivoco; il sottotitolo della mostra è diverso da quello del catalogo, dove il riferimento a “Michelangelo, Pontormo e Giambologna” è sostituito da un più didascalico “Maniera Moderna e Controriforma”. Il saggio d'apertura, firmato dai curatori Carlo Falciani ed Antonio Natali, comunica un ancor più eloquente “‘Lascivia’ e ‘divozione’. Arte a Firenze nella seconda metà del Cinquecento”, inquadrando la mostra come chiusura di una trilogia che aveva avuto i primi due capitoli nelle esposizioni dedicate a Bronzino (2010) ed a Pontormo e Rosso Fiorentino (2014).

Le prime due stanze vanno dunque interpretate come un proemio: non si può capire il secondo Cinquecento a Firenze senza qualche flash evocativo dei maestri che lo influenzeranno, né si può evi-

tare d'approcciare fin da subito la dicotomia tra sacro e profano che segnerà l'età della controriforma. Un'impostazione che forse nasconde le preoccupazioni di una difficile sfida, valorizzare un folto gruppo di artisti da sempre legati ad un'età di crisi – quella della tarda maniera e della prima pittura “devota” – rinsaldandone il legame con i “venerati” maestri e recuperandone una ricchezza espressiva spesso negata.

Una varietà che si apprezza soprattutto confrontando opere diverse per soggetto e destinazione: perciò dopo le rigorose pale d'altare ecclesiastiche è la volta dei raffinati ritratti, specchio di una società desiderosa di celebrare lo status ma anche di nobilitare la propria storia, e di “Allegorie e Miti”, affrontate dagli artisti con grande libertà ed in sostanziale continuità con il passato. In mezzo, è offerta una rievocazione degli “stili dello Studiolo”, erudita ed alchemica rappresentazione inscenata nel 1570-72 da Giorgio Vasari per l'inquieto Francesco I de' Medici, lavoro che stimolò la fantasia di un folto gruppo di artisti. Impossibile citare, anche rapidamente opere e i temi toccati, in una mostra di oltre 70 pezzi che pone tanta carne al fuoco: tra i pittori, emergono certamente i nomi Alessandro Allori e Santi di Tito, ma anche quella di un outsider di qualità come il fiammingo Pieter de Witte, detto Pietro Candido; tra gli scultori, a fianco del virtuoso Giambologna – splendida in particolare la *Fata Morgana* (1572, Collezione privata, immagine di copertina esterna) – ottengono spazio le opere di Vincenzo de' Rossi e Vincenzo Danti.

Non manca infine un'apertura sul Seicento, tesa a cogliere la carica innovativa di quadri come la *Visione di San Tommaso d'Aquino* di Santi di Tito, del 1593 (chiesa di San Marco, Firenze, immagine 13 a p. 91) o il *Martirio dei Santi Giacomo e Josia* di Ludovico Cardi detto il Cigoli del 1605 (chiesa di San Giacomo, Pegognaga), germogli di un rinnovamento destinato tuttavia a fiorire altrove.

Per ripartire dal colloquio internazionale di Maxixe Attualità del personalismo in Mozambico

Nunzio Bombaci

L'INVITO, INATTESO E GRADITO,
ALLA CONFERÊNCIA

LA CONFERÊNCIA INTERNACIONAL sul Personalismo, che si è svolta lo scorso novembre nella cittadina mozambicana di Maxixe, ha senz'altro corrisposto alle attese degli organizzatori e dei partecipanti che gremivano la *Sala Magna* della locale Facoltà di Filosofia. Il Convegno, "O Personalismo. Humanizando a ciencia em prol do Desenvolvimento Integral da Pessoa. O Personalismo na perspectiva pluridimensional", è stato promosso dalla locale *Delegação* della *Universidade Pedagógica*. Nel prospetto illustrativo del Convegno si legge che esso si inserisce nell'ampio dibattito in corso da tempo sulla

persona in una prospettiva pluridimensionale al livello globale e locale, e il suo influsso nello sviluppo in ambito educativo, politico, sociale, culturale, estetico e letterario. Si comprende allora che la *Conferência* abbia, tra gli altri, l'obiettivo di discutere il compito svolto dalle scienze sociali e filosofiche nel dispiegarsi del personalismo.

Essa era articolata in sei aree tematiche: educazione, personalismo nella politica, approccio socio-culturale e religioso del personalismo, personalismo africano, personalismo e salute pubblica, economia.

La *Universidade Pedagógica* fu fondata dalla Congregazione della Sacra Famiglia ed è stata riconosciuta dallo Stato del Mozambico. La Congregazione fu costituita verso la metà del XIX secolo da santa Paola Elisabetta Cerioli (1816-1865, canonizzata nel 2004) e ai nostri giorni si dedica essenzialmente alla formazione umana e cristiana dei giovani che stanno per accedere al mondo del lavoro. Essa opera in Italia, Brasile, Cile, Angola e Mozambico. È presente anche a Maxixe, ove vivono due missionari bergamaschi.

Lo scrivente è stato invitato alla *Conferência* – con sua grande sorpresa – quale relatore (in portoghese *orador* o *palestrante*), in rappresentanza del Centro di Ricerche Personaliste, che figurava tra gli enti patrocinatori dell'evento e mi ha offerto la possibilità di parteciparvi. L'evento è stato organizzato con molta

cura e grandi sacrifici, considerando anche la povertà dei mezzi di cui dispone l'Università di Maxixe, la quale peraltro va allestendo delle nuove Facoltà, tra cui Medicina. Per questa Università anche la pubblicazione degli Atti comporterà un grande impegno sul piano economico. Tuttavia, per il biennio venturo essa progetta un altro Convegno, che potrebbe riguardare ancora il pensiero personalista in senso ampio, pur prendendo avvio dall'opera di Mounier.

Colgo l'occasione per ringraziare i docenti, i loro collaboratori e i missionari per la cordialissima accoglienza offerta allo scrivente come, del resto, a tutti i relatori stranieri, alloggiati in un buon albergo vicino all'Università. Ringrazio in particolare la prof.ssa Isabel Vilanculo, la quale ha curato in modo paziente e assiduo i rapporti via e-mail con i relatori stranieri, oltrepassando agilmente le molteplici barriere linguistiche. Senz'altro apprezzabile, inoltre, il servizio di catering e il pranzo offertoci in uno splendido *resort* sulle palafitte in riva all'Oceano Indiano. Nel corso della *Conferência* gli intermezzi ricreativi sono stati affidati a un gruppo di artisti mozambicani che si sono esibiti in danze frenetiche accompagnate da possenti tamburi. Ineffabilmente singolare l'effetto cromatico, dinamico e – soprattutto – acustico, tale da poter indurre nello sprovveduto spettatore europeo una sorta di *trance* o, per converso, una crisi nervosa da eccesso di decibel.

NOTE EXTRA-VAGANTI
DI UN'ESPERIENZA AUSTRALE

Il pur breve soggiorno mozambicano è valso a fugare il mio timore di contrarre questa o quella malattia tropicale (Maxixe è situata sullo stesso parallelo del Tropico del Capricorno). Del resto, si tratta di un timore per lo più infondato ma frequente in chi, come lo scrivente, si reca per la prima volta in Africa. In Mozambico la malaria è endemica, la relativa profilassi non è obbligatoria ma è fortemente consigliata a chi soggiorni qui nella stagione caldo-umida, che va da novembre ad aprile. Il viaggio è stato alquanto faticoso, basti pensare che ho dovuto prenotare tre voli: da Catania a Roma, da Roma ad Addis Abeba





e da qui alla capitale Maputo. Si tratta dell'unica metropoli di un paese che conta venticinque milioni di abitanti, sparsi su un territorio esteso più del doppio rispetto all'Italia. Mi ha sorpreso l'ottima qualità dei servizi offerti in cabina dalla compagnia *Ethiopian Airlines* come, di converso, la scarsa organizzazione imperante nel sordido aeroporto di Addis Abeba, non a caso considerato uno dei peggiori di tutta l'Africa. Per aver sostato soltanto un paio d'ore in tale aeroporto, a Maputo mi è stato chiesto di esibire il certificato di vaccinazione contro la febbre gialla. Poiché non ero "coperto" sul piano immunitario ho dovuto sottopormi alla vaccinazione in aeroporto, pagando peraltro cinquanta dollari a una florida e sorridente infermiera – poliglotta a suo modo – per ricevere il prezioso certificato, anch'esso giallo.

Appena si giunge all'aeroporto di Maputo ci si sente alquanto sollevati, a proprio agio quasi come in un aeroporto europeo. Qui enormi, onnipresenti manifesti comunicano che l'internet ultraveloce giungerà presto anche da queste parti. Un viaggiatore si augurerebbe che, invece di progettare un internet sempre migliore, in Mozambico si pensasse innanzitutto a organizzare un servizio di trasporti pubblico, attualmente quasi inesistente, a migliorare lo stato miserimo delle esigue ferrovie e ad asfaltare le strade. Fuori dall'aeroporto, i radi manifesti richiamano alla memoria la nostra grafica pubblicitaria di oltre cinquanta anni orsono, allorché anche da noi il numero di detersivi si contava sulle dita di una mano. In più, qui c'è la pubblicità del riso aromatizzato, che più di ogni altra cosa sollecita e solletica la mia curiosità.

A Maputo, dopo aver attraversato chilometri e chilometri di *slums* polverosi e caotici, si giunge al centro, ai quartieri dei grattacieli, delle banche e dei negozi all'occidentale nonché degli alberghi dove puoi spendere sino ad oltre cinquecento Euro per un solo pernottamento. Se nelle periferie le strade sono costeggiate da pochi e stentati arbusti, che sembrano invocare l'arrivo delle piogge novembrine, in centro non mancano giardini ben curati e parchi dalla vegetazione lussureggiante.

Per fortuna, abbiamo percorso in jeep gli oltre quattrocento chilometri che separano Maputo dalla sede del Convegno, Maxixe, su una delle poche strade asfaltate del paese. Siamo giunti a destinazione in piena notte. Senz'altro paghi di tale esperienza, quattro giorni dopo siamo tornati nella capitale con l'aereo di una compagnia mozambicana la quale, per motivi di sicurezza, non è autorizzata a sorvolare i cieli di altri paesi. L'aeroporto più vicino a Maxixe è il

minuscolo scalo di Inhambane, la cittadina capoluogo dell'omonima provincia, una delle più tranquille del Mozambico, quasi una "provincia babba", per dirla in siciliano. Proprio a Inhambane, nel 1498 sbarcò Vasco da Gama. Questi apprezzò l'indole pacifica e ospitale di quella popolazione e chiamò il luogo *Terra de Boa Gente*.

Sulla via del ritorno i controlli all'aeroporto di Maputo sono ancora più capillari che all'arrivo. Né stupisce molto che, dopo essere passati indenni attraverso molteplici forche caudine presidiate da manipoli di occhianti funzionari e poliziotti, all'ultimo controllo l'impiegato/a chieda al distinto passeggero europeo una *lembrança*, ovvero un "ricordino" (pecuniario, *il va sans dire*). Può essere l'occasione giusta per liberarsi dagli ultimi spiccioli in moneta locale, lasciando comunque alquanto delusa la controparte.

IL CONTRIBUTO "EUROPEO" ALLA *CONFERÊNCIA*

I lavori della *Conferência* iniziavano alle 7:30, un orario che a noi europei appare davvero inconsueto. Tuttavia, qui il sole a tale ora è già alto sull'orizzonte e la vita lavorativa si armonizza con tale peculiarità: basti pensare che alla stessa ora gli scolari sono già all'ingresso della scuola per cantare a squarciagola il fragoroso inno nazionale – *Pátria Amada* – il cui testo risente comprensibilmente di una retorica volta a trasfigurare la misera realtà del paese. Su internet ho letto questo testo, di cui riporto l'*incipit*: «*Na memória de África e do Mundo/ Pátria bela dos que ousaram lutar/ Moçambique, o teu nome é liberdade/ O Sol de Junho para sempre brilhará. (Coro): Moçambique nossa terra gloriosa [...]*».

La mattina della partenza noi europei abbiamo avuto il tempo di visitare una scuola elementare, dalla quale siamo usciti coi timpani quanto mai stressati ma con l'animo realmente edificato dal contatto, seppur fugace, con quella realtà. Gli sguardi di quei bimbi – ma anche di molti adulti del luogo – hanno richiamato alla mia mente quanto notava Emmanuel Mounier, con riguardo al maestro Charles Péguy, sugli esseri umani che «in questo mondo turbato giungono a noi come bambini dagli occhi pieni di miracolo. Portano su di loro, come un sorriso, quella purezza alla quale gli altri aspirano con fatica...».

Adesso debbo pur scrivere qualcosa sugli *oradores* e i "contenuti" più rilevanti del Convegno, con particolare riguardo ai temi proposti nelle Sessioni Plenarie. Poiché sono tutt'altro che scervo di angu-

sto etnocentrismo, comincio con il menzionare i due relatori europei, con cui ho condiviso una parte del viaggio. Uno di loro è un personalista di provata fede, lo spagnolo Luis Ferreiro, esponente di rilievo dell'*Instituto Emmanuel Mounier di Madrid* nonché direttore della rivista personalista *Acontecimiento*. D'altronde, non poteva certo mancare un rappresentante della cultura personalista iberica. In Spagna, come in Italia, proprio questa cultura ha espresso una "storia degli effetti" cospicua, non solo nella filosofia ma anche nell'ampissimo campo delle scienze umane (dalla psicologia alla psichiatria, dall'antropologia filosofica alla bioetica). Ferreiro ha presentato una comunicazione su "Educazione e lotta contro la povertà".

Dal cuore dell'Europa proveniva invece Sibylle Schultz che ha proposto una comunicazione dal titolo *L'educazione è l'arma più forte per cambiare il mondo*. La studiosa svolge da tempo una ricerca sul personalismo che è senz'altro meritoria in un paese come la Germania, dove Mounier è scarsamente conosciuto sebbene la cultura tedesca abbia offerto un rilevante contributo alla filosofia della persona intesa in senso ampio. Si pensi ad autori quali Romano Guardini, Max Scheler, Edith Stein e al transfuga Paul Ludwig Landsberg nonché ad alcuni teologi evangelici ascrivibili al profondo rinnovamento promosso dall'opera di Karl Barth. Ad accomunare Luis e Sibylle – rispettivamente chimico e naturalista – è la formazione prevalentemente scientifica, sulla quale si è innestato l'interesse per la filosofia e in particolare per il personalismo comunitario.

Nella sua relazione, Luis Ferreiro si è richiamato al pensiero e all'opera di Emmanuel Mounier, Paulo Freire e Lorenzo Milani e ha posto in rilievo l'importanza assunta dai principi dell'educazione personalista nell'impegno volto a ridurre le abissali differenze nella distribuzione delle risorse del pianeta. Da parte sua, Sibylle Schultz ha citato nel titolo del suo intervento una frase di Nelson Mandela. In effetti, il riconoscere una immensa forza all'educazione, nella scia del leader sudafricano, può infondere coraggio agli operatori impegnati in questo ambito ma, al contempo, rende consapevoli dell'enorme potere di cui dispongono i dittatori e i fautori del materialismo individualista nel manipolare l'educazione stessa. La studiosa ha presentato un *excursus* relativo in particolare alle concezioni pedagogiche affermatesi in Germania tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo. Poiché a partire da allora la visione dell'uomo ha risentito del predominio sempre più netto della materia sullo spirito, si impone ora l'esigenza di

"invertire la rotta" e di ristabilire l'ordine dei valori, attingendo anche alle risorse pedagogiche insite nel personalismo comunitario.

Lo scrivente ha presentato in italiano la relazione *I principi dell'economia personalista nel pensiero di Emmanuel Mounier*, in cui ha citato segnatamente opere quali *Manifeste au service du personalisme* e la più matura *Le personalisme*. La stesura del contributo ha costituito un'occasione per offrire un inedito – ed azzardato – confronto tra i capisaldi del pensiero "economico" del filosofo francese e quelli propri della riflessione svolta da autorevoli economisti europei, per lo più a lui sconosciuti. Si tratta di autori ascrivibili al pensiero di matrice liberale, a partire dal fondatore dell'economia politica, Adam Smith, e marxista, come Joseph Schumpeter, autorevole economista e saggista del Novecento. In tempi più recenti, l'economista bengalese Amartya Sen, pur muovendo da presupposti mutuati dall'utilitarismo, ha proposto una riflessione che si può considerare implicitamente personalista in senso lato. Invero essa ridimensiona l'importanza del PIL quale marcatore del benessere dei cittadini di uno Stato. Il benessere stesso, di converso è strettamente connesso al grado di effettiva libertà accordata ai cittadini con l'ampliamento delle loro possibilità vitali, ovvero dei *functionings*.

PER UN PERSONALISMO AFRICANO

Gli altri relatori erano docenti dell'università locale oppure studiosi provenienti da varie regioni del Mozambico e altre nazioni africane. Le personalità più attese erano la scrittrice Paulina Chiziane e il prof. Fabien Eboussi Boulaga.

Paulina Chiziane è una delle autrici più note della letteratura mozambicana. Ha scritto diversi racconti e romanzi, tradotti in varie lingue. Appena prende la parola, Paulina si rivela da subito una agguerrita fautrice della cultura tradizionale mozambicana, violentata dal colonialismo. Non va sottaciuto, comunque, che i suoi romanzi denunciano le discriminazioni che le donne subiscono proprio all'interno di quella cultura. Nel suo Paese «un uomo è un collezionista di donne, una donna una collezionista di sentimenti».

Della cultura mozambicana fanno parte i *curandeiros*, ovvero i guaritori ai quali si rivolge tuttora gran parte della popolazione. Paulina Chiziane li difende a spada tratta, in quanto sarebbero particolarmente vicini alle sofferenze della povera gente («an-



cor più di Gesù Cristo», si azzarda a dire). Al termine del suo intervento gli uditori le hanno tributato una fragorosa *standing ovation*. Agli occhi disincan-

tati di noi europei risulta evidente che alcuni *curandeiros* sono cultori autentici, ma prezzolati, della cultura medica tradizionali e altri, invece, meri ciarlata-

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 17-22



Immagine 1: Gian Lorenzo Bernini, *Salvatore*, 1679, Roma, basilica di San Sebastiano

ni. Alcuni di loro impongono sanzioni inumane ai clienti che non riescono a pagarli. In una escursione nelle campagne intorno a Maxixe, la nostra guida ci ha mostrato la sontuosa dimora di uno di questi “operatori sanitari”, costituita da tre ampi e variopinti edifici contigui. Si stenta a credere che il proprietario sia un esponente atipico, e quindi statisticamente irrilevante, di una classe professionale che, al contrario, sarebbe “particolarmente vicina alla povera gente”.

Lanziano filosofo camerunense Fabien Eboussi Boulaga è molto noto tra gli studiosi africani di filosofia e teologia. Qui la sua partecipazione a un Convegno suscita grande attesa, come da noi quella di un Massimo Cacciari, per dire soltanto un nome. Educato al cattolicesimo ed ex gesuita, nella maturità Eboussi Boulaga ha sperimentato una crisi di fede che lo ha condotto a richiedere la riduzione allo stato laicale, abbandonare l’ortodossia cattolica nonché stigmatizzare i principi metafisici e il dogmatismo della dottrina della Chiesa, imposti peraltro anche nei paesi coloniali. Ha scritto alcuni *pamphlet* di successo e ha insegnato all’*Institut Catholique* di Yaoundé.

Nel secondo giorno dei lavori è arrivato un manipolo di studiosi brasiliani, tra cui alcuni economisti. Di particolare interesse le relazioni svolte da questi ultimi, che vertevano su temi di indubbia attualità come l’economia equa e solidale e le banche etiche, le quali erogano microprestiti per finanziare progetti di piccole aziende di vari paesi del Terzo Mondo. Tali banche riescono mirabilmente a coniugare impegno etico ed efficienza, come attesta l’esigua mole dei crediti non rimborsati, ovvero delle cosiddette “sofferenze”. Gli uditori stranieri hanno apprezzato la chiarezza della pronuncia brasiliana, ben differente dall’inflessione mozambicana. Questa è più vicina al portoghese europeo, che qui resta normativo per gli speaker televisivi. Il visitatore europeo resta sorpreso al constatare in questo Paese la perdurante dialettica tra la legittima volontà di affrancarsi dal dominio culturale dell’Occidente e il permanere di modelli espressivi – in primo luogo il rispetto dei canoni propri della lingua dei colonizzatori – di comportamenti e modi di vestire propri del Portogallo e, in una prospettiva più ampia, dell’Europa.

Nella sua relazione, la summenzionata prof. Isabel Vilanculo ha proposto dei sapidi riferimenti alla biografia intellettuale e al pensiero di Mounier, che ha approfondito durante un’esperienza di studio presso la Pontificia Università Salesiana di Roma (Il Personalismo Comunitario di Emmanuel

Mounier: un’alternativa alla reificazione della persona). La studiosa ravvisa proprio nel pensiero personalista – nella sua declinazione africana, ancora ai primordi – una risorsa culturale volta a denunciare la povertà della “razionalità ristretta” artefice dell’“antropologia dell’individuo e della massa” e funzionale all’egemonia esercitata (anche in questo lembo dell’Africa australe!) dall’ideologia neoliberale. Se Mounier propugnava l’ambizioso progetto compendiato nel “Rifare il Rinascimento”, oggi il compito da perseguire, con un’audacia ancora maggiore, si potrebbe sintetizzare nella formula “Rifare la globalizzazione”.

Tra le relazioni proposte alla *Conferência* mi sono sembrate di particolare interesse quelle che vertevano sulle assonanze tra il pensiero africano e il personalismo. In effetti, le espressioni “pensiero africano” e “filosofia africana”, ancorché invalse nell’uso, dovrebbero essere volte al plurale, per poter designare un insieme di concezioni cosmoteandriche e antropologiche alquanto eterogenee. Meno impropria è l’espressione “pensiero bantu”: il relativo concetto guadagna in *intensione* in ragione di una minore, e più perspicua, *estensione*.

Con il lemma *bantu* viene designato un complesso di popolazioni che, muovendo da un territorio compreso tra gli attuali Camerun e Nigeria, migrò verso Sud e Sud-Est verso la metà secondo millennio a.C. Si trattava di popolazioni abbastanza evolute, che praticavano l’agricoltura e sapevano lavorare i metalli. In un arco di tempo alquanto ampio, protrattosi fino al primo millennio dell’era cristiana, i bantu giunsero a popolare gran parte dell’Africa centrale e australe, mescolandosi con le etnie locali. Le affinità riscontrabili tra le lingue bantu attestano la loro origine comune. Il termine *bantu* – ovvero *gente* – fu adottato nel significato odierno dal linguista statunitense Joseph Greenberg negli anni ’60 del Novecento. Il singolare *muntu*, o *munthu*, riscontrabile in molte lingue bantu, significa generalmente *uomo* e, per gli studiosi africani, la sua area semantica si presta a un proficuo confronto con quella propria della parola *persona*. Ne è pienamente convinto il missionario Ezio Lorenzo Bono, come attesta la sua relazione *Personalismo Africano: dalla “crisi del Muntu” al suo “Kairós”*. A suo giudizio, infatti, il *Muntuismo* si accredita fondatamente quale “modello teorico del Personalismo africano”.

Lo studioso ha precisato che il *Muntuismo* non è una mera “traduzione africana” dei nuclei teorici del personalismo occidentale e neppure una lettura del personalismo mounieriano condotta avvalen-



PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 103 (2018/1), 17-22



dosi della mentalità africana (quasi una sorta, quest'ultima, di "inculturazione" di concetti e valori provenienti dall'esterno). Piuttosto, il Personalismo è autenticamente africano se scaturisce in modo indipendente dalla tradizione millenaria del pensiero di quel Continente. Il relatore, ancorché europeo, sembra non avvedersi del fatto che, comunque, il sintagma "Personalismo africano" non si sarebbe affermato senza il contatto della cultura africana con la filosofia europea. E proprio a tale Personalismo, Ezio Bono ascrive il compito di scandagliare quei fondamenti epistemologici del sapere (del proprio ma anche dell'altrui) ai quali il nichilismo ha inferto un *vulnus* lungi dal rimarginarsi.

Nella modernità eurocentrica, *Bantu* designava per gli Illuministi una manifestazione dell'Altro pre-moderno. A partire da tale temperie storica il movimento culturale *Munthu* ha espresso le istanze di un pensiero anticolonialista, volto ad elaborare i propri principi scientifici ed etici ma ancora non del tutto autonomo. Il movimento *Inter-Munthu* potrà risultare dalla sinergia delle culture bantu nella riflessione sulle risorse filosofiche del *Munthu* spendibili nella critica alle ideologie della postmodernità, come il Neoliberalismo. Esso ha costituito il tema della rela-

zione svolta dall'eminente sociologo José P. Castiano, della *Universidade Pedagógica* di Maputo, dal titolo "O *Inter-Munthu* come condizione e possibilità del *Munthu* dinanzi al "Mostro" del Neoliberalismo". La cultura *Inter-Munthu* potrebbe contrastare la "crisi del soggetto" propria della postmodernità, della quale l'ideologia liberale è espressione paradigmatica. Riguardo agli esiti di tale ideologia, Castiano ha parlato di "de-soggettivazione del soggetto".

È noto che per Emmanuel Mounier l'impegno politico è volto non alla costruzione di una *città felice*, bensì di una *città più umana*. Proprio sulla dimensione umana e "umanista" dello sviluppo, considerata in riferimento al contesto sociolinguistico del Paese, verteva la relazione del linguista Gregório Firmino, *Lingua, società e sviluppo. Il caso del Mozambico*. In un Convegno volto a esplorare le *chances* di un pensiero personalista in un paese in via di sviluppo come il Mozambico non potevano mancare riferimenti ai possibili modelli di sviluppo da perseguire in vista non soltanto di un incremento del benessere economico ma anche di un miglioramento del tenore di vita complessivo attraverso un più equo accesso alle risorse, all'istruzione e alla vita politica.

Un possibile incontro tra Dottrina della Chiesa e sociologia

I concetti di persona e di relazione (parte I)

Cecilia Costa

PREMESSA

GLI ARGOMENTI DELLA *persona* e della *relazione* nella Dottrina sociale della Chiesa correlati alla sociologia possono suscitare più di un interrogativo sul *perché* di questa sovrapposizione di ambiti così diversi di riflessione. Le risposte a questo legittimo quesito possono essere molte, tra le quali:

- *perché* il problema del *mutamento* perpetuo, – o come amava dire Paolo VI della trasformazione –, assunto dalla società, a partire dalle grandi rivoluzioni storiche del secolo XVIII, è la vera ragione della nascita sia della Dottrina sociale sia della sociologia. In qualche modo, per motivi simili, questi due settori differenti del pensiero si sono sentiti entrambi sfidati a comprendere le direzioni dell'inarrestabile dinamicità della realtà sociale;
- *perché*, in maniera inedita per il Magistero, il Concilio Vaticano II ha reso evidente il porsi della Chiesa in un rapporto *rinnovato* con il mondo e tutto in direzione della persona: infatti, sulla base della dottrina, al fine di stringere una profonda relazione con gli uomini, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* ha inaugurato un approccio antropologico e ha preso ad intrattenersi nell'analisi del «provvisorio»¹. Oggi, in linea con il Concilio, Papa Francesco auspica che la Chiesa sia sempre più disposta a farsi «coinvolgere» nel contesto socio-culturale, ad essere in «uscita», per «cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade»². Tenendo conto, peraltro, che per la Chiesa il messaggio sociale, nel suo insieme, «non deve esser considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione»³;
- *perché* il transito dalla coscienza collettiva (direbbe Durkheim) all'agire sociale dotato di senso (direbbe Weber), il passaggio dal sistema all'individuo⁴ e quello dal pubblico al privato, – con il conseguente prodursi, tra l'altro, dell'enfasi soggettivistica –, vengono registrate come le principali imputazioni causali a carico del flusso dei cambiamenti della modernità e rappresentano i fattori più controversi e problematici con i quali devono fare i conti la Dottrina sociale e la sociologia, ieri come nel presente. Infatti, se Papa Montini, nel chiudere il Vaticano II, aveva detto: «l'uomo oggi si fa non solo centro di ogni interesse, ma principio e ragione di ogni realtà»⁵; in termini sociologici, tempo prima, Durkheim aveva profetizzato l'emergere della «religione dell'individuo»;
- *perché*, in ragione della necessità di calarsi nella storicità dell'uomo⁶, di comprendere le modificazioni strutturali di ogni livello della società e dei mondi vitali soggettivi, la Chiesa auspica un dialogo tra la teologia e le cosiddette scienze profane, in quanto la loro incomunicabilità risulta essere un «danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli»⁷. Non a caso, nella *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II ha sottolineato il fatto che la Dottrina sociale si pone «all'incrocio della vita e della coscienza cristiana con le situazioni del mondo»⁸ e, come recita la *Caritas in veritate*, rende possibile «alla fede, alla teologia, alla metafisica e alle scienze di trovare il loro posto entro la collaborazione a servizio dell'uomo»⁹. Nel suo discorso all'ONU del 5 ottobre 1995, Wojtyła ha ribadito l'opportunità di trovare una coincidenza tra insegnamento sociale e discipline laiche, affinché «il nuovo progetto di società risponda a una visione trascendente dell'uomo»: una collaborazione importante per

¹ Giovanni Campanini, *La "compagnia" della storia. Il messaggio sociale della Gaudium et spes trent'anni dopo*, Agrilavoro edizioni, 1996, p. 5. ² Francesco, *Evangelii Gaudium*, 46-47, Città del Vaticano nov. 2013, vol. 5, cap. 1, 24. ³ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, mag. 1991; orig. 1 mag. 1991, 57. ⁴ Giuseppe Lorizio, *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-modernità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, p. 50. ⁵ Paolo VI, «Discorso di chiusura del Concilio Vaticano II», in 1965. ⁶ Bartolomeo Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006, p. 20. ⁷ Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 2009, p. 31. ⁸ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* cit., 50. ⁹ Benedetto XVI, *Caritas in veritate* cit., p. 31.





cercare di sanare la «frattura» tra Vangelo e cultura moderna e la «sofferenza per la mancanza di pensiero», denunciate da Paolo VI nella *Populorum progressio* e nell'*Evangelii nuntiandi*. Attualmente, in linea con i suoi predecessori, nella *Veritatis gaudium*, Papa Francesco richiama alla necessità dello scambio tra la pluralità delle conoscenze, non solo nella *forma debole* «di semplice multidisciplinarietà», bensì nella *forma forte* «di transdisciplinarietà, come fermentazione di tutti i saperi»¹⁰ In modo simile a quanto indicato dal Magistero, ma con motivazioni non simmetriche, – in quanto basate sulla sua stessa natura di «scienza del generale» e sulla sua necessità di mettere sempre in relazione fenomeni che appartengono a vari settori della realtà –, la sociologia ha perseguito il confronto, l'ibridazione, con più dimensioni disciplinari. Infatti, già Weber sosteneva una visione

sociologica multidimensionale e perfino creativa, perché, a suo avviso, senza il ricorso a questa interdisciplinarietà a tutto campo¹¹ era più difficile comprendere le dinamiche sociali e avventurarsi nei sentieri misteriosi delle esperienze dell'essere umano;

– perché se la *Rerum novarum*, enciclica di esordio della Dottrina sociale, si è presentata nella forma normativa; a partire dalla *Pacem in terris* (peraltro il primo documento in cui la Chiesa si rivolge «a tutti gli uomini»¹²), successivamente con la *Sollicitudo rei socialis* e la *Centesimus annus*, si è messo meno l'accento sull'affermazione di rigidi principi generali e si è iniziato ad adottare il metodo induttivo in correlazione con quello deduttivo¹³. In modo quasi coincidente con la Dottrina sociale, in funzione del tipo di indagine da porta-



Immagine 2: Jean de Boulogne, detto "Giambologna", *Fata Morgana*, 1572, collezione privata

¹⁰ Francesco, *Veritatis gaudium. Costituzione Apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, 22. ¹¹ Max Weber, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano 1968, vol. I, p. 141. ¹² Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, Città del Vaticano apr. 1963. ¹³ Giovanni Filoramo, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

re avanti, la sociologia si è aperta maggiormente a una prospettiva induttivo-soggettivista. Infatti, riequilibrando un atteggiamento conoscitivo sbilanciato a favore della registrazione delle evidenze statistiche nello studio dei «fatti sociali», alcuni sociologi hanno preso le distanze dall'esclusivo ricorso all'apparato teorico-metodologico del deduttivismo, del determinismo e dei paradigmi sistemici che tendono a separare «l'umano dal sociale» e ad unire il soggetto alla società «soltanto in una relazione sistema/ambiente»¹⁴;

- *perché*, quando ci si interroga sul contesto storico-sociale, il religioso non è mai così separabile dagli altri fenomeni. Di fatto, pur se spesso la loro comprensione è diversa, la Dottrina e la sociologia si interessano di oggetti comuni: «l'uomo, le sue azioni, le sue creazioni, l'intera società e la sua storia»¹⁵;
- *perché*, dopo essersi affrancata dal sapere dimostrativo, la sociologia recupera concetti complessi, come quello di *persona* e di *relazione*, per poter comprendere *qualitativamente* le dinamiche in atto nel tessuto socio-culturale, a cominciare dalla sfera della fede, che più di altri settori della realtà registra ambivalenze sociali e soggettive, bilanciamenti tra scetticismo, indifferenza, e ritorni alle costellazioni simboliche tradizionali;
- *perché*, fatta salva la struttura stabile del «senso dell'io», la tesi secondo la quale il concetto di persona è espressione diretta del Cristianesimo non è unilateralmente proposta dalla dottrina cattolica, in quanto anche per la sociologia la sua definitiva costruzione semantico-culturale, con l'attribuzione dell'idea di coscienza e di vita interiore, ha un'indiscutibile matrice cristiana, tanto da poter sostenere che annullando la realtà del Dio cristiano si elimina storicamente la stessa categoria di *persona*¹⁶;
- infine, *perché* se la proposta sociale della Chiesa ha come *primo* criterio generale l'assoluto primato della persona; nel suo testo *La divisione del lavoro*

sociale, Durkheim affermava «il carattere vincolante della regola che ci ordina di essere sempre di più una persona»¹⁷. *Perché*, se il *secondo* criterio evidenziato dalla Dottrina sociale, correlato alla persona, è l'unità del genere umano e, quindi, l'essenziale vocazione alla relazionalità; *l'individuo in relazione*, pur se non in senso ontologico, è al centro di molte teorie sociologiche. Ancora, *perché*, se per la Dottrina sociale la persona è «costitutivamente un essere sociale»¹⁸ e una *soggettività relazionale*, in ugual misura, la *sociabilità*, – che segnala una disposizione *interna* dei soggetti, una loro attitudine «a stabilire con gli altri un qualche tipo di relazione sociale»¹⁹ –, è un fattore portante della sociologia.

In base a queste premesse, su questi *perché*, c'è la possibilità di stabilire un linguaggio comune tra sociologia e Dottrina sociale, partendo anche dal presupposto che, oggi, la disciplina sociologica è più lontana da forme di «ateismo metodologico» e meno scettica di fronte al «mistero», fermo restando il principio dell'avalutatività. Dall'altra parte, la Dottrina sociale, così come la teologia nel suo insieme, non sottovaluta il «doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata»²⁰, senza rischiare, per questo, scivolamenti positivistici. Una loro cooperazione non presuppone nessuna rinuncia epistemologica, nessuna perdita delle rispettive specificità disciplinari. La Dottrina non può, né potrebbe, tradire i suoi principi teologici, né tanto meno la sociologia potrebbe venir meno al suo compito di descrizione oggettiva della realtà per avventurarsi in improbabili confronti con la «verità assoluta». Inoltre, a partire dall'importanza attribuita da entrambe queste discipline alla persona e alla relazione, si potrebbe prefigurare una loro maggiore convergenza, una loro alleanza funzionale e un loro reciproco arricchimento speculativo all'interno dello «spazio» dei concetti di «confine»²¹, anziché in quello delle speculazioni generali astratte. Sostanzialmente, la categoria di persona e quella della relazione potrebbero essere considerate un terreno fertile, un territorio di confine, nel quale poter stabilire un incontro riflessivo tra Dottrina sociale e pensiero sociologico, «un luo-

¹⁴ Italo Allodi e Lorenza Gattamorta, «Persona» in *sociologia*, Meltemi edu, Roma 2008, p. 9. ¹⁵ Pierpaolo Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 10. ¹⁶ Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 100-104. ¹⁷ Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino 1977, p. 394. ¹⁸ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et spes*», Acta Apostolicæ Sedis, 58, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1965, p. 12. ¹⁹ Luciano Gallino, *Dizionario di Sociologia*, Utet, Torino 1993, pp. 592-593. ²⁰ Giuseppe Lorizio, *Le frontiere dell'amore*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, p. 15. ²¹ Pierpaolo Donati et al., *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, EDUSC, Roma 2016.

LA PERSONA E LA RELAZIONE NELLA DOTTRINA
SOCIALE DELLA CHIESA

In prima istanza, non bisogna dimenticare che nel Cristianesimo l'uomo è «un essere personale creato da Dio, a sua immagine e somiglianza, per la relazione con lui»²⁴. Infatti, il Dio cristiano non è un'entità soprannaturale astratta, ma un Dio che entra in un rapporto indissolubile, intimo e profondo con l'anima dell'uomo, tanto da far dire, alla fine della sua pericolosa ricerca spirituale, a Sant'Agostino: «ti cerco fuori e Tu eri dentro di me»²⁵. E, proprio in virtù di questa «storia d'amore» tra Dio e la sua creatura, di questo vincolo confidenziale, — sempre da Sant'Agostino definito *senza confusione, immutabile, indivisibile, inseparabile* —, l'essere umano, in controtendenza con qualsiasi precedente visione cosmocentrica, viene posto al centro dell'universo, assume un valore irripetibile e inviolabile. Non solo, la tradizione giudaico-cristiana ha garantito un fondamento stabile all'uguaglianza, ai diritti umani, ma, in modo più particolare, il Nuovo Testamento ha determinato la formulazione della libertà «come qualità delle persone» per delineare con maggior precisione «il rapporto tra Dio e l'uomo»²⁶.

Con queste premesse, soprattutto a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII, a seguire con la *Quadragesimo anno* di Pio XI e la *Mater et magistra* di Giovanni XXIII, non è un caso che la persona umana, — colta nella sua singolarità, nella sua unità di corpo e spirito, nella sua libertà, nella sua sacralità e qualità trascendente, nella sua concretezza storica —, abbia avuto il massimo rilievo nella Dottrina sociale della Chiesa. Due documenti del Concilio Vaticano II hanno messo ulteriormente in luce l'assoluta importanza della persona: la Dichiarazione *Dignitatis humanae* che ha basato il diritto alla libertà religiosa sulla stessa dignità dell'essere umano; la *Gaudium et spes* che ha considerato l'uomo «l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale»²⁷. In que-

sta ottica dottrinale, non sorprende che il 2 giugno 1980, nella sala dell'Unesco di Parigi, Giovanni Paolo II abbia detto con forza: «Esiste una dimensione fondamentale capace di ribaltare fino alle fondamenta i sistemi che reggono l'insieme dell'umanità [...] questa dimensione è l'uomo».

A tale affermazione ha fatto eco Benedetto XVI nella *Verbum Domini*, in cui si legge: «Contemplando il cosmo nella prospettiva della storia della salvezza siamo portati a scoprire la posizione unica e singolare occupata dall'essere umano nella creazione» e, su questo presupposto, su questa unicità, si riconoscono «il valore del proprio corpo, il dono della ragione, della libertà e della coscienza»²⁸.

La Dottrina sociale non tralascia di segnalare le lacerazioni, le separazioni da Dio, da se stessi, dagli altri uomini, che possono vulnerare in vario modo la sacralità della persona, alla cui origine c'è il peccato, dal peccato originale fino a quello che «ciascuno commette, abusando della propria libertà»²⁹. Il peccato, pur se deforma e altera la dignità della persona, però non distrugge né annulla il suo essere immagine di Dio. In sostanza, non bisogna mai confondere «l'errore con l'errante», perché «in ogni essere umano non si spegne mai l'esigenza, congenita alla sua natura, di spezzare gli schemi dell'errore per aprirsi alla conoscenza della verità»³⁰. A proposito delle alienazioni, divisioni, lacerazioni, provocate dal peccato e, nello stesso tempo, della memoria originaria e del bene infuso da Dio nell'uomo, è singolare trovare dei richiami «teologici» a queste due antitetiche realtà, ugualmente presenti nell'intimo della persona, in un brano del tema di maturità di Marx, in cui il futuro filosofo del materialismo storico scriveva:

Se noi consideriamo la natura dell'uomo sempre vediamo una scintilla della divinità nel suo petto, un entusiasmo per il bene, un aspirare alla conoscenza, una nostalgia della verità. Solo che la fiamma della cupidigia spegne le scintille dell'eterno; una bassa aspirazione a beni materiali reprime il desiderio di conoscenza, la nostalgia della verità si spegne sotto il potere della menzogna³¹.

Nella Dottrina sociale si elencano, ancora, dei caratteri distintivi propri della persona e tra questi vie-

²² Ivi, p. 14. ²³ Giuseppe Capraro, *Sociologia e Teologia*, EDB, Bologna 1995, p. 59. ²⁴ Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 1995. ²⁵ Sant'Agostino, *Le confessioni*, BUR, Milano 1996. ²⁶ Franz-Xaver Kaufmann, *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 50-56. ²⁷ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et spes*» cit. ²⁸ Benedetto XVI, *Verbum Domini. Esortazione apostolica postsinodale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 9. ²⁹ Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et penitentia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, 2. ³⁰ Giovanni XXIII, *Pacem in terris* cit. ³¹ Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 23-24.

ne indicata *l'unità* di corpo e spirito, perché l'uomo è stato creato da Dio come un essere materiale legato a questo mondo attraverso il suo corpo, — che bisogna considerare «buono e degno di onore»³² —, e un essere spirituale votato al trascendente. Proprio in ragione di questa inscindibile coesistenza l'uomo è pienamente se stesso. In conseguenza dell'unità profonda tra corpo e anima, non si possono separare, l'uno dall'altro, neanche *eros* e *agape*, «amore ascendente e amore discendente», perché «non sono né lo spirito né il corpo da soli ad amare: è l'uomo, la persona, che ama come creatura unitaria»³³. Nella fusione e nella costituzione inscindibile di spirito e materia, dunque, la persona esiste come soggettività in grado di «trovare la giusta misura dell'amore», di riflettere su se stessa, di configurarsi come un io capace di porre in essere i propri atti morali³⁴.

Altro tratto esclusivo e connotativo della persona è la sua *libertà*, perché «Dio ha voluto lasciare l'uomo libero»³⁵ per farsi cercare spontaneamente e perché la dignità umana richiede che ogni scelta sia autonoma e consapevole. Per inciso, nell'ottica di un atteggiamento interdisciplinare che comprende la saggezza dei filosofi, degli artisti, dei narratori³⁶, si può attingere non solo alla teologia o alla sociologia, ma si può fare uso, per sottolineare l'importanza della categoria della libertà, anche alla letteratura, che più di ogni altro genere intellettuale riesce a fare sintesi concettuale: non a caso, Weber ha usato la formula «affinità elettive» di Goethe per evocare «insospettabili» relazioni fra spirito religioso e attività economica³⁷. Per esempio, un libro di Lewis (costituito da XXXI lettere inviate da un «vecchio diavolo», Berlicche, a un diavolo più giovane e inesperto, Malacoda) descrive, — in un'ironica forma letteraria, forse meglio di un'analisi sociologica o della stessa dottrina —, l'amore che è alla base del dono della libertà fatto all'essere umano. In questo epistolario immaginario, Berlicche dà consigli a Malacoda su come sedurre l'uomo a lui «affidato» per condurlo il più lontano possibile, nelle azioni e nel pensiero, dal loro comune «Nemico»: ossia, da Dio. L'autore attraverso delle argomentazioni apparentemente negative, attribuite al diavolo Berlicche, in realtà, evidenzia il dono del-

la libertà concesso da Dio all'uomo, come quando scrive:

Bisogna guardare in faccia al fatto che tutto quel parlare del Nemico intorno al Suo amore per gli uomini, e intorno al Suo servizio come perfetta libertà, non è pura propaganda, ma una terribile verità. Egli vuole *proprio* riempire l'universo di una quantità di nauseanti piccole imitazioni di Se stesso, creature la cui vita, in miniatura, sarà qualitativamente come la Sua, non perché Egli le assorbità, ma perché le loro volontà si conformeranno liberamente alla Sua³⁸.

Non solo, nelle sue meticolose istruzioni a Malacoda sul giusto modo di tentare il suo «assistito» al fine di dannare la sua anima, Berlicche gli ricorda, con disappunto e fastidio, che il Nemico-Dio ama veramente «i bipidi spelati che ha creato» e «vuole la loro libertà», tanto che sembra «gradire perfino il loro inciampare»³⁹.

La libertà dell'uomo, pur se molto ampia, non ha una base incondizionata in se stessa, non si riduce alla certezza soggettiva; non è illimitata o sovrana; non è autoprogettata, auto-legislativa o autoriflessiva. La libertà, in dotazione alla persona, non significa compromesso tra istanze contrapposte al seguito dei propri gusti e delle proprie inclinazioni; non sconfina in ogni autodeterminazione e non è dispensata, o emancipata, da qualsiasi condizionamento⁴⁰. Essa, al contrario, include «il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza dei quali si cade nel relativismo e nell'arbitrio»⁴¹. Infatti, si parla di *teonomia* o di *teonomia partecipata* perché, con la partecipazione della ragione e della volontà, ogni decisione della persona implica una tensione verso «la libera obbedienza alla legge di Dio»⁴². Insomma, si tratta di una libertà *donata*, da gestire con la consapevolezza dei propri limiti e delle proprie possibilità nel «nucleo segreto della propria coscienza»⁴³. Una coscienza che deve essere intesa come lo spazio e il luogo in cui si incontrano «l'interiorità dell'uomo e la verità che proviene da Dio»⁴⁴. Una coscienza soggettiva che nella sua intimità sperimenta «una chiamata a compiere

³² Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et spes*» cit., p. 14.

³³ Benedetto XVI, *Dens caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 5-7. ³⁴ Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 48. ³⁵ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et spes*» cit., p. 17. ³⁶ Weber, *Economia e società* cit., p. 141. ³⁷ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 19-59. ³⁸ Clive Staples Lewis, *Lettere di Berlicche e Brindisi di Berlicche*, Jaka Book, Milano 2006, p. 34. ³⁹ *Ivi*, p. 35. ⁴⁰ Benedetto XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, 2009, p. 36. ⁴¹ Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor* cit., 87. ⁴² *Ivi*, 41. ⁴³ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et spes*» cit., p. 16. ⁴⁴ Benedetto XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore* cit., p. 18.





il bene»⁴⁵ e in cui dovrebbe continuamente elaborare una riflessione sui propri atti e pensieri, «perché se non si dà peso a ciò che dentro di noi è più profondo, non rimane che rendere omaggio a ciò che è più superficiale»⁴⁶. A proposito ancora della coscienza, anzi soprattutto in merito alla dialettica che avviene al suo interno tra la libertà e l'autorità, al seguito di Newman, Ratzinger ha indicato l'elemento di mediazione nell'esercizio intimo del controllo tra le spinte alla libertà e la negazione dell'autorità: l'elemento connettivo, il dato della composizione, tra queste due forze esistenziali antagoniste, è la verità⁴⁷.

Un esempio plastico, – weberianamente idealtipico –, di una coscienza che coglie in sé la *teonomia partecipata*, la vocazione alla verità, *l'anamnesi dell'origine* e la conciliazione profonda tra libertà e autorità, può essere rappresentato dalla dichiarazione di rinuncia al pontificato fatta da Benedetto XVI nel Concistoro dell'11 febbraio 2013, davanti al Collegio cardinalizio riunito, che recita:

Dopo aver *ripetutamente esaminato la mia coscienza davanti a Dio*, [...] *ben consapevole* della gravità di questo atto, con piena libertà, dichiaro di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro (corsivo mio).

Infatti, a parte la rituale formula canonica adottata, la sua meditata scelta personale è sembrata l'esito più maturo del processo di rinnovamento della Chiesa avviato dal Concilio Vaticano II. Dall'altra parte, come effetto riflesso, questa decisione, – istituzionale, pubblica, ma anche intima –, ha evidenziato quanto l'uomo può essere *signore*⁴⁸ della propria anima (direbbe la Stein) e quanto può essere al-

to il livello di libertà e di autonomia di giudizio della persona nella prospettiva della verità. Inoltre, l'atto epocale di Benedetto XVI ha testimoniato, in modo concreto, che la fede non solo non svisciva la ragione, ma contiene in sé, in quanto «atto complesso, pur se unico, [...] il conoscere, l'amare e l'afferrarsi a ciò che si conosce e si ama»⁴⁹. Questo gesto, magisteriale e intimamente soggettivo, ha reso anche evidente che il papato «è rettamente inteso solo quando è visto insieme con il primato della coscienza, dunque non è ad essa contrapposto, ma piuttosto su di essa fondato e garantito»⁵⁰.

In ultimo, ma non per ultimo, la Dottrina sociale sottolinea che l'essenza dell'uomo risiede «nel suo essere personale e insieme del suo essere comunitario e sociale»⁵¹, perché egli non è assoluta individualità e «non può vivere né esplicare le sue doti senza rapportarsi con gli altri»⁵². La relazionalità, intrinseca alla natura umana, è il riflesso del legame tra Dio e l'uomo; ancor di più, questa vocazione alla socialità è a somiglianza della relazione «pura», della «assoluta unità», delle tre persone della Trinità⁵³ una somiglianza che è alla radice della *spiritualità di comunione* tra gli uomini, della «fraternità cristiana», più intensa, radicale ed espansiva della stessa fraternità universale illuminista⁵⁴. Inoltre, come evidenziato nella *Riconciliatio et paenitentia*, la compenetrazione profonda tra gli uomini, «tanto misteriosa quanto reale e concreta», e la solidarietà umana sono così forti che lo stesso peccato, – strutturalmente espressione della libertà e della deliberata volontà della singola persona –, ha anche un carattere sociale, perché «quello di ciascuno si ripercuote in qualche modo sugli altri»⁵⁵.

⁴⁵ *Idem, Verbum Domini* cit., 9. ⁴⁶ John Henry Newman, *Scritti sull'università. L'idea di Università, origine e sviluppo dell'università*, Bompiani, Milano 2008. ⁴⁷ Benedetto XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore* cit., pp. 5-17. ⁴⁸ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 108-109. ⁴⁹ Edith Stein, *La struttura ontica della persona della persona e la problematica della sua conoscenza*, in Angela Ales Bello, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di Michele D'Ambra, Città Nuova, Roma 1997, pp. 43-113. ⁵⁰ Benedetto XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore* cit., p. 16. ⁵¹ Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 1979, 14. ⁵² Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et spes"* cit., p. 12. ⁵³ Benedetto XVI, *Caritas in veritate* cit., p. 54. ⁵⁴ Eugenio Romero Pose, *Le radici cristiane d'Europa*, Marietti, Genova-Milano 2007, p. 86. ⁵⁵ Giovanni Paolo II, *Riconciliatio et panitentia* cit., 16.

Socio-grafia del *medium* narrativo

Tra Romanticismo e crisi della modernità

(parte I)

Andrea Lombardinilo

INTRODUZIONE

NELL'ERA della labilità memoriale e della sovrapposibilità delle prassi comunicative, il rapporto tra letteratura, opinione pubblica ed eredità culturale può configurarsi come un affascinante oggetto di indagine euristica, incentrato sulla funzione che il *medium* letterario ha svolto e svolge tuttora sul piano della costruzione della identità nazionale.

La narrazione, come fiorisce nell'ambito del mestiere – contadino, marittimo e poi cittadino –, è anch'essa una forma in qualche modo artigianale di comunicazione. Essa non mira a trasmettere il puro "in sé" dell'accaduto, come un'informazione o un rapporto, ma cala il fatto nella vita del relatore, e ritorna ad attingerlo da essa. Così il racconto reca il segno del narratore come una tazza quello del vasaio¹.

Una ricerca focalizzata, in particolare, sull'opera degli autori moderni (ma non solo) alle prese con la definizione di paradigmi valoriali e universi simbolici in grado di stimolare l'interesse di un pubblico in costante divenire e capaci di leggere, allo stesso tempo, i mutamenti sociali, politici ed economici del proprio tempo. Autori che con le loro opere offrono un contributo significativo non solo allo sviluppo della comunicazione letteraria, ma anche alla conoscenza degli eventi alla base della costruzione dell'identità sociale e culturale post-moderna. Una letteratura in grado di svolgere una funzione sociale ed educativa al passo con il divenire delle categorie esperienziali della società pre-mediale, in cui la scrittura letteraria svolge ancora un ruolo culturale e informativo di primo piano.

Da questo punto di vista, l'attività di ricerca svolta da Alessandro Manzoni attesta l'esigenza dell'intellettuale moderno di innestare il *medium* poetico e narrativo sul connubio tra utile e vero, tra realtà storica e umanità sociale, tra narrazione e informazione,

nella prospettiva di orientare la produzione letteraria sulla base di precise istanze documentarie. Questo ruolo sociale e culturale è stato messo in evidenza anche da un sociologo della portata di Richard Sennett, che chiama in causa Manzoni in riferimento alla nascita dei moderni nazionalismi e all'affermazione del popolo sulla scena narrativa². In primo piano vi è il processo di metamorfosi del mondo sancito da Beck³, e che proprio nel genere del romanzo (specificamente kafkiano) individua un *medium* rappresentativo della post-modernità, anche al di là della fine delle grandi narrazioni evocata da Lyotard⁴.

Tale priorità è perseguita da Manzoni tanto con il romanzo quanto con i saggi di natura più strettamente storiografica: in particolare nella lettera prefatoria del *Conte di Carmagnola* (oltre che nella più nota *Lettere a M. Chauvet*, in cui contesta l'osservanza delle unità aristoteliche di luogo e di tempo, sottolineando che «il popolo si trova nello stato d'illusione voluta dall'arte, assistendo ogni giorno e in tutti i paesi a rappresentazioni dove esse non sono osservate; e il popolo in questa materia è il miglior testimone»). Una letteratura che denunci le prevaricazioni subite dagli umili e dagli indifesi (*Storia della colonna infame*) e che informi, con equilibrio e veridicità, sulle evoluzioni della storia. Lo sguardo è rivolto al progresso civile e politico della società risorgimentale, alle prese con la intricata questione dell'unità nazionale, fondativa dell'identità socioculturale dei nostri giorni.

Ne è conferma l'influenza esercitata da Manzoni su alcuni scrittori italiani del Novecento, da Croce a Gadda, a testimonianza della autorevolezza di una lezione narrativa e intellettuale improntata al culto dell'utile e del vero. Nel novero di questi scrittori riveste un ruolo non di secondo piano Ennio Flaiano, insospettabile manzoniano della prima ora e sagace interprete della società mediale, ritratta con l'ironia amara e il disincanto malinconico del *flâneur*. Un intellet-

¹ Walter Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 256. ² Richard Sennett, *Lo straniero. Due saggi sull'esilio*, La Feltrinelli, Milano 2014. ³ Ulrich Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017. ⁴ Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2014, 122 pp.; orig. fr. *La Condition Postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.



tuale che partecipa attivamente allo sviluppo dell'industria culturale italiana, nel tentativo di operare lo svelamento della realtà e della sua complessità sociale. Fervente ammiratore del romanzo manzoniano, attraverso il cinema e il giornalismo, Flaiano denuncia le aporie culturali della società di massa, rinunciando ben presto al romanzo (*Tempo di uccidere*), incentrato sull'esperienza autobiografica della guerra. Un percorso narrativo connotato da un'evidente cifra illuministica, che configura il *medium* narrativo come strumento comunicativo e conoscitivo, innestato sul rapporto tra sentimento del tempo, verità storica e progresso sociale. I miti del progresso e della memoria collettiva sono filtrati da Flaiano anche attraverso la morale dei *Promessi sposi* «che è quanto di più essenziale possa esserci», e l'analisi dei personaggi del romanzo, espressione di una italianità sempre attuale.

TRA ROMANZO E RACCONTO: MANZONI E LA TEORESI SOCIALE DEL *MEDIUM* LETTERARIO

Una ricerca finalizzata a indagare la funzione documentaria della letteratura moderna, a sua volta strettamente connessa con il ruolo sociale e culturale degli scrittori (e degli intellettuali in genere), non può prescindere da alcune necessarie considerazioni metodologiche, inerenti soprattutto alla funzione che le forme della narrazione hanno assunto nella società moderna, non tanto sul piano diegetico, quanto piuttosto su quello comunicativo: la declinazione del *medium* letterario secondo le istanze informative di un pubblico alle prese con mutamenti sociali e culturali profondi, impone infatti una riflessione specifica sulle ragioni alla base del successo del *format* romanzesco in epoca moderna, e in particolare nella prima metà dell'Ottocento, caratterizzata dall'epopea del romanzo storico e dalla disputa sul rapporto tra verità e finzione letteraria, più volte affrontata da Manzoni negli scritti di teoria letteraria: si pensi alla citata lettera prefatoria al *Conte di Carmagnola*, che si pone in stretta continuità con i saggi teorici più noti, dalla *Lettera a M. Chauvet* a quella al Marchese Cesare D'Azeglio *Sul romanticismo*⁵.

Sono questi scritti a palesare i termini di un confronto serrato con i contemporanei, nel tentativo di

definire il giusto compromesso estetico tra aderenza al vero, ricerca storica e invenzione narrativa. E sono scritti che contribuiscono a focalizzare meglio talune delle problematiche fatte oggetto di studio dalla sociologia della letteratura, e in particolare dalla sociologia del romanzo: non è un caso che pensatori del calibro di Adorno, Benjamin, Lukács, Goldmann, Gramsci, McLuhan, Bourdieu, Escarpit abbiano dedicato al genere del romanzo un'attenzione privilegiata, sia sul piano letterario che sociologico, protagonisti di una intensa attività di studio sulla funzione sociale e civile della letteratura, vocata a dare voce e forma agli attori sociali⁶. Una sociologia che sia in grado di spiegare la particolare funzione culturale del romanzo, sottoposto a un processo evolutivo profondo: si pensi alla profonda trasformazione vissuta dal romanzo in Italia, con il passaggio dal romanzo storico di inizio Ottocento (Manzoni, D'Azeglio, Grossi, Tommaseo, Nievo) al romanzo psicologico di epoca decadente (d'Annunzio, Fogazzaro, Pirandello), fino al romanzo esistenzialista e autobiografico del dopoguerra (Gadda, Calvino, Pasolini, Malaparte, Flaiano). In questo senso, gli studi sul tema di Umberto Eco contribuiscono a svelare le tendenze sperimentali del romanzo moderno, plasmato sulle esigenze fruitive dei lettori e sulle ragioni contingenti dell'industria editoriale⁷.

Sullo sfondo si stagliano le grandi innovazioni fatte registrare dalla narrativa europea, da Goethe a Proust, passando per Kafka, Flaubert, Dostoevski, Joyce, Mann, Camus, fatti oggetto di studio sistematico da parte di alcuni sociologi della letteratura, impegnati ad analizzare il rapporto tra opinione pubblica e consumi letterari⁸.

Tali innovazioni sono motivate, in buona parte, dal mutamento dei processi culturali e comunicativi, dall'evoluzione dei paradigmi sociali ed economici, dalla trasformazione delle aggregazioni sociali tradizionali in sistemi funzionali complessi, caratterizzati da una sempre crescente atomizzazione delle interazioni individuali e dalla liquefazione degli universi simbolici codificati dall'uso. E va da sé che tali innovazioni assumono significati sociologici ben precisi, soprattutto se rapportati alle prassi comunicative e alle tecniche informative diffuse nella società di riferimento, in modo da stabilire un nesso diretto tra me-

⁵ Cesare Segre, *Introduzione a A. Manzoni, Scritti di teoria letteraria*, BUR, Milano 2011. ⁶ Giovanni Ragone, *Introduzione alla sociologia della letteratura*, Liguori, Napoli 2000; Mario Cimini, *Sociologia della letteratura*, La Scuola, Brescia 2008; Michele Rak, *Comunicare con il libro*, Mondadori, Milano 2011. ⁷ Umberto Eco, *Il superuomo di massa: Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Fabbri, Milano 2005; Umberto Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, 8ª ed., Bompiani, Milano 2005, 385 pp. ⁸ Ercole Giap Parini, *Il cassetto dei sogni scomodi. Ovvero quel che della letteratura importa ai sociologi*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 19; Giovanni Ragone, *Classici dietro le quinte. Storie di libri e di editori. Da Dante a Pasolini*, Laterza, Roma-Bari 2009.

dium letterario e identità sociale. Che è un po' quanto rivendica Goldmann a proposito della funzione sociologica del romanzo:

Ora, il primissimo problema che avrebbe dovuto affrontare una sociologia del romanzo è quello della relazione tra la *forma romanzesca* e la *struttura* dell'ambiente sociale all'interno del quale essa si è sviluppata, vale a dire il problema del romanzo come genere letterario e della moderna società individualista⁹.

Una problematica, questa legata al rapporto tra medium letterario e società, che trova nella diffusione del romanzo una sua dimensione euristica precisa, strettamente connessa alle dinamiche informative dell'opinione pubblica letteraria borghese, che si dipanano nei salotti, nei giornali, sui libri o nei teatri¹⁰. Questo scenario muta con l'avvento della società di massa e dei *media mainstream*, che impongono all'intellettuale una rinnovata capacità di leggere il divenire dei mutamenti sociali, di interpretare il corso della storia e di denunciare le distorsioni comportamentali di una società alle prese con la fluttuazione incessante dei significati del vivere quotidiano, sottoposti all'azione disgregante delle accelerazioni produttive e tecnologiche¹¹. D'altra parte, la ricerca del grado zero della scrittura sviluppata da Roland Barthes passa anche attraverso l'analisi del depotenziamento diegetico del romanzo del secondo Novecento, proiettato verso forme narrative minimali o comunque sperimentali¹².

Nonostante le innovazioni permanenti, la storia continua ad essere fonte di ispirazione del genere del romanzo. La storia è *magistra vitae* solo se tesaurizzata in direzione etica e documentaria. Questa la missione programmatica che Manzoni si prefigge di perseguire con il romanzo e con la sua propaggine documentaria (*Storia della colonna infame*), in cui il sentimento della storia prorompe in tutta la sua drammatica attualità, nonostante la cesura temporale che intercorre tra gli eventi narrati e il processo redazionale svolto dall'autore, che nel caso si trasforma in acuto osservatore delle masse e delle loro fenomenologie comportamentali, anticipando taluni aspetti degli studi di Tarde, Le Bon, Sighele¹³. Di qui l'opportuni-

tà di inquadrare il *medium* letterario come strumento di costruzione dell'identità moderna, innervato sullo studio dei processi comunicativi legati alle istanze di evasione del pubblico e alle esigenze programmatiche dell'intellettuale, a fornire una rappresentazione fedele e autorevole del *fluire* storico. Si giustifica anche in questi termini l'attenzione riservata a taluni scritti manzoniani di teoria letteraria, in cui si rivendica la necessità di adeguare il medium letterario ai paradigmi estetici propugnati non solo dal romanticismo, ma anche dalle vicende risorgimentali.

Poste in questi termini, le problematiche legate alla sociologia del romanzo trovano una *ratio* argomentativa stringente, investendo direttamente i processi di produzione del *medium* letterario, le strategie di diffusione editoriale e le modalità di ricezione¹⁴. Da questo punto di vista Manzoni è un teorico della letteratura pienamente immerso nei processi produttivi dell'industria letteraria, in una fase storica caratterizzata dalla rapida evoluzione delle tecniche di diffusione dei prodotti letterari. Un aspetto che sarà messo in evidenza, tra gli altri, da Bourdieu:

Sul piano del consumo, le pratiche e i consumi culturali che si possono osservare in un dato momento sono il prodotto dell'incontro fra due storie, la storia dei campi di produzione, che hanno le loro proprie leggi di cambiamento, e la storia dello spazio sociale nel suo insieme, che determina i gusti per il tramite delle proprietà insite in una posizione, e in particolare attraverso i condizionamenti sociali associati a particolari condizioni materiali di esistenza e a un rango particolare nella struttura sociale¹⁵.

L'evoluzione dello spazio sociale comporta il mutamento strutturale dell'opera d'arte, sottoposta ad una risemantizzazione funzionale costante, dipendente dai gusti di un pubblico proiettato verso la multidimensionalità sensoriale dell'evo digitale. Di qui l'utilità di un approccio sociologico alla teoria letteraria capace di prefigurare scenari comunicativi e letterari nuovi, elaborati grazie al recupero intelligente della storia e alla costruzione di una lingua destinata a divenire il *mainstream* dell'Italia unita¹⁶: Manzoni è infatti un autore in grado di innestare la pro-

⁹ Lucien Goldmann, *Per una sociologia del romanzo*, Bompiani, Milano 1967, p. 19. ¹⁰ Jürgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 2011, pp. 32-52. ¹¹ Lella Mazzoli, *Il patchwork mediale. Comunicazione e informazione fra media tradizionali e media digitali*, Franco Angeli, Milano 2012. ¹² Andrea Lombardinilo, «Il piacere del mito: Roland Barthes sociologo della cultura», *Bérénice*, 48 (2015), pp. 101-115. ¹³ Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 2005, vol. I, pp. 115-120. ¹⁴ Robert Escarpit, *Scrittura e comunicazione*, Garzanti, Milano 1976. ¹⁵ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 335-336. ¹⁶ Mario Morcellini, «Manzoni e il riscatto del popolo», Rimini, <https://youtu.be/TMEZGFInPro>.





pria attività narrativa e drammaturgica su una costante elaborazione teorica, sostenuta da pressanti interessi storiografici, religiosi e sociologici. Del resto, non è un caso che Morcellini abbia definito il romanzo manzoniano «un breviario per i moderni»¹⁷.

Di qui la possibilità di declinare lo studio del medium letterario alla luce dei processi produttivi e dello spazio sociale in cui esso si inserisce, come del resto ha fatto Lukács soffermandosi sul rifiuto opposto da Manzoni al rispetto delle unità di luogo e di tempo: egli vi scorgeva «l'ostacolo più difficile da superare per la realizzazione del dramma storico, il che egli riteneva fosse assegnato al suo tempo»¹⁸. In primo piano vi è la realizzazione di un prodotto letterario a misura di popolo: questa la profonda novità del lavoro manzoniano, che non si può percepire nella sua pienezza documentaria se disgiunto dallo spazio sociale e dai processi produttivi in cui esso prende forma¹⁹.

Un lavoro sospeso tra poiesi e teoria, e che è necessario studiare anche sul piano sociologico, nella prospettiva di innestare la ricerca sul *medium* letterario sullo studio dei consumi culturali delle masse, destinate ad avere ampio spazio nella narrativa del Novecento. Si pensi alle analisi “sociologiche” di Flaiano, capace di spaziare dal giornalismo al cinema, passando per la televisione, la radio, il romanzo, il reportage, l'autobiografia. Anche Flaiano, come Manzoni, osserva le masse: non quelle del Seicento milanese, bensì quelle romane del boom economico, proiettate verso quella standardizzazione valoriale ed esperienziale che lo scrittore imputa almeno in parte alla televisione e ai rotocalchi, lamentando gli effetti negativi di una cultura di massa che concepisce la cultura come prodotto di consumo, più che come momento di crescita intellettuale. Una società protesa sul presente, ma incapace di coltivare il culto del passato e di attualizzare la lezione della storia, nel segno di una preoccupante polverizzazione dell'identità culturale collettiva. I paradigmi comunicativi della società dell'immagine subiscono così una profonda risemantizzazione, determinando un sostanziale rinnovamento dei medium letterari tradizionali come il romanzo, che Flaiano sperimenta con *Tempo di uccidere*, in cui storia e autobiografia si legano in un impianto narrativo dalla

chiara cifra introspettiva.

Un esperimento fortunato ma non definitivo, e che non risolve i dubbi comunicativi del narratore postmoderno, cui spetta il compito di conciliare la lezione della morale manzoniana con il decadimento valoriale della società di massa:

Certe volte mi sveglio nel cuore della notte, pieno di rimorsi, chiedendomi: «Che cosa sto facendo per il Romanzo?». Ora, mi interessa questa storia del romanzo come operazione critica, che cosa dev'essere un romanzo, come il narratore deve porsi davanti ai fatti. Costui preferisce mettersi al centro, nella posizione dello scriba egizio, che guarda passare i fatti e li registra. Quest'altro vorrebbe una maggiore mobilità nello scriba e un suo pencolare verso sinistra; e quindi una scelta di fatti con implicazioni sociopolitiche. I fatti meramente personali ci escono dal naso. E non parliamo della memoria. Invece: guardare la storia, la società, la politica e secernere da queste lezioni una filosofia che sia il propellente del romanzo e serva il progresso del lettore. [...] Se mi pongo davanti a questo compito del romanzo non riesco a vedere altro che la cosa in sé, da narrare; e questo è già una scelta critica²⁰.

Raccontare la storia e la società: questa la missione del romanziere, esplicitata dal massmediologo *antelitteram* con l'aiuto della lezione letteraria svolta dal padre del romanzo italiano, il cui merito è quello di aver dotato il proprio paese del libro nazionale e della lingua *mainstream*, in netto anticipo rispetto alla diffusione dei *mass media* e dei *social network*. A testimonianza del fatto che l'opera letteraria può svolgere una funzione formativa straordinaria, a condizione che sia concepita come medium espressivo calato nello spazio culturale e nei processi produttivi di riferimento, cui essa deve aderire sul piano linguistico, storico e poetico. Una missione incarnata perfettamente dal Manzoni teorico della letteratura, destinata ad esercitare la propria influenza su alcuni grandi scrittori del nostro Novecento, immersi nella multiforme varietà dei processi produttivi mediali.

¹⁷ Mario Morcellini, «Manzoni e il riscatto del popolo. Un “breviario” per i moderni,» in Andrea Lombardinilo e Marco Bruno, *Narrazioni dell'incertezza. Società, media, letteratura*, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 17-28. ¹⁸ György Lukács, *Scritti di sociologia della letteratura*, Oscar Mondadori, Milano 1976, p. 130. ¹⁹ Basilio Randazzo, *La sociologia del romanzo “I promessi sposi” di A. Manzoni*, Edizioni Città di vita, Firenze 1965. ²⁰ Ennio Flaiano, *La solitudine del satiro*, Adelphi, Milano 1996, p. 341.



Immagine 3: Gian Lorenzo Bernini, *San Sebastiano*, 1617, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza

Foi et paradoxe de Platon aux Écritures Sacrées L'athéisme biblique de Simone Weil

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 34-44

Gabriël Maes

LE TOUT PREMIER penseur dont se soit, dès son tout premier texte¹, réclamée Simone Weil, est Platon. Et dans Platon, cette primeur va à sa *méditation des mythes*. Ceux des Grecs, plus tard ceux des peuples du monde entier, leurs textes sacrés quels qu'ils soient : contes², récits et épopées, Écritures Saintes de toute l'humanité. Et dès l'aube aussi de sa pensée, la bible, et les évangiles en particulier. On peut considérer que c'est pour elle – quoique dans une lumière qui à un moment donné a changé du tout au tout – une attitude permanente, un acquis définitif.

C'est cette constance précisément qui justifie à mes yeux qu'on en suive l'inscription au fil du parcours tout entier de sa pensée³. Je me limiterai ici à le faire pour les Écritures chrétiennes, la logique de ma recherche m'ayant toutefois contraint à dépla-

cer à novembre 1938 le terminus ad quem de 1934 proposé dans l'intitulé du colloque.

Il s'agit, on l'aura compris, de la période athée de Simone Weil, d'où l'intérêt tout particulier de cette recherche marquée par le paradoxe. Élevée par ses parents et son frère dans un agnosticisme complet ; et n'ayant, de son propre aveu, jamais fait le moindre effort pour en sortir⁴, Simone Weil s'est sue athée⁵ et s'est voulue et proclamée rationaliste⁶. En témoigne avec chaleur et vigueur cette anecdote rapportée par Simone Pétrement, où dans un véritable cri du cœur, s'étant entendu dire un jour à Roanne par une de ses collègues, M^{elle} Descamps, « Je suis athée » Simone se précipita pour lui serrer la main avec effusion⁷. Et certes athée, elle-même l'était tout autant, non pas dans l'enthousiasme et la chaleur d'un instant mais athée militante dans l'exercice de sa fonction

¹ Simone Weil, « Le Conte des six cygnes dans Grimm », in *Œuvres Complètes*, Gallimard, 1988, t. 1, p. 57-59, dans *Kinder- und Hausmärchen. Märchen Nr. 1-86*, t. 1, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1995. ² Dans les contes de fées la pensée – sa valeur suprême d'alors – est souveraine, comme il semble qu'elle devrait être (Simone Weil, *Premiers écrits philosophiques*, Œuvres complètes, Gallimard, Paris 1988, t. I, dorénavant "OC", t. I, p. 385). Cette souveraineté est apparue ambiguë, comme l'imagination, et elle a fait problème au moment où la foi révolutionnaire de Simone Weil s'est mise à flancher : « La propagande communiste ressemble de plus en plus à une propagande religieuse ; comme si la révolution tendait à devenir un mythe, qui aurait simplement pour effet, comme les autres mythes, de faire supporter une situation intolérable » (OC, t. II, vol. 1, p. 171). ³ Simone Pétrement l'a fait pour les textes de 1926 (Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1973, p. 92-96), moins soucieuse toutefois d'y repérer les textes scripturaires cités que d'y voir des indices parmi d'autres de sa sympathie pour le christianisme et particulièrement pour le catholicisme (*ibid.*, p. 92). Faut-il aller avec elle jusque là ? Et postuler une lecture systématique relativement précoce de la bible et des évangiles ? Cela me paraît douteux, et tout porte bien plutôt à croire que les références de Simone Weil sont de seconde main, relevant de ce que la culture générale de son milieu déchristianisé peut en avoir gardé, et qui se retrouve soit dans la langue et la culture communes (comme Babel, dans OC t. I, p. 113 = Gn 11,9 ou le Paradis terrestre = d'après Gn 2 n'en faut pas moins observer qu'elle était sensible à ce qu'il y avait de commun entre ses propres valeurs et les valeurs chrétiennes (encore qu'elle eût préféré finalement parler d'aspirations chrétiennes, OC, t. V, vol. 2, p. 380) : c'est précisément ce qui fondera sa conception de la spiritualité ouverte à tous, valable pour hommes religieux et irréligieux comme elle écrivait dans sa jeunesse (OC, t. I, p. 402) et qu'elle proposera dans *L'Enracinement* (OC, t. V, vol. 2, p. 190). Mais elle a beau affirmer au P. Perrin, le prêtre catholique qui rêvait de la convertir, que sa conception de la vie était chrétienne (Simone Weil, *Attente de Dieu*, 3^e éd., Fayard, Paris 1966, dorénavant "AD", p. 40), c'était pour préciser tout aussitôt que c'était bien pourquoi il ne lui était jamais venu à l'esprit qu'elle pourrait entrer dans le christianisme et que le baptême qu'il lui proposait ne lui apporterait rien qu'elle n'avait déjà, bien avant peut-être de le savoir ou même d'en avoir le pressentiment. ⁴ AD³, p. 75-76, *Dernière lettre au P. Perrin*, Casablanca, le 26 mai 1942. ⁵ Même quand j'étais enfant, et que je croyais être athée et matérialiste, [...] écrira-t-elle peu avant sa mort (Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Espoir, Gallimard, Paris 1943, dorénavant "EL", p. 213 *Lettre à Maurice Schumann*, Londres S. D. [mi-janvier (?) 1943]). Et dans le *Cabier XIV* de New York : Pour obéir à Dieu, il faut recevoir ses ordres. Comment se fait-il que je les aie reçus | dès l'enfance | dans l'adolescence, pendant que je professais l'athéisme ? Il y a dans cette question comme le pressentiment vertigineux qu'à ses propres yeux elle a été, athée, une chrétienne anonyme (Karl Rahner), cf. François Marxer, « Unicité de la religion et/ou pluralité des religions », *Cabiers Simone Weil*, XXXX, 3 (sept. 2017), p. 357-372, p. 365. ⁶ Dans un climat spirituel qui tient tout à la fois de l'éthique de Kant et d'une vision du monde imprégnée de Spinoza (cf. OC, t. I, p. 300-301 Sur le temps, début 1926) et de stoïcisme antique (OC, t. I, p. 400) qui se maintiendra, celle-ci, dans l'amour de l'ordre du monde. ⁷ SP I, p. 369-370.

d'enseignante. Ayant confié à cette même collègue l'inquiétude que lui causaient les progrès de la J.E.C. elle aurait ajouté en effet : si cela continue, je vais faire un cercle d'études rationalistes⁸. Au plan de la pensée, Simone Weil s'en tenait rigoureusement, évacuant *a priori* le problème de Dieu – c'est son expression – à l'agnosticisme dans lequel elle a été élevée, conforme à son exigence de probité intellectuelle :

Dès l'adolescence j'ai pensé que le problème de Dieu est un problème dont les données manquent ici-bas et que la seule méthode cer-

taine pour éviter de le résoudre à faux, ce qui me semblait le plus grand mal possible, était de ne pas le poser. Ainsi je ne le posais pas. Je n'affirmais ni ne niais. Il me paraissait inutile de résoudre ce problème, car je pensais qu'étant en ce monde notre affaire était d'adopter la meilleure attitude à l'égard des problèmes de ce monde, et que cette attitude ne dépendait pas de la solution du problème de Dieu⁹.

La question de savoir si au delà du dépassement définitif des *espérances creuses*¹⁰ de sa militance, Si-



Immagine 4: Gian Lorenzo Bernini, *Santa Bibiana*, 1626, Roma, chiesa di Santa Bibiana

⁸ Simone Pétrement tient l'anecdote de Jacques Cabaud, à qui la collègue en question l'avait confiée. Il parle, lui, d'études matérialistes. Toujours est-il que Simone Weil était résolue à joindre l'acte à la parole, comme en témoigne la lettre à sa mère que l'éditeur date de la deuxième quinzaine de novembre 1933, où elle lui demande de lui fournir des brochures de propagande du mouvement visé, afin de contrer une entreprise de noyautage catholique dans les lycées qui fonctionne dans le sien et dont fait partie l'une de ses propres élèves (*OC*, t. VII, vol. I, p. 140 et note 5). ⁹ *AD*³, p. 36-37. ¹⁰ Celles du grand soir d'un socialisme messianique, attendu religieusement par ses fidèles, et dont elle se fit bientôt un devoir de déprendre ces braves gens qui – comme d'autres – croient, par exemple, au Jugement dernier (*OC*, t. II, vol. I, p. 260-261, d'après l'*Ajax* de Sophocle, 477-8, Is 13,9, Mt 10,15).



Simone Weil est restée athée ou non est d'autant moins incongrue qu'elle-même y a, en un certain sens, répondu positivement. En général et à titre personnel : Je dois être athée avec la partie de moi-même qui n'est pas faite pour Dieu, écrit-elle avec sa franchise habituelle dans un passage des *Cahiers* qui voit dans l'athéisme ... une purification¹¹ : Puisque nous sommes en fait dans un âge d'incrédulité, pourquoi négliger l'usage purificateur de l'incrédulité ? Je connais cet usage expérimentalement¹². Certes non idolâtre et non sectaire ou furieusement rabique, l'athéisme-allant-de-soi de la jeunesse de Simone Weil s'est fait en quelque sorte, après novembre 1938¹³, aussi méthodique que l'est le doute de Descartes, mais dans la fine pointe d'une foi épurée : Un mode de purification : prier Dieu, non seulement en secret par rapport aux hommes, mais en pensant que Dieu n'existe pas¹⁴. Ce serait en somme dans l'athéisme que dans la pensée dernière de Simone Weil la prière accomplirait la plénitude de sa vérité. On peut penser, si tant est qu'une telle prière soit formulable, à celle qui a été inspirée à un poète de notre temps : Dieu qui n'es pas, pose ta main sur notre épaule¹⁵. Mais Simone Weil étudiante, c'est peu de le dire, n'en est pas là, et son poète à elle, Vigny, était du siècle – alors – précédent : Il faut, disait-elle de lui, très en deçà de la piété de ses dernières années, que l'incrédulité elle-même prie. Prière certes, immobile et silencieuse, prière dédaigneuse de tout ce qui n'a pas rapport à la pensée humaine, mais cette prière purifiée est encore prière¹⁶. Et à ce point en deçà, pour ce qui la concerne, qu'un an avant sa mort – bien après, donc, sa première expérience mystique de novembre 1938 – elle écrira au P. Perrin : Jusqu'en septembre dernier [1941] il ne m'était jamais arri-

vé dans ma vie de prier même une seule fois, du moins au sens littéral du mot¹⁷.

La première citation biblique de Simone Weil n'est pas, dans ses écrits, bien longue à venir, incluse dans une citation pascalienne, et assez typique à cet égard de la manière indirecte dont la bible et les évangiles lui sont sans doute venus en un premier temps :

Le bien est le mouvement par lequel on s'arrache à soi en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'animal, pour s'affirmer homme, c'est-à-dire participant de Dieu. Mais le bien n'est possible que si nous pensons Dieu, qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain, présent à chacune de nos victoires et faisant effort en nous. « Entrez dans mon cœur et dans mon âme, dit Pascal, invoquant Jésus-Christ, pour y porter mes souffrances et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre passion...¹⁸

Simone Weil ne cite là que le début de la très longue dernière phrase de la Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, XV, qui se termine ainsi : ... que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre Corps ; afin qu'étant plein de vous ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur : et qu'ainsi, ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de la gloire qu'elles vous ont acquise, dans laquelle vous vivez avec le Père et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il¹⁹.

Dans Le Beau et le Bien²⁰ que je viens de citer et dans L'Existence et l'objet²¹ – deux « topoi »

¹¹ OC, t. VI, vol. 2, p. 337 *Cahier* VI. ¹² *Ivi*, p. 339. Mauriac a souligné l'importance de la voie athée parcourue par Simone Weil (Gizella Gutbrod, « Notes sur le rapport de Simone Weil et François Mauriac », *Cahiers Simone Weil*, XXXX, 1 (mar. 2017), p. 66).

¹³ Lorsque par l'expérience qu'elle en avait eue, la mystique fut devenue tout autre chose que simplement vouloir penser par une intuition intellectuelle (OC, t. I, p. 96), la connaissance intuitive du troisième genre (*ivi*, p. 92) de Spinoza. ¹⁴ OC, t. VI, vol. 2, p. 137 *Cahier* IV. ¹⁵ Yves Bonnefoy, « La lumière, changée », in *Poèmes*, Mercure de France, 1978, p. 211. ¹⁶ OC, t. I, p. 114.

¹⁷ AD³, p. 47. ¹⁸ OC, t. I, p. 71. ¹⁹ Blaise Pascal, *Œuvres Complètes. Préface d'Henri Gouhier, de l'Institut. Présentation et notes de Louis Lafuma*, sous la dir. d'Henri Gouhier et Louis Lafuma, Seuil, Paris 1963, 676 p., p. 365. Pascal s'inspire ici de Galates 2, 19b-20a : avec le Christ, je suis crucifié. Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi qu'elle commentera dans un tout autre esprit à New York : OC, t. VI, vol. 4, p. 332 et 336-337 *Cahier* XVII. Dénoncé dès 1933, avec Malraux, dans un compte rendu de *La condition humaine* qui lui était consacré presque en entier, pour avoir fait – lui de la religion, Malraux de la révolution – un moyen de perdre la conscience du néant de sa propre existence (OC, t. II, vol. 1, p. 318), Pascal sera fort malmené à Londres (OC, t. V, vol. 2, p. 315), comme d'autres lumières anciennes et modernes du christianisme d'Église, tels saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, Dostoïevski, Bergson et Maritain. Mais Pascal, si tributaire qu'elle le voie, à l'époque, de l'état théologique et de l'état métaphysique (Simone Weil, *Leçons de philosophie*, 10/18, Union Générale d'Éditions, Paris 1970 ; trad. Plon, Paris 1959, dorénavant "LP"²², p. 160) dépassés, n'est encore à ses yeux de jeune étudiante, tout chrétien qu'il était, (cf. OC, t. I, p. 340-1 sa formule de toute religion) qu'un grand classique français. ²⁰ OC, t. I, p. 60-73, cf. SP I, p. 81 et sqq. ²¹ OC, t. I, p. 80-8, cf. SP I, p. 88-9 et sqq.

de 1926 – apparaît parmi d'autres références chrétiennes le fameux *etiam peccata*²² de saint Augustin qui se retrouvera bien plus tard dans les *Cahiers*²³, et c'est dans le second que Simone Weil cite une première fois directement le Nouveau Testament (Rm 8,28), attribuant il est vrai la citation à saint Jérôme²⁴, qui n'en est que le traducteur autorisé et officialisé en langue latine.

Il est beaucoup question de « Dieu » dans ces dissertations de Simone Weil étudiante mais c'est dans les expressions plutôt décoratives d'un humanisme glorieux, ronflant, plastronnant, à la française, qui ne déshonorent pas un athée soucieux de sa réputation libre-penseuse, fier de ce que l'homme n'aspire à connaître que sa propre condition²⁵: le mythe de l'homme-dieu qui rachète les péchés des hommes²⁶, Dieu, qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain²⁷, Dieu est le mythe de l'humanité²⁸. Même chose – pour peu que l'athée soit philosophe – lorsqu'elle écrit fièrement : Dieu créant le monde, dit la Bible, sépara la terre et les eaux : c'est ainsi que nous créons le monde tous les jours, séparant l'Objet et l'Esprit²⁹. Ailleurs, cavalière, dégagée et désinvolte : La justice, en une occasion quelconque, n'est point ce que Dieu commande, ou que la loi commande, c'est ce que je fais lorsque je n'obéis à rien qui me soit étranger. Ainsi déjà l'on peut voir que, s'il y a un Dieu, loin que Dieu soit mon juge, c'est ma liberté, en quelque sorte, qui institue Dieu. Dès lors que j'agis sans consulter que moi-même, Dieu est en quelque sorte, avec tous les esprits, contraint de m'approuver³⁰. Et ailleurs encore : Je peux convenir d'appeler Dieu ma propre liberté. Cette convention a l'avantage de me délivrer de tout Dieu objet³¹, et d'établir que le mode de réalité de Dieu n'est pas l'existence ni l'essence. Et arrêtée là peut-être par le soupçon que son propos a quelque chose de creux, de verbeux et de gratuitement rhétorique, elle conclut : Mais ce n'est là qu'une question de mots, et je suis aussi solitaire avec ce Dieu que sans lui³². Solitaire [comme] Vigny, ce penseur indépendant et sans respect [et qui] est comme le poète de

l'incrédulité ; prêtre de l'incrédulité, pourrait-on dire.

Et poussant un peu plus la provocation sentencieusement fanfaronne elle déclare tout simplement que cette adoration de l'homme tout seul [...] est, sans doute, si l'on regarde bien, le fond même du christianisme³³.

Peu suspect de prêtrise, Stendhal, l'incrédule par excellence³⁴, est un des auteurs de la bibliothèque du citoyen ; et l'on pourrait appeler Le Rouge et le Noir la bible de l'homme libre, bible qui est en toutes choses l'opposé de la véritable. La sympathie que Simone Pétrement prête un peu vite à son intrépide compagne d'études avait, on le voit, ses limites.

Toujours en 1926, et dans un autre [Fragment sur la liberté]³⁵, Simone Weil voit dans le Paradis terrestre de la Genèse³⁶ une image de l'état de nature de Jean Jacques Rousseau, état d'innocence heureuse représenté dans certaines statues grecques, qui aurait succédé au Chaos et dont le péché aurait fait sortir l'Esprit, désormais appelé à s'élever au ciel par la vertu. Le premier devoir [de l'éthique telle que la conçoit la jeune intellectuelle laïque³⁷ de l'époque], l'on pourrait dire le seul, est donc de « laisser les morts enterrer leurs morts »³⁸, comme a dit Jésus, c'est-à-dire de laisser la chose à son ordre propre, qui est la nécessité mécanique ; et de n'employer son esprit qu'à assurer sans cesse sa propre liberté ; ce qui est le véritable sens du précepte évangélique : Laisser à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu³⁹. S'affranchissant de prestigieux médiateurs et citant directement des textes il est vrai connus de tous et qu'elle interprète avec aplomb, l'étudiante prend, on le voit, de l'assurance, demeurant fermement attachée à une exégèse parfaitement sécularisée, on ne peut plus éloignée de celle des futurs *Cahiers*.

Je suis le pain de vie⁴⁰, la citation johannique sur laquelle s'ouvre l'ébauche intitulée « Le dogme de la Présence réelle » est de très loin la plus intéressante de cette année 1926 et elle rentre jusque dans les tout derniers écrits de Si-

²² OC, t. I, p. 72 (en français : et nos péchés eux-mêmes) et 87. Ici, ce n'est pas Pascal mais Claudel – grand poète catholique – qui fait fonction de médiateur, lequel Claudel avait mis l'expression en épigraphe dans son *Soulier de satin*. ²³ OC, t. VI, vol. 1, p. 105 ; vol. 2, p. 193 ; vol. 4, p. 405. ²⁴ OC, t. I, p. 87 et p. 406, note 14. ²⁵ OC, t. I, p. 141 *Du temps*, 1928-1929. ²⁶ OC, t. I, p. 71. Allusion à Gal 1,4. ²⁷ *ibidem*, cf. SP I, p. 95. ²⁸ OC, t. I, p. 86, cf. SP I, p. 96. ²⁹ OC, t. I, p. 72. Allusion à Gn 1,1 et Gn 1,9. ³⁰ OC, t. I, p. 287. ³¹ Cf. OC, t. I, p. 314. ³² OC, t. I, p. 90, cf. SP I, p. 95. ³³ OC, t. I, p. 113. ³⁴ OC, t. I, p. 104. ³⁵ OC, t. I, p. 90-1 et 312. ³⁶ Gn 2,4b-25. cf. aussi OC, t. II, vol. 2, p. 64. ³⁷ « Pour nous, nous sommes des défenseurs de l'école laïque ». Résolument laïque, Simone Weil enseignait pour émanciper les esprits, et non pas pour substituer à la religion de l'Église une religion de l'État pourvoyeuse du bourrage de crâne le plus avilissant, le bourrage de crâne patriotique (OC, t. II, vol.1, p. 234). ³⁸ Mt 8,22 et Lc 9,60. ³⁹ Mt 22,21; Mc 12,17 et Lc 20,25. ⁴⁰ Io 6,35.





mone Weil. Elle y donne de la manducation de l'eucharistie une première interprétation symbolique, toute laïque encore, de la communion catholique, appuyant sa conviction que le corps seul, parmi les objets existants, a le pouvoir d'affecter une âme. Cette parole, explique-t-elle, est déjà belle ; mais le catholicisme a tiré de là quelque chose de plus qu'une belle parole. Il a voulu que le Christ soit mangé par chaque fidèle, non pas symboliquement mais réellement. Le pain de la communion est le corps même du Christ, non le symbole du Christ. Ici, la raison du croyant est réduite au silence ; et l'incrédule trouve le dogme de la Communion digne tout au plus des sauvages d'Australie⁴¹. Bravant le mépris de l'incrédulité, elle psychanalysera cette sauvagerie d'une manière pénétrante : Le mythe platonicien est réalisé (à l'égalité près) dans la gestation, où la mère et l'enfant ne font qu'un. L'idéal de tout être humain est de revenir à cette unité. Idéal de toute affection, même l'amitié la plus pure [...] Une deuxième analogie (en plus de la gestation) domine les sentiments affectueux : la nourriture. Le corps s'incorpore ce qu'il aime en le détruisant. L'enfant sur le sein de sa mère, tétant, à la fois se réfugie tout contre le sein, entre ses bras, tente de rentrer dans le corps maternel, et s'incorpore inversement la substance de la mère, qu'il suce et parfois mord. Cannibalisme. Communion, « ceci est mon sang, ceci est ma chair »⁴².

Elle s'en était souvenue en 1930/1931 dans « Fonctions morales de la profession » : Les hommes sont soumis au besoin en tant qu'organismes vivants ; le travail seul, en faisant de la satisfaction des besoins une œuvre humaine, étend l'humanité jusqu'au niveau des besoins. Tel est, selon Proudhon, le sens de l'Eucharistie : « Ce n'est pas sous la forme de sang et de chair que l'homme doit se nourrir de sa propre substance,

c'est sous la forme de pain, c'est du produit de son travail. *Hoc est corpus meum* »⁴³. La lecture pleinement spirituelle du verset sera pour après novembre 1938⁴⁴, qui approfondira et élargira la signification qu'a pour elle l'eucharistie⁴⁵. La matérialité primitive y est maintenue, spiritualisée : Communion catholique. Dieu ne s'est pas seulement fait une fois chair, il se fait tous les jours matière pour se donner à l'homme et en être consommé. Réciproquement, par la fatigue, le malheur, la mort⁴⁶, l'homme est fait matière et consommé par Dieu⁴⁷. Au centre de la religion catholique se trouve un peu de matière sans forme, un peu de pain. L'amour dirigé sur ce morceau de matière est nécessairement impersonnel. Ce n'est pas la personne humaine du Christ [...] ce n'est pas la personne divine du Père [...] c'est ce fragment de matière qui est au centre de la religion catholique⁴⁸.

C'est dans un sens bien différent que dans le « topos » précité de 1930-1931 Simone Weil avait d'abord rêvé, plus proche en un premier temps de l'esprit hippie de Woodstock que de celui, chrétien, de Gethsémani :

La pure vertu, dont le royaume, comme disait le Christ, n'est pas de ce monde⁴⁹ [...] a comme idéal le loisir total : « Voyez les lis, comme ils croissent, ils ne travaillent ni ne filent ; et pourtant je vous le dis, Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux »⁵⁰. La pure vertu aspire à une vie telle que celle qui est décrite dans Walden, ou la vie dans les bois⁵¹, telle que celle que rêvent bien des ouvriers anarchisants⁵²,

avant de conclure, toujours aussi laïquement évangélique, mais les pieds cette fois bien sur terre : « Le métier n'ajoute rien à la vertu, mais

⁴¹ OC, t. I, p. 92-3, 1926 ; cf. SP I, p. 93. ⁴² Mt 26,26 ; Mc 14,22 ; Lc 22,19 ; I Cor 11,24. ⁴³ OC, t. I, p. 272 (et 286) où Simone Weil cite en latin liturgique Mt 26,26 ; Mc 14,22 ; Lc 22,19 ; I Cor 11,24. ⁴⁴ OC, t. IV, vol. 1, p. 267 Le christianisme et la vie des champs ; t. VI, vol. 4, p. 133 et 145 *Cabier XIII*. ⁴⁵ *Idem*, vol. 2, p. 62 et 90-1, *Cabier IV*. cf. aussi OC, t. IV, vol. 1, p. 266 Le christianisme et la vie des champs. ⁴⁶ Et dans *L'Enracinement* : Le travail physique est une mort quotidienne. Travailler, c'est mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte (OC, t. V, vol. 2, p. 364). Ce qui passe au bleu, par exemple, dans le compte rendu de *Penser le travail avec Simone Weil* d'Emmanuel Gabellieri (CSW, t. CL, n° 2, juin 2017, p. 189-194) par R. C., c'est le caractère pénal du travail (OC, t. V, vol. 2, p. 359) comme consentement (décréateur) à la mort, comme mise de son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte en analogie avec la Croix, qui est souffrance pénale (OC, t. VI, vol. 3, p. 100) : avec la Passion du Christ (OC, t. V, vol. 2, p. 363 et sqq., 382). Mais cette vérité-là, décisive pour Simone Weil, n'est pas de celles qu'attend le marché postmoderne de la lecture, qui – refusant avec horreur le secret des fous de Velázquez avec lesquels, mourante, elle se sentait une affinité, une analogie essentielle (EL, p. 256) – préfère du Simone Weil light ou soft. Plutôt soulager ses bobos que soigner la maladie dont mourra cette civilisation létale. ⁴⁷ *Ivi*, t. VI, vol. 2, p. 90, *Cabier IV*. cf. *Idem*, vol. 4, p. 123-124, *Cabier XIII*. ⁴⁸ *Ivi*, t. IV, vol. 2, p. 327 1, p. 327 Formes de l'amour implicite de Dieu. Amour des pratiques religieuses. ⁴⁹ D'après Io 18,36. ⁵⁰ Mt 6,28-29 et Lc 12,27. ⁵¹ Henry David Thoreau, *Walden. Or Life in the Woods*, Ticknor et Fields, Boston 1854. ⁵² OC, t. I, p. 268.

il la fait exister. Par le métier, le royaume de la vertu est de ce monde »⁵³.

Toutes ces citations scripturaires dont quelques-unes – trésor de la pensée humaine parmi tant d'autres comme elle écrira bien plus tard – s'identifient à la plus laïque des morales⁵⁴ et dont aucune n'y contrevient, sont celles d'une bonne élève devenue elle-même enseignante des écoles de la république, élève humaniste d'Alain⁵⁵ qui tout naturellement les transmettra comme telles à ses propres élèves lycéennes, e. a. à celles de Roanne en 1933-1934. Dieu certes n'est pas plus absent de son discours que dans celui de son maître, mais – pour citer Blaise Pascal dans son fameux mémorial rédigé dans la nuit du 23 novembre 1654 – c'est, chez elle comme chez Alain, non pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais le Dieu des philosophes et des savants.

De toute évidence, encore qu'il ait sa modeste place dans sa culture générale, ce n'est pas de l'évangile que dans ses écrits d'alors Simone Weil se réclame au premier chef : c'est – fille du courage ouvrier⁵⁶ – de la pensée : Devoirs envers soi-même : tout subordonner à cette fin suprême : penser. Quand même on serait seul dans l'univers, on aurait une raison de vivre. Devoirs envers au-

trui : C'est le reflet des devoirs envers soi-même⁵⁷. Et avec plus de force encore, et de netteté, dans un beau fragment sur la [Question de l'égalité des esprits] : Penser correctement et conformer l'action à sa pensée, c'est là le devoir le plus impérieux, ou plutôt le seul devoir et la seule vertu. C'est pour quoi on ne peut jamais abdiquer son pouvoir de penser et de juger sans commettre une faute capitale. Autrement dit, on doit toujours régler sa pensée et son action sur son propre jugement, jamais sur une religion, ou sur ce que Trotski nomme l'histoire, ou sur un autre être humain⁵⁸.

Méfiant jusqu'à l'hostilité vis-à-vis d'une Église considérée comme une force réactionnaire⁵⁹, elle est laïque, militante anarchosyndicaliste, matérialiste et humaniste, et elle pense : jamais elle ne cédera sur ce point pour elle décisif⁶⁰. Athée, oui, mais respectueuse : ses citations étaient en gros, nous l'avons vu, de celles que n'importe quel laïc cultivé aurait pu faire, et faisait, tout en témoignant de préoccupations plus personnelles, propres à faire dresser l'oreille – mais avec mesure et circonspection et sous bénéfice d'inventaire – aux lecteurs familiers de ses textes ultérieurs. Ils relèvent, parmi bien d'autres, de cette culture qu'on appelait naguère les « huma-

⁵³ *Ivi*, p. 274 toujours d'après Io 18,36. ⁵⁴ *OC*, t. V, vol. 2, p. 185. La loi morale, Simone Weil la voit alors au cœur de toute action morale de tout homme : par exemple le Ne prends pas le bien d'autrui de Le Beau et le Bien (1926), dans *OC*, t. I, p. 63, qui n'est autre que Le bien d'autrui tu ne prendras, le septième commandement, d'après Ex 20,15. Le hic est que, imposée du dehors par dressage, cette morale à préceptes, que l'homme s'impose en la prêtant à un Dieu législateur et gendarme, la jeune Simone Weil – cette petite impertinente – la juge à la portée des chiens (*Idem*, p. 67). Sans la volonté qui étreint la loi, et veut la réaliser dans l'action, la moralité n'est rien (*ibidem*) à ses yeux. La seule alternative valable – nécessaire et suffisante – est qu'il suffirait d'être juste et pur pour sauver le monde ; ce qu'exprime le mythe de l'Homme-Dieu, qui rachète les péchés des hommes par sa seule justice et sans aucune action politique [...] Il faut – dans une perspective tout immanentiste et humaniste, qui s'assimile, en le réinterprétant, le discours biblique du Nouveau Testament – se sauver soi-même, sauver en soi l'esprit – en homme, c'est à dire participant de Dieu [...] Dieu, qui est l'humanité, c'est-à-dire l'esprit humain (*ivi*, p. 71). Simone Weil s'est assez longuement penchée à l'époque sur les liens étroits que de tout temps l'instinct populaire a flairé entre morale et religion (*OC*, t. I, p. 288-91 et 400-402) qu'elle considère d'un point de vue fondamentalement humaniste : Ce n'est pas l'idéal humain qui se définit par la conformité avec Dieu, mais Dieu se définit par la conformité avec l'idéal intérieur à chaque homme (*OC*, t. I, p. 402). On ne peut pas penser l'être humain sans penser toutes les perfections possibles, sans penser à Dieu. Jésus, c'est l'homme parfait (*Idem*, p. 403). ⁵⁵ Alain, et sa morale volontariste et laïque, qu'elle visera sans le nommer en 1942 : C'est parce que la volonté est impuissante à opérer le salut que la notion de morale laïque est une absurdité (*OC*, t. IV, vol. 1, p. 323). ⁵⁶ *OC*, t. I, p. 126 *De la perception*, ou *L'aventure de Protée*, 1929. ⁵⁷ *LP*², p. 221-2. ⁵⁸ *OC*, t. I, p. 282. ⁵⁹ Simone Weil reconnaîtra dans *Méditation sur l'obéissance et la liberté* que, force progressiste, « le christianisme, dans ses débuts, était lui aussi dangereux pour l'ordre. Il n'inspirait pas aux pauvres, aux esclaves, la convoitise des biens et de la puissance, tout au contraire ; mais il leur donnait le sentiment d'une valeur intérieure qui les mettait sur le même plan ou plus haut que les riches, et c'était assez pour mettre la hiérarchie sociale en péril. Bien vite il s'est corrigé, a appris à mettre entre les mariages, les enterrements des riches et des pauvres la différence qui convient, et à reléguer les malheureux, dans les églises, aux dernières places » (*OC*, t. II, vol. 2, p. 132). ⁶⁰ « Saint Thomas ne veut soutenir ses affirmations que par l'autorité de l'Église, à l'exclusion de tout autre argument [...] Ainsi la lumière intérieure de l'évidence, cette faculté de discernement accordée d'en haut à l'âme humaine comme réponse au désir de vérité, est mise au rebut, condamnée aux tâches serviles, comme de faire des additions, exclue de toutes les recherches relatives à la destinée spirituelle de l'homme. Le mobile de la pensée n'est plus le désir inconditionné, non défini, de la vérité, mais le désir de la conformité avec un enseignement établi d'avance [...] Un homme qui adhère à un parti [...] accepte [implicitement] des positions qu'il ignore. Ainsi il soumet sa pensée à l'autorité d'un parti. Quand, peu à peu, il connaît ces positions, il les admettra sans examen. C'est exactement la position de celui qui adhère à l'orthodoxie catholique conçue comme fait saint Thomas » (*EL*, p. 142-3 Note sur la suppression générale des partis politiques).





nités »⁶¹: Le langage, enseignait-elle à Roanne, crée la fraternité entre les hommes. Cela est surtout vrai pour les œuvres, mais aussi pour les dictons populaires, les mythes (Bible, Mythologie grecque, Contes, Magie), les poèmes, les œuvres d'art. Tout cela établit entre les hommes une communauté⁶². C'est ce qu'elle fait en opposant l'Esprit à la puissance, Dieu à Mammon⁶³ et en refusant d'opposer, par la science, « maîtrise de soi » et « maîtrise du monde » : il faut opposer « recherche de la maîtrise de soi » et « recherche de la maîtrise du monde ». C'est là le sens de la parole de l'évangile : Cherchez le royaume de Dieu et la justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît⁶⁴.

Les recherches sur l'énergie, question qui est au centre de toute la physique, sont dominées par cette phrase : « l'homme doit travailler ». C'est la parole : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front »⁶⁵ reproduite en termes scientifiques⁶⁶. Pour ce qui est de choisir [...] entre Dieu et Mammon, Simone Weil, sceptique dès Roanne, avait eu l'occasion d'observer dans son engagement militant syndical qu'il s'agissait d'abord, en fait, jusque chez les ouvriers – comme elle s'en lamentera plus tard – de la lutte pour les gros sous⁶⁷, génératrice d'une espèce de mort morale⁶⁸.

Avant novembre 1938, Simone Weil traduit, transpose toujours le texte sacré en le laïcisant.

C'est particulièrement frappant pour Io 18,14: « *Oportet unum hominem pro populo mori* » (Caïphe)⁶⁹, citation approximative qu'elle avait déjà commentée en la récupérant dans un sens politique tout rousseauiste⁷⁰, pour démasquer la supercherie de l'intérêt général allégué par les oppresseurs, alors que, sensible au paradoxe, l'écrivain sacré met en évidence — une évidence qui peut frapper, à défaut de le convaincre, le non-croyant non moins que le croyant — que par ce don de prophétie que lui vaut ipso facto sa charge de grand-prêtre, celui-là même qui veut avec le plus d'acharnement la mort de Jésus met parfaitement au jour son sens spirituel, sa valeur rédemptrice.

C'est encore le cas lorsqu'elle expose à ses élèves de Roanne les fondements véritables de la morale⁷¹, qui bien entendu ne sauraient être qu'exclusivement philosophiques pour elle, à cette époque. C'est à la morale que la religion se réduit dans ce qu'elle a de meilleur : Plus une religion est pure, plus les impératifs ressemblent aux impératifs moraux⁷². Sa morale, alors, se veut essentiellement soucieuse de lucidité, de vérité et d'authenticité⁷³: c'est une morale d'engagement physique de l'intelligence, de la responsabilité personnelle de chacun. Aussi – intuition étonnante à ce stade, encore qu'énigmatique – le passage de l'Ancien Testament au Nouveau marque le passage du Dieu

⁶¹ Cf. *OC*, t. I, p. 317. ⁶² *LP*², p. 81. ⁶³ Mt 6,24, brièvement cité et commenté dans *LP*², p. 150. ⁶⁴ Mt 6,33. ⁶⁵ Gn 3,19. Simone Weil cite à deux reprises ce verset dans le premier de ses *Cahiers* – celui qui ne compte pas – qui est à peu près de cette époque (*OC*, t. VI, vol. 1, p. 92 *Cahier* I) mais elle relira et interprétera dans un sens tout différent, à la fin de sa vie, ce qu'elle appellera le caractère pénal du travail (*OC*, t. V, vol. 2, p. 359), y voyant une imitation de Dieu (*OC*, t. VI, vol. 4, p. 373-4 *Carnet* de Londres), comme l'est et ne peut que l'être toute forme de décréation. Ce sera certes pour ajouter : Le travail physique, bien qu'il soit une peine, n'est pas par lui-même une dégradation. Il n'est pas de l'art ; il n'est pas de la science ; mais il est autre chose qui a une valeur absolument égale à celle de l'art et de la science. Car il procure une possibilité égale pour l'accès à une forme impersonnelle de l'attention [...] Exactement dans la même mesure que l'art et la science, bien que d'une manière différente, le travail physique est un certain contact avec la réalité, la vérité, la beauté de cet univers et avec la sagesse éternelle qui en constitue l'ordonnance (*EL*, p. 22 *La personne et le sacré*). ⁶⁶ *LP*², p. 151 et 152. ⁶⁷ *OC*, t. V, vol. 2, p. 133. ⁶⁸ *OC*, t. II, vol. 3, p. 274 et t. V, vol. 2, p. 134. Quatre obstacles surtout nous séparent d'une forme de civilisation susceptible de valoir quelque chose. Notre conception fautive de la grandeur ; la dégradation du sentiment de la justice ; notre idolâtrie de l'argent ; et l'absence en nous d'inspiration religieuse, tel sera son diagnostic en 1943 (*OC*, t. V, vol. 2, p. 134). ⁶⁹ *LP*², p. 213. ⁷⁰ *OC*, t. II, vol. 1, p. 310 *Le problème* de l'U.R.S.S, dans *L'Effort*, n° 406, 2 décembre 1933. ⁷¹ *LP*², p. 220. ⁷² *LP*², p. 219. ⁷³ Comme Baudelaire (et à l'instar de son frère André), à peine sur ce point moins euclidienne ou diabolique que lui, Simone Weil préférerait l'éreintage par la ligne droite à l'éreintage par la ligne courbe et c'est dans cet esprit que, allègrement et candidement féroce, surenchérissant de christianisme primitif et de protestantisme persécuté, elle assenait à la pauvre Madame Anthériou, si pieusement et si bibliquement huguenote, elle, et si douloureusement chagrinée par la mauvaise fréquentation de sa fille Simone (dite Gourgouillette, la future épouse du philosophe Georges Canguilhem, cf. *OC*, t. VII, vol. 1, p. 95 et 100), qu'au temps du Christ, elle aurait sans doute été, elle, M^{me} Anthériou, du parti des pharisiens (*SP* I, p. 204-5). Des pharisiens, notons-le, tels que les évangiles les insultent (sépulcres blanchis, etc.) et les présentent d'une manière peu flatteuse, comme dans la parabole du pharisien et du publicain (Lc 18,9-14) évoquée par Simone Weil dans un fragment sur l'affectivité (*OC*, t. I, p. 394) et dans deux plans de dissertation différents présentés à ses élèves de Roanne (*LP*², p. 249 le pharisien confond le « je » avec le « moi », et 264 *L'orgueil* est avant tout une faute intellectuelle), et tels que, opposant inlassablement le mensonge à la vérité, elle en fera jusqu'au bout des contre-exemples (*OC*, t. VI, vol. 4, p. 148).

extérieur au Dieu intérieur⁷⁴. Mais qu'on ne s'y trompe pas : pour un être raisonnable, il ne peut y avoir qu'une fin : la raison. Et c'est en tant qu'être pensant que l'être raisonnable est une fin en lui-même⁷⁵.

Ce n'est certes pas que Simone Weil ait jamais abdiqué la pensée, mais on est loin du message des écrits de Londres, qui fonde la valeur de l'homme, de tout homme, dans cette parcelle qu'il a en lui de bien pur. Ou comme elle dit encore : de ce qu'il y a dans sa personne d'impersonnel. Aussi, dans une réduction implicite du religieux au philosophique de la raison pure et de la raison pratique, l'évangile se voit par deux fois ramener à l'impératif catégorique : La formule de Kant est analogue à celle de l'Évangile : « Aime ton prochain comme toi-même »⁷⁶. Kant : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours comme une fin, et jamais comme un moyen »⁷⁷. Et ailleurs : Le véritable devoir de justice, c'est de considérer chaque individu comme une fin (Kant). Le formule de la charité : « Aime ton prochain comme toi-même » est identique à celle-ci⁷⁸.

Et lorsqu'elle cite le fameux *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*⁷⁹, qui prendra une si grande place dans sa pensée dernière dominée par le Bien pur⁸⁰, c'est pour conclure à Roanne, dans une perspective d'immanence exclusive d'un religieux moralisé : La perfection est un devoir⁸¹. Ni plus, ni moins : Simone Weil est comme on dit perfectionniste.

De ses raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu (*AD*³, p. 45) évoqués dans sa

lettre au P. Perrin dite d'autobiographie spirituelle, Simone Weil témoigne par anticipation dans une leçon de Roanne⁸² où on peut lire, non sans stupéfaction : Dieu ne peut résoudre la question morale [...]. Ceux qui croient entrer en contact avec Dieu par l'expérience (mystique) commettent une sorte de blasphème. On détruit ainsi le divin. Par définition, en tant qu'il est la suprême valeur, Dieu est indémontrable. Dieu ne peut pas être senti. « Vere, tu es Deus absconditus »⁸³.

On ne laisse pas d'être étonné enfin, sachant l'importance capitale de la signification toute spirituelle de cette parole du Christ en croix dans la dernière pensée de Simone Weil⁸⁴, qu'elle ait pu présumer en toute bonne logique laïque et républicaine que c'était été de simples raisons de pure psychologie humaine – mais certes contraignantes – qui aient pu laisser croire à Jésus, égaré par l'excès de la souffrance, que son Dieu l'avait abandonné : Ceux qui sont en proie à un vice ne peuvent pas supporter de penser aux beautés et aux douceurs de la vie, ne peuvent pas porter attention aux pensées qui les écarteraient de ce vice. L'extrême souffrance donne lieu à des analyses analogues. Le Christ à Gethsémani savait quelles souffrances l'attendaient, à quoi serviraient ces souffrances et cette mort ; et n'a-t-il pas dit : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »⁸⁵.

Cette interprétation laïque et psychologisante réapparaîtra dans *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, du printemps de 1937 :

⁷⁴ *LP*², p. 220. ⁷⁵ *LP*², p. 220. L'humanité domine le monde et les espèces animales parce qu'il pense (*OC*, t. II, vol. 1, p. 46) ; La paix ne sera pas fondée par l'amour, mais par la pensée (*ivi*, p. 48) ; Travail et contemplation sont les deux pôles de la pensée. Autrement dit travail et religion [...] La religion fait apparaître l'amour, mais le travail fait apparaître le droit, le respect de la personne humaine, l'égalité (*ivi*, p. 49) avait-elle écrit en 1927-1928. Et en 1934 : Rien au monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté. Jamais quoi qu'il advienne, il ne peut accepter la servitude ; car il pense (*OC*, t. II, vol. 2, p. 71 *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1934). L'homme n'a rien d'essentiellement individuel, n'a rien qui lui soit absolument propre, si ce n'est la faculté de penser ; et cette société dont il dépend étroitement à chaque instant de son existence dépend en retour quelque peu de lui dès le moment où elle a besoin qu'il pense. Car tout le reste peut être imposé du dehors par la force, y compris les mouvements du corps, mais rien au monde ne peut contraindre un homme à exercer sa puissance de penser, ni lui soustraire le contrôle de sa propre pensée (*ivi*, p. 84-5). ⁷⁶ Mt 19,19.22:39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,9; Gal 5,14; Iac 2,8, tous citant Lv 19,18 mais dans un esprit christianisé. cf. I Io 4,7-21. ⁷⁷ *LP*², p. 221. ⁷⁸ *LP*², p. 275. ⁷⁹ Mt 5,48. ⁸⁰ *OC*, t. IV, vol. 1, p. 165, 269, 312 et 313 et vol. 2, p. 286 ; t. V, t. 2, p. 286 et 327 ; t. VI, vol. 2, p. 101, p. 331, 333, 374, 385, 386, 400, 421 ; vol. 3, p. 397 ; vol. 4, p. 125, 129, 171, 177, 198, 259, 367. ⁸¹ *LP*², p. 222. Cf aussi *OC*, t. I, p. 286, d'après *SP* I, p. 168 citant une parole qu'aurait prononcée Karl Jaspers. ⁸² *LP*², p. 218-220, dans la section 4) Morale théologique : Dieu (ou les dieux) de ses leçons sur les Fondements [des] morales fondées sur autre chose que la conscience. ⁸³ Is 45,15 dans la Vulgate, sans doute cité par Simone Weil d'après PASCAL, Pensées, Brunschvicg 585/Lafuma 242/Sellier 275. On notera que si à Marseille et plus tard Simone Weil a à cœur de citer l'écriture en grec, elle le faisait volontiers en latin d'Église – liturgique – dans les décennies précédentes. ⁸⁴ *OC*, t. IV, vol. 1, p. 351 et 372. L'amour de Dieu et le malheur ; t. VI, vol. 2, p. 321, 352, 363, 368 et 374 *Cabier* VI ; p. 467 *Cabier* VII ; vol. 3, p. 88, 115 *Cabier* VIII ; p. 196, *Cabier* IX ; p. 249 et 279 *Cabier* X ; p. 355 *Cabier* XI ; p. (398), 401, 402, 406 et 419 *Cabier* XII ; vol 4, p. 83, 87-8, 121 (3x !) et 152 *Cabier* XIII ; p. 172, 179, 180, 185 et 202 *Cabier* XIV ; p. 231-2 *Cabier* XV ; p. 269 *Cabier* XVI ; PSO, p. 61 Israël et les Gentils. ⁸⁵ *OC*, t. I, p. 389 Cours de Bourges, 1935-1936.



Il est impossible à l'esprit le plus héroïquement ferme de garder la conscience d'une valeur intérieure, quand cette conscience ne s'appuie sur rien d'extérieur. Le Christ lui-même, quand il s'est vu abandonné de tous, bafoué, méprisé, sa vie comptée pour rien, a perdu un moment le sentiment de sa mission ; que peut vouloir dire d'autre le cri : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »⁸⁶.

Tout autre éclairage en 1940 et 1942 : Les martyrs n'ont pas été réduits par le malheur à l'énergie végétative. Le Christ y a été réduit, sans perdre la lumière de la grâce⁸⁷.

Les textes d'engagement politique et syndical des années trente délaissent plutôt la bible, les conditions de la lutte ne s'y prêtant guère, encore que le « grand œuvre » cite l'évangile, mais dans un contexte si dépourvu d'implication religieuse qu'on serait presque tenté d'y voir une pointe d'ironie. Appelant de ses vœux une science qui soit plus consciente et plus méthodique et qui à l'indispensable lucidité verrait d'une manière inespérée se joindre l'utile rendement économique, Simone Weil cite une nouvelle fois saint Matthieu déjà sollicité dans le même verset⁸⁸ : « Cherchez d'abord le royaume des cieux et tout le reste vous sera donné par surcroît »⁸⁹, ce qu'elle fait dans le même sens, par ailleurs, dans le *Cahier I*, qui est de la même époque – Science et applications :

- science pur jeu en dehors des applications ;
- rapport science – applications : non pas rendre le travail plus puissant, mais plus conscient et plus méthodique – ce qui doit d'ailleurs le rendre plus efficace.

« Cherchez d'abord le royaume des cieux et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît ». Actuellement au contraire la science est un jeu pour les savants, un ensemble de recettes

pour les techniciens⁹⁰. Serait-ce pourtant à cette tentation du jeu que cède à sa façon Simone Weil, à son corps défendant, en écrivant quelques pages plus bas dans le même *Cahier I* : Mathématiques : univers abstrait où je dépends uniquement de moi. Royaume de la justice, car toute bonne volonté y trouve sa récompense. (Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice »⁹¹? Est-ce bien Simone Weil qui a ici la parole, ou son frère André ?

Toujours est-il que le contraste entre la Simone Weil d'après 1938 avec celle d'avant est ici d'autant plus frappant que par extraordinaire, à peine parvenue sur l'autre versant de sa vie, elle cite une cinquième fois le même verset – dans *L'Iliade ou le poème de la force*⁹² – cette fois sous une lumière toute différente : L'Évangile est la dernière et merveilleuse expression du génie grec, comme l'Iliade en est la première ; l'esprit de la Grèce s'y laisse voir non seulement en ce qu'il y est ordonné de rechercher à l'exclusion de tout autre bien « le royaume et la justice de notre Père céleste », mais aussi en ce que la misère humaine y est exposée, et cela chez un être divin en même temps qu'humain. Les récits de la Passion montrent qu'un esprit divin, uni à la chair, est altéré par le malheur, tremble devant la souffrance et la mort, se sent, au fond de la détresse, séparé des hommes et de Dieu⁹³. Le sentiment de la misère humaine leur donne cet accent de simplicité qui est la marque du génie grec, et qui fait tout le prix de la tragédie attique et de l'Iliade. Certaines paroles rendent un son étrangement voisin de celui de l'épopée, et l'adolescent troyen envoyé chez Hadès, quoiqu'il ne voulût pas partir, vient à la mémoire quand le Christ dit à Pierre : « Un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas aller »⁹⁴. C'est dire à quel point la première fois qu'elle a cité ce verset, juste avant d'entamer à la fin de 1934 une expérience ouvrière qui n'en serait pas moins décisive à cet égard, elle était éloignée de toute sensibilité et de toute préoccupation réellement reli-

⁸⁶ OC, t. II, vol. 2, p. 132. ⁸⁷ OC, t. II, vol. 3, p. 251 (cf. infra n. 94) et 253 *L'Iliade ou le poème de la force*, et VI, vol. 2, p. 394 *Cahier VI*. ⁸⁸ Cf. *supra*, note 64 à page 40. ⁸⁹ Mt 6,33 (et en partie Lc 12,31) cité dans OC, t. II, vol. 2, p. 91 et au début du *Cahier I*, qui est de cette époque-là : OC, t. VI, vol. 1, p. 78 et 96. Moins ambiguë, l'allusion à Gn 1,10.12.17.21.25.31, « et Dieu vit que cela était bon » dans OC, t. II, vol. 2, p. 296, date probablement de 1941 et tombe hors du propos de cette communication : Il est naturel à l'homme et il lui convient de s'arrêter quand il a fait quelque chose, fût-ce l'espace d'un éclair, pour en prendre conscience, comme Dieu dans la Genèse ; cet éclair de pensée, d'immobilité et d'équilibre, c'est ce qu'il faut apprendre à supprimer entièrement dans l'usine, quand on y travaille. ⁹⁰ OC, t. VI, vol.1, p. 78. ⁹¹ OC, t. VI, vol.1, p. 96. ⁹² OC, t. II, vol. 3, p. 299 (« version primitive [?] », de date incertaine, mais probablement déjà postérieure à novembre 1938) et 251 (version finale). On retrouvera Mt 6,33 au terme d'un long passage (OC, t. VI, vol. 4, p. 210-212) du *Cahier XV*, qui en est comme l'exégèse accomplie dans la pensée mûrie de Simone Weil. ⁹³ Au point de crier : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » ⁹⁴ Io 21,18b.

gieuse. Et c'est encore bien après cette expérience ouvrière, dont elle était sortie l'âme et le corps en quelque sorte en morceaux⁹⁵, qu'elle décrira les trois contacts avec le catholicisme qui ont compté pour elle : le Portugal, Assise (après l'engagement dans la guerre d'Espagne) et Solesmes (dans l'épreuve de la douleur). Quelques mois après sa participation aux offices de la semaine sainte, en novembre 1938, elle vivra l'expérience mystique qui aura été le seuil majeur de sa vie et marqué la fin de son athéisme. C'est tout autrement qu'à partir de là, traversant une période de réorientation critique, elle se remettra à lire et à citer la bible, et en particulier les évangiles. À senti[r] que

Platon est un mystique⁹⁶ et à le relire comme tel, à relire aussi l'Iliade autrement qu'en 1934⁹⁷ et de 1936 à 1938⁹⁸, à se relire elle-même enfin, et tout son passé de pensée, d'écriture et de vie.

C'est de cette période de transition, peu documentée, vécue dans le secret, période de passage (d'abord intime) d'un discours à un autre et qui n'a pu être que de lutte intérieure, qu'elle fait à mots couverts la confiance dans sa lettre dite d'autobiographie spirituelle :

Pourtant j'ai encore à moitié refusé, non mon amour, mais mon intelligence. Car il me paraissait certain, et je le crois encore aujourd'hui,



Immagine 5: Ritratto fotografico di Simone Weil

⁹⁵ *AD*³, p. 41. ⁹⁶ *AD*³, p. 46. ⁹⁷ *OC*, t. II, vol. 2, p. 57-9 *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. ⁹⁸ Écrit de part et d'autre de novembre 1938, *L'Iliade ou le poème de la force* est le texte-charnière le plus propre à nous éclairer dans une certaine mesure sur cette période transitoire dont il révèle quelques jalons (*OC*, t. II, vol. 3, p. 227-253; *ivi*, p. 304-9 Genèse de l'article sur l'Iliade; *ivi*, p. 298-9 [Version primitive de la conclusion de l'article]; *CSW*, t. X, n° 2 juin 1987, p. 117-119 *Lettres à Jean Posternak*, III. [Florence, mai 1937]), avec aussi *Expérience de la vie d'usine* qui est dans le même cas (*OC*, t. II, vol. 2, p. 289-307); *ivi*, p. 549-555 A. Genèse du texte et B. Ébauches et variantes). Ainsi par exemple la substitution du terme et de la notion de malheur à ceux d'esclavage – qui jouent un rôle clef avant 1938 – est d'emblée la marque la plus visible du passage d'un discours à un autre. On pourra aussi, en rapport avec cette communication, prendre la mesure du même passage en suivant – comme marqueur – l'interprétation de Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné... [Mt 27,46] dans les occurrences d'avant et d'après novembre 1938. C'est ce que je me suis efforcé de faire dans ma communication du colloque d'Écully à la Toussaint de 2007 : Dieu qui crie, Dieu qui se tait : vibration déchirante et secrète harmonie, in : *CSW*, t. XXXI, n° 2 juin 2008, p. 187-206.



qu'on ne peut jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de vérité. Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. Si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras⁹⁹.

Il n'y a pas moins pour autant à constater çà et là dans les écrits antérieurs de la période athée de Simone Weil, sans qu'il faille les sous-évaluer ni les surévaluer, de réels indices d'attention au religieux, ou d'orientation vers le religieux, et presque d'une intelligence du religieux, qui excèdent la simple morale laïque. Telle la réflexion déjà citée qui conclut le chapitre de *La morale théologique* : Dieu (ou les dieux) à savoir : Le passage de l'Ancien Testament au Nouveau marque le passage du Dieu extérieur au Dieu intérieur.

Et, combien plus frappant encore, fût-ce sans qu'on puisse donner à cette simple citation de Claudel, auteur chrétien, la valeur qu'elle y lira à la fin de sa vie : « Quoi de plus faible et de plus impuissant que Dieu, puisqu'Il ne peut rien sans nous ? »¹⁰⁰. Encore y a-t-il à cet égard Dieu et Dieu : Le monde est puissant, mais il n'est que puissant, et la justice lui est profondément étran-

gère. Jésus peut parler, il ne lui sera point répondu¹⁰¹ [...] Jésus, l'homme faible, souffrant, animé par l'amour de la justice, est violemment opposé à Dieu le père, qui n'est à proprement parler que le roi des rois. La pensée, si faible au milieu de l'univers ennemi, est la seule majesté¹⁰². La dévalorisation humaniste de la toute-puissance divine, ici, fera place en 1942 à une réinterprétation toute mystique du silence humainement révoltant du Père en réponse au cri du Christ en croix, son Fils, en quoi elle verra l'harmonie suprême¹⁰³, le signe signifiant de la perfection de son amour.

Bref, les textes de l'Écriture cités et interprétés par Simone Weil avant novembre 1938 sont très en retrait par rapport à cette conception de la vie dont elle savait que bien entendu, elle était chrétienne. Le christianisme s'y trouvait réduit à la morale humaniste d'Alain¹⁰⁴. Certes, on ne saurait s'en contenter pour juger de sa position par rapport au religieux avant et après. Elles ne jouent dans sa pensée qu'un rôle secondaire, quoique éminemment symbolique dans la vie de cette femme qui en vint à aimer Dieu au point de consentir sans effroi à aller en enfer si c'était là qu'Il la voulait¹⁰⁵, et à Le prier jusque dans la foi en son inexistence.

⁹⁹ *Ivi*, p. 45-46. ¹⁰⁰ *LP*², p. 220. cf. aussi *OC*, t. I, p. 314 Sur la finalité. Cette impuissance du non-agir qui sera reconnue à Marseille par Simone Weil comme créateur est celle déjà, secrète encore, de la fille du roi dans le *Conte des six cygnes* dans Grimm, couturière impossible mais déterminée et sans faiblesse des six chemises d'anémones, et rédemptrice accomplie de ses six frères. Celle aussi, dans le même topos, des juges nus et morts de Gorgias 523 (cf., ultérieurement, *OC*, t. IV, vol. 2, p. 82-3 Dieu dans Platon, t. VI, vol. 2, p. 362 et 443, vol. 3, p. 61 *Cahiers* VI, VII et VIII et *AD*³, p. 232 Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne). Saisissante entrée en pensée et en spiritualité d'une adolescente athée – et exemple précoce d'une spiritualité valable pour hommes religieux et irréligieux (*OC*, t. I, p. 402) qu'elle appellera de ses vœux dans *L'Enracinement* (*OC*, t. V, vol. 2, p. 142, 184, 186, 189, 190, 191, 221, 294, 339). ¹⁰¹ Allusion à Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné... (Mt 27,46) cité en clair dans le Cours de Bourges, 1935-1936 (*OC*, t. I, p. III et 389), puis dans la Méditation sur l'obéissance et la liberté, 1937 (t. II, vol. 2, p. 132) avant de devenir comme un leitmotiv à Marseille, New York et Londres, dans une interprétation cette fois mystique et non plus humaniste. ¹⁰² *OC*, t. I, p. III « Le sentiment de la Nature chez Vigny », [1927-1928]. ¹⁰³ *OC*, t. IV, vol. 2, p. 291. ¹⁰⁴ *LP*², p. 219. En 1943 la spiritualité de Simone Weil inverse la perspective : [...] rassembler les gens derrière les aspirations chrétiennes [...]. Il faut essayer de les définir en termes auxquels une athée puisse intégralement adhérer [...] Et au terme de cet effort de transposition, on obtient, non pas la « morale laïque » mais quelque chose de différent. Car la « morale laïque » n'est pas du chr[istianisme] traduit en un langage différent mais du christianisme abaissé à un niveau inférieur. Il faudrait proposer quelque chose de précis, spécifique et acceptable pour catholiques, protestants et athées [...] Quelque chose d'acceptable pour un ouvrier communiste [...] Même un chrétien de profession a besoin de cette traduction – car nous pensons en termes profanes – nécessaire pour briser cloison étanche, non seulement entre hommes, mais dans l'âme (*OC*, t. V, vol. 2, p. 380). Le faut-il absolument ? Quelle que soit la croyance professée à l'égard des choses religieuses, y compris l'athéisme, là où il y a consentement complet et inconditionnel à la nécessité, il y a plénitude de l'amour de Dieu ; et nulle part ailleurs. Ce consentement constitue la participation à la Croix du Christ (*OC*, t. IV, vol. 2, p. 277-8 ; cf. aussi LR2 (1980), p. 37, n° 12). ¹⁰⁵ *EL*, p. 204 Lettre à Maurice Schumann, Londres S. D. [mi-janvier (?) 1943].

Le esplorazioni culturali di un gesuita inquieto Xavier Tilliette e la modernità filosofica

Simone Stancampiano

L'INCONTRO TRA CRISTO E PENSIERO MODERNO riflessione dei filosofi». Tilliette

IL NOTO CONVEGNO di Gallarate del 1975 tra professori universitari dal tema *Il Cristo dei filosofi*¹ mette in luce e affronta in tutta la sua portata, per la prima volta in Italia, la questione sulla “cristologia filosofica”. Fin da quell’incontro il gesuita Xavier Tilliette² intende “rivisitare” la modernità filosofica, ridisegnando il quadro neoscolastico che aveva tracciato dei confini ben netti tra ragione e fede, filosofia e teologia³. Il padre francese, rovesciando proprio il modello neoscolastico ben rappresentato da Cornelio Fabro con l'*Introduzione all'ateismo moderno*⁴, cerca di dimostrare che il pensiero moderno è essenzialmente cristiano.

Il famoso dibattito degli anni Trenta del Novecento in Francia sulla “filosofia cristiana”, che appariva una contraddizione in termini⁵, porta Tilliette ad una soluzione radicale: «tutta la filosofia, non tutte le filosofie, ma tutta la filosofia è profondamente cristiana, *ante-Christum* e *post-Christum*»⁶. Il punto centrale nel gesuita francese è infatti la convinzione del vecchio fondo cristiano che ispira, spesso loro malgrado, le filosofie della modernità e della contemporaneità. Pure in un'epoca, quella contemporanea, che si è secolarizzata a vista d'occhio, la filosofia non ha disertato, pur a prezzo di sostituti e surrogati, il luogo in cui si imprime la traccia insanguinata di Cristo [...]; nulla in Occidente ha resistito assolutamente a [...] Cristo, anche la stessa filosofia scaturita dalla Rivelazione, suo malgrado cristianizzata⁷.

Secondo questa prospettiva «non si tratta semplicemente di documentare l'incidenza di Cristo nella

presume di poter elaborare i lineamenti di una cristologia filosofica che vuol mantenersi in un rischioso equilibrio tra apriorismo ontologico, da un lato, e fattualità del dato rivelato, dall'altro. La cristologia filosofica, incentrata sull'*Idea Christi*, presuppone, certamente, la fede e tuttavia la sua natura è anche filosofica, cioè ontologica.

La modernità di Tilliette, «quella che si concilia con il cristianesimo, è quella romantica, non quella illuminista». Il suo modello di riferimento non è il paradigma francese, deista, agnostico, ateo, con le eccezioni di Pascal-Malebranche-Blondel, ma quello tedesco, di riconciliazione (problematica) tra fede e ragione. «Un modello germanico che deve, però, espellere la componente illuminista di derivazione parigina: la sinistra hegeliana, da Feuerbach a Marx, verso la quale Tilliette non ha mai mostrato simpatia»⁸. Afferma infatti il padre gesuita francese: «Feubarch e Marx hanno capovolto l'hegelismo, l'hanno riportato dal cielo delle idee alla terra degli uomini. Ma Hegel non è responsabile delle metamorfosi postume della sua opera»⁹.

Fedele dunque al paradigma tedesco, ripulito tuttavia da apporti atei, gnostici e secolari, come quelli di Hermann Samuel Reimarus e di David Friedrich Strauss, che tra il Settecento e l'Ottocento dissociarono il Cristo della fede dal Cristo della storia con una distruzione sistematica della storicità dei vangeli¹⁰, Tilliette, a Gallarate, legittima la possibilità di una “cristologia filosofica”, presentando da subito Schel-

¹ *Il Cristo dei filosofi, Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Morcelliana, Brescia 1976. ² Oggi professore emerito all'*Institut Catholique* di Parigi e presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. ³ Xavier Tilliette, «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», fr., in *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975*, Morcelliana, Brescia 1976. ⁴ Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, vol. II, 1017 pp. ⁵ Cf. Antonio Livi, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre Editore, L'Aquila 1969, 200 pp. ⁶ Xavier Tilliette, «Salvatore e salvezza nella filosofia romantica. Momenti della discussione finale tra Xavier Tilliette e Paul Ricoeur», in *La Ragione e i Simboli della salvezza oggi. Atti del Quarto Colloquio su Filosofia e Religione, Macerata 12-14 maggio 1988*, a cura di Giovanni Ferretti, Marietti, Genova 12 mag. 1988, p. III. ⁷ Xavier Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, second, Morcelliana, Brescia 2003, 160 pp.; orig. 1992, pp. 63-64. ⁸ Massimo Borghesi, «Prefazione», in Antonio Sabetta, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, pp. 9-11. ⁹ Xavier Tilliette, «Le Christ des philosophes», fr., *Études*, 3944 (apr. 2001), p. 484. ¹⁰ Le fonti in questione sono Hermann Samuel Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di Fausto Parente, Bibliopolis, Napoli 1977, 580 pp.; orig. 1774.



ling come autore chiave di tutta la problematica. È lo Schelling delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1803), che pone la persona empirica, il tempo e la storia sotto la regia del Principio, dell' Idea, del simbolo. È il filosofo dell' «incarnazione da tutta l'eternità»¹¹, colui che si è maggiormente interrogato sul fatto che l' *Idea Christi* – e di cristianesimo – fosse più vecchia della Rivelazione propriamente detta di Cristo, un'idea che stesse nel mondo prima ancora dell' Incarnazione effettiva¹².

L'ultimo Schelling conserverà sempre, sia pur in termini attenuati, una sorta di diffidenza verso l'empirico. Nella *Filosofia della Rivelazione* (semestre invernale 1841-1842) pone l'accento sul problema della manifestazione del divino nella storia, del Cristo come mediatore dell' Uomo con Dio. Solo l'essenza, e non l'esistenza, è deducibile a-priori. Se questo è vero, la venuta di Cristo nel mondo è puramente casuale, episodica appunto, semplice conferma di una *Idea Christi* che sola, ma non il suo portatore (la persona di Gesù), è già «elaborata» nello Spirito del mondo. Se l' Idea di Cristo, che è il «fuoco» portante di ogni cristologia filosofica, è come un timbro già stampato nella storia, come conciliare questo a-priori con la nascita di Cristo, con la Sua Rivelazione? Come sintonizzare il concetto di Cristo all'ecceità di Gesù?

È proprio qui l'ingranaggio difettoso su cui si può imbattere – nota Tilliette analizzando anche il sistema hegeliano – una «cristologia dei filosofi», che si paraliza di fronte alla distanza che la separa dalla confessione di fede, «una cristologia di tal genere che diventa un surrogato della gnosi eterna». Tuttavia – aggiunge il gesuita – «anche un Cristo dei filosofi non è un *ens rationis* [...], ma suppone almeno tacitamente la fede che gli si oppone»¹³.

In ambito contemporaneo il debito contratto da Tilliette verso Karl Rahner, nel delineare la cristologia filosofica, è consistente. È proprio il teologo tedesco ad aver messo in circolazione il concetto di «*Idea Christi*» nel pensiero del Novecento, facendone l'asse della sua «cristologia trascendentale», soprattutto nei *Saggi di antropologia soprannaturale*¹⁴. Essa si ri-

ferisce direttamente al Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793): l' *Idea Christi* kantiana è l'archetipo a-priori, l'Uomo perfettamente gradito a Dio o l' Idea personificata del Buon Principio, una proprietà della Ragione, la cui sede originaria è nella coscienza dell'uomo. L'argomentazione kantiana procede su due strade parallele che, come in geometria, non si incontrano mai: l' *Idea Christi* della ragione e la storia della salvezza edificante, di cui Cristo è l'attore anonimo. Da entrambi i lati è all'opera un procedimento trascendentale, per cui la possibilità, l'a-priori guidano la verifica dell'esperienza.

Tilliette legge dunque Rahner alla luce di Kant, va dalla cristologia trascendentale alla Idea del Cristo. La cristologia di Rahner è essenzialmente «antropologica»: nell'uomo vi è già un timbro, una prefigurazione del Messia, del Salvatore, un modello, per cui la storicità del Cristo diventa semplicemente una conferma, in una prospettiva in cui non si vede più la distinzione tra natura e Grazia. Lo stesso Rahner rafforza questa linea di pensiero con la teoria del «cristianesimo anonimo»: tutti gli uomini sono cristiani in maniera implicita. Una volta che il cristianesimo è entrato nella storia, ha innestato un processo irreversibile: la cultura è diventata intrinsecamente cristiana che non può più ritornare indietro! Ma Hans Urs von Balthasar confuta questa posizione nel suo *Cordula*¹⁵, ponendo l'accento sull'importanza del martirio cristiano e sulla storicità, l'esistenza, la Rivelazione del Cristo.

Tilliette incontra Rahner anche a partire dal sottosuolo francese contemporaneo: pensiamo a Henri De Lubac, e al primo Blondel, quello dell' *Action* (1893), che illustra la tesi del «pancristismo», per cui Cristo è il punto di sintesi e di unione del mondo intero¹⁶. Ma

rispetto a Rahner, la cui cristologia trascendentale tende a risolversi in antropologia cristologica [...], la ripresa rahneriana di Tilliette privilegia, al modo della destra hegeliana, il terreno ideale-ontologico. Per questo il capitolo fondamentale della storia del pensiero moderno è quello da

¹¹ Xavier Tilliette, «È possibile una cristologia filosofica?», in *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di René Latourelle e Gerald O'Collins, Queriniana, Brescia 1980, p. 186. ¹² *Idem*, «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique» cit., p. 47 [corsi nostri]. ¹³ *Idem*, «È possibile una cristologia filosofica?» cit., p. 188.

¹⁴ Karl Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, II, San Paolo, Roma 1969, 609 pp.; orig. 1965. ¹⁵ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Cordula, ovvero il caso serio*, II, Queriniana, Brescia 1968; orig. 1965; si veda anche Hans Urs Von Balthasar, «Nuovo Patto», in *Gloria: una estetica religiosa*, II, Jaca Book, Milano 1991, vol. VII. ¹⁶ Maurice Blondel, *Lazio*, a cura di Sergio Sorrentino, Paoline, Milano 1993, 624 pp. Sull'apporto blondeliano in Tilliette si veda il recente contributo di Antonio Russo, «Il volto dell'Assoluto nel pensiero del gesuita Xavier Tilliette», *L'Osservatore Romano* (dic. 2017), <http://www.osservatoreromano.va/it/news/il-volto-dell'assoluto> e ancora Antonio Russo, «Xavier Tilliette interprete di Maurice Blondel», in *Bibliografia di Xavier Tilliette*, a cura di Matteo Monaco, E.U.T., Trieste 2002, pp. 9-16.

Kant ad Hegel, l'unico in cui la cristologia filosofica trovi, con le sue ascendenze spinoziane, la sua incubazione e la sua legittimazione¹⁷.

Da una prospettiva filosofica più ampia, Tilliette attinge i suoi autori dalla Scuola hegeliana di Francia come quelli di Gaston Fessard e Claude Bruaire, e da altri studiosi come Maine de Biran e Jean Nabert, da Antonio Rosmini, dalla scuola belga di Joseph Maréchal che tenta di salvare il trascendentale kantiano all'interno di una gnoseologia realista.

Il paradigma tedesco offre certamente a Tilliette l'uscita dal dualismo illuminista tra fede e ragione, spostando la questione sul piano speculativo, nel tentativo di riconciliazione di entrambe, ma con il pericolo costante di una caduta in forme gnostiche e di uno svuotamento della realtà storico-empirica della Rivelazione. Ciò è chiaro con la lettura che il filosofo-teologo francese offre dell'idealismo tedesco, in particolare di Hegel, e con la cautela con cui si muove, rilevando da un lato «le cadute gnostiche del pensiero, e dall'altro, la persuasione che quel pensiero, nonostante tutto, si muove nell'orbita di un fede ortodossa»¹⁸.

NELL'ORBITA DELL'IDEALISMO TEDESCO

Il punto in questione, nella prospettiva "tillietiana", riguarda dunque la difficile conciliazione di due momenti assai rilevanti della tradizionale riflessione sulla figura del Cristo: da una parte il tema dell'eternità, eternità e assolutezza del Cristo che proprio nella Sua divinità è sottratto al divenire degli eventi storici; dall'altra l'insistenza sulla temporalità dell'evento storico dell'Incarnazione del Verbo che, pur appartenendo in pieno all'ortodossia, potrebbe in alcuni autori non mettere abbastanza in rilievo la Sua natura essenzialmente divina, quale emerge splendidamente nel prologo del Vangelo di san Giovanni.

Infatti se, come in Schelling, l'idea di Cristo è più vecchia del mondo (prologo giovanneo), il cristianesimo diventa cristianesimo eterno, nuovo vangelo eterno (come auspicato da Lessing), Incarnazione da tutta l'eternità; e conseguentemente, se una

cristologia filosofica è incapace di conciliare il concetto con la categoria dell'avvenimento, risolvendo quest'ultimo allegramente come una semplice conferma di quell'a-priori, il pericolo è quello di trovarsi immersi in una gnosi, dove la fede è annullata dalla ragione filosofica. È questo il rischio dei grandi sistemi idealisti tedeschi che, dipingendo una cristologia fortemente speculativa, erano soliti sbilanciarsi se non addirittura nascondere la figura di storica di Cristo, «tanto avida è la bramosia del pensiero». Gli era «difficile rimanere nell'orbita della Rivelazione»¹⁹.

Ma, riguardo la *Romantik*, il nostro gesuita non l'ha sempre pensata così. Nella sua apologia della cristologia filosofica, nel suo tentativo di salvare Cristo nella modernità²⁰, Tilliette si rifà all'idealismo tedesco, prima moderatamente appoggiato e piuttosto criticato, poi man mano sempre più suo possibile alleato, tanto che, nei suoi lavori, appare emergere un "primo" e un "secondo" Tilliette: quest'ultimo infatti, a differenza del più giovane, dice che le stesse cristologie speculative che trasgrediscono o dissolvono il "dato rivelato" sono comunque istruttive, e non si devono "tacciare" troppo velocemente di cattiva fede, dal momento che la loro interpretazione resta spesso in sospeso²¹. È emblematico a riguardo il cambiamento di prospettiva del nostro gesuita verso la figura di Hegel, soprattutto a partire dai lavori degli anni Novanta del Novecento, che testimoniano un giudizio più benevolo di Tilliette verso Hegel, perché «bisogna giudicare un filosofo secondo le sue intenzioni»²².

Hegel, attraverso la parola chiave del «Venerdi Santo speculativo» con cui conclude il suo *Fede e Sapere* (1802), inizia e illustra la propria filosofia in chiave cristologica, una grande «stauologia», una filosofia della croce²³: «le vicende del Cristo assomigliano ai destini della filosofia; il sistema si dispone a fungere da Cristo speculativo»²⁴. Fino alla *Fenomenologia dello Spirito* (1807) predomina nello Hegel di Tilliette l'aspetto riduttivo gnostico: gli eventi cristiani divengono simboli e «rimandano ad una verità necessaria e ideale. La storia come corso del mondo è descritta come un Golgota di figure»²⁵. La stessa *Fenomenologia dello Spirito*, radicale e riduttrice, non traduce probabilmente il pensiero religioso di Hegel.

¹⁷ Borghesi, «Prefazione» cit., p. II. ¹⁸ *Ivi*, p. 12. ¹⁹ Xavier Tilliette, «Cristo e i filosofi», in *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella, Assisi 1988, vol. I, p. 429. ²⁰ Xavier Tilliette, «Modernità e teologia», in Antonio Sabetta, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Paoline, Milano 2002, p. 674. ²¹ Xavier Tilliette, «Le Christ du philosophe», fr., *Communio*, XXI, 5 (set. 1996), pp. 94-99, pp. 95-96. ²² Xavier Tilliette, «Conclusion», fr., in *Jésus romantique*, Desclée, Paris 2002, pp. 329-330. ²³ Xavier Tilliette, «*Verbum crucis*: la speculazione e la croce», *Rassegna di teologia*, XXV, 5 (1984), p. 4034. ²⁴ Xavier Tilliette, *La cristologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993, 220 pp., p. 37. ²⁵ *Ibidem*.



PROSPETTIVA
• PERSONA •
103 (2018/1), 45-50

Per il gesuita francese bisognerà arrivare al sistema compiuto hegeliano, nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, tenute a Berlino tra il 1821 e il 1831: qui «la cristologica simbolica si flette [...] in cristologia storica e spirituale e diventa più “ortodossa” dal punto di vista cattolico»²⁶.

Tilliete sposa

la posizione della destra hegeliana per la quale l'Hegel della maturità esprime, nella riconciliazione tra filosofia e cristianesimo, Stato e religione, la piena professione di fede del filosofo protestante [...]. Lungo questa direzione ogni nodo interpretativo viene sciolto: il panteismo, la risoluzione della rappresentazione (*Vorstellung*) religiosa nel concetto, il superamento gnostico del Cristo storico nello Spirito universale²⁷.

Ciò costituisce il punto critico della prospettiva tilliettiana che passa attraverso Hegel, perché il su-

peramento della dimensione reale del cristianesimo significa gnosi.

Nel quadro hegeliano il cristianesimo è mediato dalla morte di Gesù, il cui prodotto è l'idea del Risorto. Il Cristo storico è per Hegel solo una provocazione contingente, è l'“occasione” del destarsi, nella coscienza, del Cristo ideale. Il processo ulteriore, il maturarsi dello spirito, procede verso la divinizzazione universale, ed è questa la modernità: la ragione prende coscienza che tutti sono parte della ragione divina e non uno solo, Gesù. La prima comunità cristiana si forma idealizzando Cristo. Questo processo di divinizzazione deve poi diventare universale attraverso la venuta dello spirito: la ragione deve diventare patrimonio di tutti e non semplicemente in uno. Ma il passaggio dalla fede esteriore alla fede interiore è gnosi, perché è non più fede in Cristo, nella sua storia, nella sua persona e autorità. È negata la dimensione empirica. La fede interiore è fede nell'idea, è pre-giudizio, non più giudizio su ciò che discepoli



Immagine 6: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Martirio di sant'Orsola*, 1610, Napoli, Gallerie di palazzo Zevallos

²⁶ *Ivi*, pp. 75-76. ²⁷ Borghesi, «Prefazione» cit., p. 14.

hanno visto, udito, toccato per mano.

Lungo questa prospettiva, l'idealismo, come filosofia del non accadimento, implica un corto circuito per il quale la fede deve precedere l'evento, non seguirlo, capovolgendo il racconto evangelico, per il quale la fede nasce dopo la percezione reale del Risorto, di Colui che ha vinto la morte. Per l'idealismo moderno invece tra la morte di Gesù e la fede della Chiesa nascente non accade nulla: la fede sorge dall'idealizzazione postuma di Gesù morto. L'idealismo è dunque il punto conclusivo del processo innestato dal razionalismo storico-critico:

partendo dal pregiudizio che il fatto non possa essere accaduto – che Dio non possa divenire uomo e risorgere dalla morte – esso deve giustificare la fede come idealizzazione[...]. È il Cristo "storico" che diviene incomprensibile. Ritrovato, archeologicamente, sotto gli strati della fede, egli appare come un sognatore, radicale e ingenuo a un tempo, che non motiva l'incendio che ha investito la storia [...]. È contro ogni evidenza razionale, umana, affermare che la vista desolata di un crocifisso possa generare l'idea, gloriosa, di un risorto²⁸.

Forti oppositori come Schelling, lo stesso Kierkegaard e soprattutto Baader, hanno irriso la dissoluzione dei contenuti nel fuoco della dialettica. Ma per Tilliette è un fatto che Hegel si sforzi fino all'ultimo «di rendere piena giustizia ai contenuti rappresentativi»²⁹, che tenti di mantenere fino alla fine il teorema assurdo della fede, ossia che quest'uomo qui, una volta per tutte, il Gesù storico, restava unico nella sua verità temporale, unico portatore dell'Idea. E questo assolve per sempre Hegel dall'accusa di aver generato Feuerbach e Marx.

TRA ONTOLOGIA E STORIA. LE CRITICITÀ DELLA CRISTOLOGIA FILOSOFICA.

Nella prospettiva hegeliana (e idealista in genere) «il cristianesimo riguarda l'ontologia, non la storia. Rivela ciò che è già da sempre presente, sia pur velato, nell'interiorità dell'io; è un rapporto immanente, non mosso dall'esterno»³⁰. Ciò che va perduto in questo schema è l'assoluta novità dell'aposteriori, del Cristo reale, storico, su ogni possibile attesa ideale,

apriori. Ma

il *proprium* della Rivelazione cristiana, anche dal punto di vista concettuale, è l'eccedenza dell'aposteriori sull'apriori, del Fatto sull'idea. È il divario tra la Rivelazione e il senso religioso, il fatto che Cristo risponde all'attesa dell'uomo non al modo di una statua di gesso con il suo calco ma riformandola, eccedendo nella risposta³¹.

Se così è, Cristo non può essere una struttura, un'unità dialettica che sintetizza la figura del Messia vittorioso con quella del Servo sofferente di Jahvé. Infatti Von Balthasar in *Gloria*, dedicato al *Nuovo Patto*, ha dimostrato che il Nuovo Testamento non è deducibile dall'Antico e che è la persona di Cristo che unisce quanto era, in precedenza, non ipotizzabile: l'unità del Messia e del Servo di Jahvé avviene attraverso il Risorto che vince la morte³². L'*Idea Christi* dunque non è un archetipo, come pensano Kant-Schelling-Hegel, «non è l'universale al quale corrisponde il Gesù storico come figura empirica particolare. Saremmo con ciò di fronte al cristianesimo eterno, al "Nuovo Vangelo eterno" auspicato da Lessing»³³.

E rispetto a questa prospettiva che deve fare i conti la stessa cristologia filosofica di Tilliette. Essa «presuppone una sorta di ontologismo cristico: il cristianesimo diviene ontologico, costitutivo della natura umana, con la conseguente svalutazione dell'elemento storico». E' a seguito di questa "interiorizzazione" che la cristologia filosofica corre il pericolo di assumere un «inevitabile carattere gnostico, per il quale la salvezza viene dall'Idea e non già dall'incontro con una realtà "esterna", sensibile». Qui riposa la natura stessa della cristologia filosofica:

Il nodo della questione riguarda la valenza storica della salvezza. È, questa, il risultato di un processo interiore, autoriflessivo, rispetto a cui la realtà esterna è solo "occasione" per l'anamnesi speculativa – come accade nella tradizione idealista – o, al contrario, l'incontro spazio-temporale con la persona del Salvatore, destinato a prolungarsi nella storia mediante i suoi testimoni, è il punto essenziale³⁴.

L'assunto dunque, da parte del nostro autore, di

²⁸ Massimo Borghesi, «La risurrezione senza il risorto», *30 Giorni*, 10 (2006), http://www.30giorni.it/articoli_id_11594_11.htm. ²⁹ Xavier Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004, 144 pp., p. 73. ³⁰ Borghesi, «La risurrezione senza il risorto» cit. ³¹ *Idem*, «Prefazione» cit., pp. 16-17. ³² Von Balthasar, «Nuovo Patto» cit. ³³ Borghesi, «Prefazione» cit., p. 18. ³⁴ *Ivi*, pp. 16-17 [corsivi nel testo].





una cristologia filosofica, che sia compatibile con la fede e che costituisca un ponte con il pensiero moderno, passa attraverso un'opzione preliminare forte: la lettura che Tilliette offre del pensiero di Hegel. Per il nostro gesuita, infatti, il superamento dell'ateismo dell'Ottocento è possibile attraverso l'*Aufhebung* hegeliana che presuppone la "conservazione" della fede in Cristo. Sono certamente affermazioni di fede quelle in cui Tilliette dice che la filosofia è cristiana anche prima dell'"evento" Cristo. Ciò è coerente con il fulcro del suo pensiero. In un passo dei suoi lavori, infatti, egli afferma – argomentando il processo di laicizzazione novecentesca come fenomeno derivato dalla precedente età moderna, fenomeno estremamente importante, ma che non ha sradicato l'assetto cristiano della filosofia occidentale – che è «diversa la filosofia catecumenale dei pagani, diversa la filosofia incredula dei moderni. Però il destino storico della filosofia non è sciolto dalla sorte del cristianesimo, dalle sue eclissi e dalle sue rinascite»³⁵.

Quel che il nostro gesuita ha in definitiva dimostrato è che la filosofia, in capo al suo sforzo di ricerca onnicomprensiva, incontra Cristo e non può non incontrarlo, poiché quest'ultimo è «inerente alla natura e alla storia umane»³⁶. Ma Tilliette ribadisce anche con forza di «non aver mai affermato che qualunque filosofia debba essere obbligatoriamente cristiana, così come non vi sono soltanto cristiani anonimi»³⁷, come in Karl Rahner.

Se, in conclusione, il dibattito sulla filosofia cristiana in Francia ha portato il nostro Autore ad una soluzione radicale, c'è tuttavia un momento del suo pensiero in cui egli va oltre tale problematica lasciando in disparte, provvisoriamente e diversamente dalla sua convinzione abituale, ciò che è da sempre la "fodera protettiva" e compagna di viaggio della cristologia filosofica, la filosofia cristiana, perché quella può sussistere, pur paradossalmente, fuori dall'ambito natio di questa. Afferma Tilliette:

Una cristologia se è veramente filosofica, presenta le sue credenziali alla filosofia e non ha bisogno di un certificato di battesimo. Deve poter svilupparsi al di qua o al margine di un contesto confessionale. L'espressione stessa, slegata dai vincoli dogmatici, acquisisce una rilevanza profana che non si può trascurare, poiché c'è una specie di armonia prestabilita fra Cristo e la filosofia, aggrappata all'*Idea Christi*³⁸.

Nonostante tutti questi sforzi, permangono le criticità di una cristologia filosofica che sia compatibile con la fede da una parte, o che, dall'altra, si possa sviluppare al di qua di un contesto confessionale preservando la laicità stessa della filosofia. È l'orizzonte immanente che guida la cristologia filosofia a costituire il punto critico per i filosofi credenti.

Se il cristianesimo diviene ontologico e non storico-salvifico ... [ciò] ci porta, tutt'al più, all'antico Adamo non al nuovo, la nuova creatura di cui parla San Paolo. È l'esito necessario di quelle cristologie [...] per le quali Cristo viene collegato alla creazione e non alla redenzione³⁹.

È il lascito dell'idealismo tedesco che appare una grande gnosi moderna, perché la genesi, l'atto di nascita del Cristo ideale è la morte del Cristo reale.

Dall'altro lato, se «la cristologia è anche una sfida intellettuale rivolta alla ragione non necessariamente credente»⁴⁰, è più difficile da parte dei non credenti, rispetto a chi ha riconosciuto la filosofia cristiana, accettare una cristologia filosofica o ritenere che essa possa condurli sulla soglia della fede. Ciò nonostante, è merito di Tilliette aver rivisitato, attraverso la figura di Cristo, la modernità filosofica, tradizionalmente ritenuta atea e irreligiosa, colmando l'ampio fossato tra ragione e fede costruito dalla Neoscolastica.

³⁵ Xavier Tilliette, «Cristologia e filosofia», in AA. VV., *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, a cura di Ignazio Sanna, Dehoniane, Bologna 1993, p. 95. ³⁶ *Idem*, «Modernità e teologia» cit., p. 674 [corsivo nostro] ³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Xavier Tilliette, «Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia», *Asprenas. Rivista di scienze teologiche*, 41 (1994), p. 168.

³⁹ Borghesi, «Prefazione» cit., p. 21. ⁴⁰ Tilliette, «Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia» cit., p. 170.

Due discendenti “sui generis” di Edmund Husserl

La filosofia religiosa di Gerda Walther ed Edith Stein

Vincenzo Nuzzo

INTRODUZIONE

QUALE PENSATRICE RELIGIOSA Gerda Walther tende oggi ad essere considerata come pienamente assimilabile alla scuola fenomenologica di Husserl¹. Tuttavia la lettura di una delle sue opere principali, *Phänomenologie der Mystik* (PM)², sembra suggerire un’interpretazione molto diversa.

La stessa impressione si può poi dedurre anche dalla letteratura (inclusi altri scritti della pensatrice)³. E così la Walther si propone a noi come interprete di una filosofia religiosa (FR) estremamente originale entro il moderno pensiero. Più precisamente tale filosofia sembra allinearsi su moduli fortemente spiritualistici, e quindi sostanzialmente in linea con una moderna teosofia incentrata sull’interpretazione della psiche umana quale luogo di presenza di entità spirituali di tutti i possibili generi; fino a culminare nella presenza di Dio stesso. In tale contesto assume particolare rilievo critico il modo di intendere l’effettiva relazione esistente tra il pensiero della Walther e quello di Edith Stein, ossia una delle pensatrici della scuola husserliana che sviluppò maggiormente una visione filosofico-religiosa. Data l’oggettiva intimissima relazione tra le visioni delle due pensatrici (cf. nota 1), ecco allora che, nel momento in cui si riconduce interamente la Stein ad Husserl, diviene giustificata anche la riconduzione a quest’ultimo della Walther stessa. Sulla critica a tale riconduzione noi baseremo la nostra analisi del testo waltheriano. E la nostra critica si incentrerà soprattutto nella messa in luce, presso le due pensatrici, di una visione filosofico-

religiosa molto intensamente spiritualista e mistico-contemplativa. Un’analisi critica più profonda dell’interrelazione esistente tra le visioni delle due pensatrici (sullo sfondo del pensiero di Husserl) è stata da noi tentata in un altro scritto non pubblicato⁴.

LA VISIONE DI GERDA WALTHER SULLE TRACCE DI EDITH STEIN

L’elemento centrale dell’intero discorso ci sembra essere comunque rappresentato dall’intendimento waltheriano dello *psichico* come ben più “spirituale che non invece intellettuale”⁵. E qui si delinea in particolare la definizione di ciò che è una *datità spirituale*. Con quest’ultima infatti la nostra pensatrice sembra voler intendere le entità spirituali (ontospirituali) che si lasciano interiormente percepire in maniera letteralmente sensoriale (come autentiche «presenze» corporali) pur essendo radicalmente immateriali (e cioè onticamente «sottili»). A noi sembra che sia proprio su questo genere di fenomenologia psichica che la Walther cerca di spostare la nostra attenzione (nel descriverne la sede come *Einbettung* o anche *Grundwesen*, ovvero l’alveo profondo e fondamento essenziale accogliente l’egoità), distogliendola così dalla ben più superficiale fenomenologia dell’Io. In tal modo – specie per mezzo della metafora della lampada ad olio⁶ – si delinea una struttura complessiva che è caratterizzata dal passaggio (in una gradazione di progressiva profondità) dal corpo (*Leib*), all’anima ed infine allo spirito. A fronte di tale davvero fondamentale struttura, l’Io a que-

¹ Angela Ales Bello e Marina Pia Pellegrino, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica, Edith Stein, Gerda Walther*, Castelveccchi, Roma 2014; Angela Ales Bello et al., *Edith Stein Hedwig Conrad-Martius Gerda Walther. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Laterza, Bari 2011.

² Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Walter-Verlag, Freiburg im Breisgau 1955.

³ Gerda Walther, «Reinkarnation und Parapsychologie», *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 9, 2 (1957), pp. 191-199; Andreas Resch e Eberhard Ave-Lallemant, *Gerda Walther. Ihr Leben und Werk*, Resch Verlag, Innsbruck 1983; Corinne Pouilly, «Gerda Walther», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138, 3 (2006), pp. 209-225; Paola Ricci Sindoni, «Mistica femminile, mistica duale percorsi filosofici nel Novecento», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 99, 3 (2007), pp. 441-456.

⁴ Vincenzo Nuzzo, *Il pensiero Gerda Walther sulla scia di Edith Stein e Edmund Husserl*, 14 dic. 2017.

⁵ Ales Bello e Pellegrino, *Incontri possibili* cit.

⁶ Essa sarebbe costituita dall’olio (rappresentato dall’intera sostanza interiore animico-spirituale), dallo stoppino (rappresentato dall’Io che brucia il combustibile profondo), e dalle pareti del recipiente (rappresentate dal corpo, o “*Leib*”), Walther, *Phänomenologie der Mystik* cit., pp. 47-53.





sto punto è solo un'entità accessoria ed effimera. Ed in effetti tale struttura costituisce quel *Sé* profondo, con il quale l'Io deve confrontarsi come la sostanza psichica in assenza della quale esso nemmeno sussisterebbe. Conseguentemente la fenomenologia intercorrente nella relazione tra l'Io ed il suo fondo interiore assume presso la Walther un rilievo ben maggiore di quella che intercorre tra Io ed exteriorità. Infine il fondo interiore dell'Io viene inteso dalla pensatrice come un «retro» (*a tergo*), che è a sua volta aperto posteriormente, e quindi in tal modo riconnette lo spirito personale e individuale con lo spazio sconfinato rappresentato dallo Spirito sovraperonale ed universale. Eccoci insomma davanti all'Infinito divino stesso. Sulla base di tali coordinate ci sembra dunque che la pensatrice non parli affatto dell'Io (Io-centro, o *Ichzentrum*) allo stesso modo della Fenomenologia husserliana⁷, né parli del fondamentale psichismo profondo allo stesso modo della psicanalisi. Ma soprattutto la visione waltheriana sembra puntare a raffigurare nello psichismo umano quell'onto-spiritualità che è alla fine identica a Dio stesso quale infinito Spirito. Dio appare quindi come un'onticità spirituale (perfino corporale e personale) che, come tale, occupa ormai l'intero spazio dell'Essere; tanto nelle sue forme visibili, quanto nelle sue forme invisibili⁸. Ebbene a noi sembra che – come abbiamo cercato di dimostrare in diversi articoli⁹ – le stesse osservazioni possano essere fatte anche a proposito della visione filosofico-religiosa di Edith Stein. Sebbene ella sia molto meno netta e radicale nei suoi concetti rispetto alla Walther. Ecco allora che il pensiero della seconda può ben fungere da giustificazione per uno svincolamento anche del pensiero della prima dall'integrale riconduzione alla Fenomenologia husserliana. E l'elemento dottrinario centrale di tale interpretazione appare essere l'intendimento dello psichismo umano come luogo di passaggio dall'infinito Spirito universale-divino al finito spirito umano. Così è proprio per mezzo di questo assolutamente fluido confine, che avviene una costante emersione interiore di elementi anch'essi

onto-spirituali, i quali poi – penetrando spirito, anima e corpo – investono l'Io. La vita psichica nella sua maggiore rilevanza e significatività si compie proprio in tale contesto. Ed è evidente che si tratta con ciò di una vita spirituale che è quasi unicamente interiore. Anche questo era stato un concetto costantemente sottolineato dalla Stein¹⁰. Ma ciò significa che (entro il pensiero di quest'ultima) anche gli aspetti più importanti della relazione dell'Io con il mondo – ossia quelli in cui avviene il riconoscimento degli enti come sostanziali valori (e quindi come parte di un mondo spirituale o *spirito oggettivo*), a causa dell'investimento di essi da parte dell'Io in forza dei sentimenti agenti nel *nucleo* animico¹¹ – finiscono per essere parte di una fenomenologia che avviene solo e soltanto all'interno dell'uomo, e cioè alle spalle dell'Io. Essa avviene allora solo apparentemente al cospetto dell'Io. E di tale chiarimento della dottrina steiniana noi siamo debitrice alla Walther. Ecco quindi che, come costei ci mostra, è esattamente per questa via che alle spalle dell'Io emerge tutto il possibile in termini di esperienza spirituale – dai contenuti di esperienze parapsicologiche (telepatia, ipnosi) e medianiche, al manifestarsi misterioso e profondo della Presenza divina stessa.

LO SPIRITUALISMO RELIGIOSO DI WALTHER E STEIN

Ora non vi è dubbio che, messe così le cose, la riflessione filosofica qui in atto pone in luce una fenomenologia religiosa (l'esperienza religiosa nella sua autentica pienezza) che va ricondotta ad una visione squisitamente spiritualista. In essa infatti tutto ciò che di religioso è davvero rilevante, lo è perché intanto sussiste e si muove sul piano della radicale spiritualità dell'essere, ossia l'onto-spiritualità. Qui insomma tutto quanto ha (o può avere) una valenza religiosa (tendendo ad assimilarsi alla valenza divina) si presenta nella specifica forma di essere rappresentata da una corporalità assolutamente sottile; e quindi

⁷ *Ivi* (cit., 1-2 pp. 35-53, 4 pp. 63-77, 7 pp. 93-99, 9 pp. 110-118). ⁸ *Ivi* (cit., 15 pp. 173-181). ⁹ Vincenzo Nuzzo, «Edith Stein: vivere a partire dall'anima», *Prospettiva Persona*, 95-96 (2016), pp. 92-95; Vincenzo Nuzzo, «L'orizzonte platonico del pensiero steiniano. Anima, ragione e spirito», in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, a cura di Andrea Muni, Limina Mentis, Monza 2016, vol. 9, pp. 129-170; Vincenzo Nuzzo, «Il pensiero di Edith Stein sullo sfondo del pensiero di Meister Eckhart. Ovvero il neoplatonismo steiniano», *Dialegethai* (2016). ¹⁰ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. it. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1996, 342 pp.; orig. dal tedesco. *Psychologie und Geisteswissenschaften*, 1922 (I, 3, 1-4 pp. 72-92, I, 5, 2-3 pp. 106-118, II, 1, 2-3 pp. 173-216, II, 2, 2 pp. 221-240); Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, a cura di Angela Ales Bello, trad. it. di Anna Maria Pezzella, Città Nuova, Roma 1998; orig. dal tedesco. *Einführung in die Philosophie* (IIA, 6 pp. 169-170, IIB, 1-7 pp. 171-196, III, 1 pp. 197-206); Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007 (II, I, 3 pp. 23-26, V, II, 2 pp. 80-91, VII, III, 1-4 pp. 103-127). ¹¹ Edith Stein, *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 2009 (III, 4 pp. 103-124, 5i-m pp. 140-163, IV, 1-4 pp. 169-192); Edith Stein, *Potenza e atto*, Città Nuova, Roma 2003 (IV, 8 pp. 186-227).

immateriale ma comunque tangibile, ossia effettivo oggetto di un'esperienza addirittura percettiva. Ma ciò postula anche un'esperienza davvero viva e diretta di Dio, alla quale la pensatrice dà forma parlando a più riprese di una relazione *immediata* con Lui¹². Ella chiarisce però anche che di tale relazione si può parlare solo quando l'entità spirituale che si manifesta non è in alcun modo un ente personale finito – come avviene invece entro le esperienze parapsicologiche o anche medianiche (manifestazione degli spiriti dei trapassati). Ne consegue anche che non si può ancora parlare di una autentica manifestazione divina allorquando l'esperienza di elementi emergenti nel profondo resta comunque nei soli limiti del *Grundwesen* individuale ed umano. E questo è esattamente quanto accade nel contesto di esperienze senz'altro molto intensamente spirituali (vissute totalmente nell'interiore), ma che comunque sono sempre solo antecedenti alla vera e propria esperienza mistica di Dio.

Oltre a ciò la Walther chiarisce anche che nemmeno quest'ultima riesce la maggior parte delle volte (specie nella sua fase iniziale) a configurare per l'uomo un'esperienza davvero *abituale*, ossia durevole, della Presenza divina. È infatti assolutamente comune l'esperienza di un ritorno alla più totale ordinarietà quotidiana umana dopo le *elevazioni* mistiche più intense e straordinarie. Ma tale esperienza di ritorno è di fatto quella che maggiormente è destinata a dare senso all'eccezionalità dell'esperienza mistica. In quanto quest'ultima non deve servire ad altro che a cogliere la Presenza divina come un'ormai assoluta ed inoppugnabile evidenza – per poi però dover successivamente *mettere profonde radici* in Dio, nel contesto di un'esperienza terrena che intanto continua in tutta la sua assoluta vigenza. Ecco allora che, nel mentre la Walther ci mostra nell'esperienza viva (effettiva e sensoriale) di Dio quello che è il culmine stesso dell'esperienza religioso-spirituale (massimo nell'unione mistica), ella ci mette però anche severamente in guardia dal pretendere con ciò di assolutizzare tale esperienza sul piano terreno. Su tale piano infatti essa è per definizione solo eccezionale. E pertanto non può assolutamente venire presa a paradigma dell'esperienza religiosa nel suo complesso. Proprio a tale proposito la pensatrice avvalorava al massimo anche la dimensione relazionale (carità) ed ecclesiale di quell'esperienza religiosa che non deve intanto affatto venire disprezzata in quanto ordinaria.

Intanto va però anche ammesso che, una volta posto tutto questo, viene chiaramente allo scoperto un problema davvero rilevante dell'esperienza religiosa. Si tratta del fatto che in essa – quando è ordinaria, specie nel senso di esperienza collettiva istituzionalizzata (*Ecclesia*) – la Presenza divina non viene colta effettivamente, ma invece solo formalmente e metaforicamente. Ed inoltre ciò avviene anche in una maniera non poco sconfinante verso una retorica, che tende in una certa misura ad occultare (prudentemente) il fenomeno reale. Momento tipico di questa realtà è l'esperienza dell'Eucaristia. Rispetto alla quale non a caso la pensatrice precisa che non sussiste affatto l'obbligo che la prassi ecclesiastica debba escludere che alcuni sperimentano per davvero la presenza fisico-spirituale del Cristo.

Oltre a ciò, dal discorso della Walther è deducibile anche un'altra serie di considerazioni limitanti la straordinaria intensità dello spiritualismo religioso da lei intanto affermato¹³. Si tratta in particolare della relazione tra Dio Trascendente e Dio Vivo. Laddove quest'ultimo è il Dio che si immanentizza totalmente non solo nella dimensione ecclesiale ma anche nell'esperienza viva alla quale Egli si offre a vantaggio dell'uomo. L'avvaloramento pieno di quest'ultima potrebbe infatti a prima vista porre in primo piano esattamente il Dio Immanente, mettendo così decisamente in secondo piano il Dio Trascendente. E ciò è del resto anche quanto effettivamente avviene nel contesto di quanto ci viene mostrato dalla pensatrice. Ella però non manca di adottare energiche contromisure contro la serie di rischi che così si profilano. Essi infatti emergono chiaramente tutte le volte che si delinea in maniera inappropriata ed estremistica quel paradigma gnostico dell'esperienza religiosa, al quale la pensatrice sembra voler comunque concedere (sebbene indirettamente) un certo qual credito¹⁴. Il paradigma si presenta in ogni caso nel suo effetto negativo tutte le volte che la Conoscenza di Dio intenderebbe dissociarsi dalla dimensione del suo Essere. E ciò avviene per esempio al cospetto della tendenza a negare che l'esperienza religiosa ponga in contatto la persona umana con un Dio anch'Egli squisitamente personale (vedi nota 12). Allo stesso modo il rischio si presenta anche quando l'esperienza suprema di Dio (quella mistica) da un lato pretende di dissociarsi dalla religiosità ordinaria (come abbiamo visto prima), e dall'altro lato pretende di dissociarsi dalla piena consapevolezza della nullità ontica dell'uomo intanto divenuto intimo a Dio. In tal modo si con-

¹² Walther, *Phänomenologie der Mystik* cit. (cit., 13 pp. 142-161, 18 pp. 202-213). ¹³ *Ivi* (cit., 16 pp. 182-186, 18 pp. 202-213). ¹⁴ *Ivi* (cit., 15 pp. 173-181).





figura infatti quel titanismo (tendenzialmente decida) di certa moderna religiosità riformata, che la Walther condanna radicalmente nella forma di un inaccettabile *occultismo* (vedi nota 14). E ciò viene peraltro incontro alle davvero illuminanti considerazioni di Florenskij¹⁵ circa gli immensi rischi di un'ascesa a Dio che trascuri l'aspetto più fondamentale di tale fenomenologia – ossia l'elevazione dell'uomo dall'alto (opposta al suo autonomo elevarsi dal basso). La pensatrice porta comunque a compimento le sue riflessioni su tale aspetto nel capitolo finale. Qui ella si oppone decisamente all'equiparazione della filialità divina dell'uomo – realizzata proprio nell'esperienza viva di Dio che configura una vera e propria umano-divinità¹⁶ – con la filialità divina di Cristo nel contesto della Trinità¹⁷.

CONCLUSIONI

L'obiettivazione della visione filosofico-religiosa di Gerda Walther e la sua ricongiunzione alla visione steiniana nel contesto di una revisione critica della riconduzione di entrambe al pensiero di Husserl, ci sembra offrire la possibilità di riconoscere nel contesto della moderna FR qualcosa che va ben oltre i limiti di una *filosofia della religione* fondata sulla Fenomenologia¹⁸. Ciò che si delinea è infatti il sussiste-

re effettivo di un pensare metafisico-religioso al cui centro resta l'onto-spiritualità quale essenza di Dio e del mondo impregnato dalla Presenza divina. E se questo genere di pensiero fa tutt'altro che contraddire il concetto di Incarnazione divina, tuttavia esso si oppone anche molto decisamente alla fondazione dell'esperienza religiosa sulla cancellazione definitiva della Trascendenza divina. Cosa che avviene invece nel contesto della moderna "fenomenologia della religione" con in configurarsi di un'estremamente sospetta "religione senza religione" (Caputo).

In tal modo, per mezzo dell'opera congiunta delle due pensatrici, almeno una parte della FR di radice fenomenologica si riconnette ben più direttamente all'ulteriore scenario dei moderni studi filosofico-religiosi – neo-scolastica (Maritain, Maréchal e altri), personalismo cristiano (Peguy, Mounier), spiritualismo cristiano francese ed italiano (Lavelle, Le Senne, Paliard, Nédoncelle, Sciacca). Inevitabilmente però ciò comporta anche l'ammissione che il progetto filosofico-religioso e metafisico attribuibile ad Husserl¹⁹ ha trovato la sua effettiva realizzazione ben lontano dall'area di pensiero della Stein e della Walther; e cioè in quel paradossale «a-teismo» teologico-filosofico che effettivamente ha recentemente configurato la FR riconoscentesi esplicitamente nella Fenomenologia.

¹⁵ Pavel Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2014, pp. 34-41. ¹⁶ Walther, *Phänomenologie der Mystik* cit. (cit., 9 pp. 110-118, 13 pp. 145-148, 16 pp. 182-186). ¹⁷ Ivi (cit., 20 p. 224-230). ¹⁸ Heinrich von Sass, «Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont», tedesco, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61, 1 (2015), pp. 79-100; Marcus Kneer, «Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falques», tedesco, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62, 2 (2015), pp. 350-367; Marcus Lipowicz, «Das Leben als das Unausprechliche – oder: Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne», tedesco, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61, 1 (2015), pp. 24-44; Martin Breul, «Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworin, Nagel und die Gottesfrage», tedesco, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62, 2 (2015), pp. 310-335; Tamsin Jones, «Questions from the borders: a response to Kevin Hart's Kingdom of God», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 5-14; Bradley Onishi, «Between a Saint and a Phenomenologist: Hart's theological criticism of Marion», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 15-31; Aaron Simmons, «Cheaper than a Corvette: the relevance of phenomenology for contemporary philosophy of religion», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 33-43; Keith Putt, «A poetic of parable and the 'basileic reduction': ricœur's reflections on Kevin Hart's Kingdom of God», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 45-58; Joshua Lupo, «The affective subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry, on the role of affect in the constitution of subjectivity», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 99-114; Kevin Hart, «Concretion and concrete: a response to my critics», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 69-80; Shan Mackinlay, «Hermeneutic perspective on ontology, after metaphysics has been overcome: from Levinas to Merleau-Ponty», inglese, *Sophia*, 56, 1 (2017), pp. 115-124; Mikel Burley, «Dislocating the Eschaton? Appraising realized eschatology», inglese, *Sophia*, 55, 3 (2016), pp. 1-18; John Caputo, «The return of anti-religion: from atheism to radical theology», inglese, *Journal of Cultural and Religious Theory*, 11, 1 (2011), pp. 32-124. ¹⁹ Angela Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio, credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005 (II, 1-5, p. 37-80).

Un'alternativa improcrastinabile per l'estremo Oriente

Il problema nordcoreano: la necessità di un dialogo

Alessandro Giostra

RECENTI TEST missilistici e nucleari da parte della Corea del Nord hanno elevato il livello di allerta della comunità internazionale. Sebbene tutti i dettagli degli armamenti nordcoreani siano probabilmente noti solo ai vertici di qualche servizio di *intelligence*, si sa con certezza che il paese asiatico si è dotato di efficienti armi di distruzione di massa. Da una parte, la possibilità di un conflitto sta spingendo le nazioni potenzialmente coinvolte a prendere tutte le precauzioni possibili; la cooperazione militare tra Corea del Sud, Giappone e Stati Uniti nell'area interessata, infatti, non è certo una novità. Dall'altra, nonostante la politica aggressiva del regime di Pyongyang, gli ultimi sviluppi della situazione inducono a pensare che una diplomazia basata sui rapporti di forza non rappresenti una via percorribile per risolvere il problema. Tale opinione è il risultato di una valutazione complessiva, che tiene conto anche dell'estrema condizione di disagio nella quale versa la maggior parte della popolazione nordcoreana.

I moniti del presidente americano Trump, così come le sanzioni economiche internazionali, si sono rivelati inutili in un paese nel quale non vi sono, al momento, segni di un'inversione di rotta nella politica interna ed estera. Si tratta di un regime che ha notevolmente ampliato le proprie potenzialità militari, anche dopo il crollo dell'URSS e il taglio degli aiuti da parte della Cina; tutto ciò a fronte di una situazione economica complessivamente disastrosa. Le infrastrutture sono rimaste pressoché intatte negli ultimi 40-50 anni, e la maggioranza della popolazione vive in stato di miseria, tanto che la malnutrizione è la condizione usuale di circa un terzo degli abitanti. Dati provenienti da alcuni esperti della cooperazione internazionale parlano di circa un milione di vittime causate dalla carestia degli anni '90. Le riforme economiche introdotte dal governo, con tutto il loro impatto propagandistico, hanno solo aggravato lo stato di cose. Dopo la pesante crisi inflattiva

causata dai provvedimenti del 2002, il cambio della moneta del 2009, grazie anche a una capillare azione di sradicamento da parte delle forze di polizia, ha drasticamente limitato il mercato nero, che permetteva a molti comuni cittadini di sopravvivere. I fallimenti evidenti, testimoniati da un'ondata di suicidi in tutto il paese, invece di indurre verso misure alternative, hanno portato la *leadership* nazionale su posizioni sempre più conservatrici, che hanno allargato il divario tra paese legale e quello reale¹. Proprio la consapevolezza della grave recessione ha indotto l'attuale leader Kim Jong-Un, poco dopo il suo insediamento nel 2011, a dichiarare che il 2012 sarebbe stato un anno di grande prosperità. In realtà si è trattato soltanto di uno stratagemma e il parziale isolamento dal contesto internazionale sta incrementando la crisi.

Di fronte al disagio palese, è anche il timore di un crollo del regime che spinge le autorità a rafforzare le istanze totalitarie. L'indottrinamento che esalta la magnificenza dello stato e la figura del capo è parte integrante della vita quotidiana ad ogni livello. Anche in questo caso sono state soltanto le necessità della propaganda a suggerire l'adozione di alcune decisioni. Concessioni nei confronti dell'abbigliamento femminile, la presenza dei personaggi Disney nella tv nazionale, o la costruzione di un luna park nei pressi della capitale, sono servite soltanto a dare una falsa immagine di apertura verso la modernità². Il collegamento con siti internet esteri non è permesso e la rete telematica si limita ad una sorta di intranet nazionale. D'altra parte, solo una minima parte della popolazione possiede un personal computer o un telefono cellulare. Sono anche fortemente limitati i viaggi all'estero che prevedono, al momento del rientro, un lungo periodo di rieducazione. In aggiunta alla funzione dei *mass media*, vi sono anche altri strumenti efficaci per evitare che i cittadini si "distraggano", come la coscrizione obbligatoria che dura diversi anni dell'età giovanile, ma che prevede anche un servizio

¹ Soo Y. Park, «Policies and Ideologies of the Kim Jong-un Regime in North Korea: Theoretical Implications», *Asian Studies Review*, 38, 1 (2014), pp. 1-14. ² Jim Hoare, «Long live the dear respected Marshal Kim Jong-Un. North Korea since the death of Kim Jong-Il», *Asian Affairs*, 44, 2 (2013), pp. 188-201.





part-time negli anni successivi. Il terrorismo di Stato viene applicato con varie misure coercitive; basti pensare che in tutto il paese vi sono più di 150.000 detenuti nei campi di prigionia per vari reati. Pur avendo emulato in questa triste consuetudine i Gulag staliniani o i Laogai maoisti, il sistema carcerario nordcoreano ha una sua propria originalità. Per non destare una benché minima reazione da parte della gente comune, non c'è spazio per alcun processo-spettacolo. Spesso, soprattutto per i reati politici, il presunto colpevole viene arrestato con tutto il nucleo familiare, in modo da sradicare il "problema" alla radice. A ciò si aggiunga che non sempre, in caso di decesso del reo in prigionia, i familiari vengono liberati. Il controllo viene esercitato anche attraverso la continua concessione di privilegi al circolo molto ristretto dell'élite politica, la cui agiata posizione economica rappresenta una garanzia da eventuali tentativi di rovesciare il vertice. In tempi brevi, dunque, nessuna azione mirata al cambiamento ci si può attendere da una popolazione il cui scopo primario è quello di sopravvivere alla povertà e alle ritorsioni del sistema politico. Una dimostrazione di ciò può essere data dalla scarsa efficacia della propaganda intensa operata contro Pyongyang dalla Corea del Sud, il paese da sempre più direttamente minacciato dai "cugini" settentrionali. Questa attività è consistita in messaggi radio-televisivi e, negli ultimi tempi, anche da *brochure* che illustrano gli eventi della Primavera Araba, in modo da ispirare tra le persone l'idea di una possibile "primavera coreana" nei territori del nord³.

La speranza in una svolta nel giro di pochi anni viene ancora più vanificata se si considera che la politica di proliferazione nucleare è stata condotta anche al fine della sopravvivenza del regime. Il programma nucleare è iniziato nel 1959 con un accordo con l'Unione Sovietica, in seguito al quale tre anni dopo è stato costruito il sito di Yongbyon. Nella seconda metà degli anni '80, la politica di distensione promossa da Michail Gorbachev ha determinato l'interruzione degli aiuti sovietici, con conseguente riduzione del 10% nella distribuzione di cereali alla popolazione. La campagna governativa "*eat twice a day*" non è riuscita a evitare la terribile carestia degli anni '90, proprio il periodo in cui il programma nucleare è stato implementato e giustificato come l'unica azione possibile contro l'imperialismo occidentale. Il drastico razionamento delle derrate alimentari, pertanto, è

stato propagandato come l'esito delle sanzioni internazionali, al punto da poter sbandierare la necessità del rafforzamento militare. Negli anni seguenti sono intervenuti diversi fattori che hanno complicato la situazione. Non è un caso che il primo test nucleare ufficiale sia stato effettuato nell'ottobre del 2006, cioè l'anno in cui le alluvioni nel paese hanno provocato un ulteriore calo della produzione cerealicola, con aumento dei prezzi di oltre il 35%. In quell'occasione, le autorità hanno diffuso tramite i media il seguente proclama: "il test nucleare è stato un evento storico che ha incoraggiato e deliziato i nostri militari e la popolazione che vuole fortemente possedere formidabili capacità di autodifesa". Come si vede, vi è in queste parole un chiaro riferimento a un riscatto contro le direttive internazionali. Il secondo test nucleare, avvenuto nel maggio 2009, è stato effettuato dopo un ulteriore razionamento alimentare dell'anno precedente⁴.

Il tentativo di isolare a livello internazionale la Corea del Nord, tuttavia, non è completamente riuscito. Episodi come l'adozione nel 2015 di un nuovo fuso orario, diverso dal sistema orario internazionale, non devono trarre in inganno⁵. Il paese ha intrattenuto rapporti di collaborazione piuttosto stretti con alcuni tradizionali nemici degli Stati Uniti, e dei loro alleati, in diversi contesti. Il Medio Oriente, con tutta la sua storica problematicità, è uno di questi scenari, nei quali la presenza nordcoreana si è fatta maggiormente sentire. In Siria, per esempio, la collaborazione con il paese asiatico nel campo delle tecnologie militari è iniziata alla fine degli anni '90, e si è concretizzata nel 2007 con la costruzione di un reattore nucleare, poi distrutto dall'aviazione israeliana l'anno successivo. Nello stesso periodo lo stato siriano ha trovato nella Corea del Nord un utile interlocutore anche per ciò che riguarda la costruzione di missili e la messa a punto di armi chimico-biologiche. In quest'ultimo settore, tale collaborazione si è rivelata fruttuosa per un paese come la Siria che ha avuto a disposizione un arsenale di tutto rispetto.

Dal 2003 in poi la cooperazione con gli ingegneri nordcoreani è stata parte integrante del programma nucleare iraniano. Tutto ciò è avvenuto dopo che, sin dagli inizi degli anni '80, in piena era khomeinista, lo stato coreano ha iniziato a vendere missili alla neonata repubblica islamica. Anche in questo settore degli armamenti la collaborazione è proseguita

³ V.D. Cha e N.D. Anderson, «A North Korean Spring?», *Washington Quarterly*, 35, 1 (2012), pp. 7-24. ⁴ M.S. Ahn, «What is the root cause of the North Korean nuclear program?», *Asian Affairs*, 38, 4 (2011), pp. 175-187. ⁵ Redazione, *Corea del nord fissa il suo fuso orario*, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/08/07/corea-del-nord-fissa-il-suo-fuso-orario-orologi-indietro-di-30-minuti/1941131/>.

con successo negli anni successivi. Per non parlare poi delle forniture di armi convenzionali all'Iran negli anni della guerra contro l'Iraq, senza dubbio uno degli eventi più cruenti dello scenario mediorientale. I casi della Siria e dell'Iran sono solo quelli più eclatanti, all'interno di un'attività di collaborazione e vendita di armi che nel recente passato ha coinvolto anche altri paesi come Egitto, Libia e Pakistan. Oltre modo preoccupante è il supporto fornito dalla Corea del Nord a organizzazioni terroristiche di matrice islamica. È questo il caso degli Hezbollah, il gruppo sciita libanese sorto nel 1982. Dalla fine degli anni '80, diversi combattenti di questo movimento sono stati addestrati in Corea del Nord, e il suo attuale leader, Hassan Nasrallah, è tra gli elementi di spicco che hanno trascorso un periodo nella nazione nordcoreana. Con l'aiuto dell'Iran, da sempre il più forte alleato degli Hezbollah, i tecnici nordcoreani hanno diretto la costruzione di strutture sotterranee nel Libano meridionale, come centri medici, depositi di cibo e armi. La competenza di questi tecnici è stata chiaramente dimostrata durante l'invasione israeliana del 2006, quando l'estensione e l'efficacia di queste strutture è andata molto al di là delle aspettative dell'intelligence israeliana. Anche una parte dell'apparato missilistico, con il quale gli Hezbollah in passato hanno colpito il territorio di Israele, è di provenienza nordcoreana. Secondo il Mossad, i componenti dei missili sarebbero stati trasportati via nave dalla Corea all'Iran, dove sarebbero stati assemblati e trasferiti in Libano attraverso la Siria⁶.

In conclusione, l'alto potenziale militare, l'immobilismo in politica interna e le collaborazioni internazionali avviate da lungo tempo, inducono a vedere in uno sforzo teso al dialogo l'unico sistema per poter indurre Kim Jong-Un a cambiare politica. Più con-

cretamente, il primo passo da compiere potrebbe essere quello di intavolare delle trattative per la ratifica di un trattato di pace tra le due Coree. È bene ricordare, in tal senso, che la Guerra di Corea (1950-1953) si è conclusa con un armistizio. Le continue violazioni dello stesso da parte dei nordcoreani non costituiscono un valido motivo per non tentare una volta per tutte di raggiungere una pace, che avrebbe senz'altro riscontri positivi in merito a questioni mai risolte, come le rivendicazioni territoriali, i limiti delle rispettive acque nazionali, il ricongiungimento di molti nuclei familiari, o dei loro discendenti, rimasti separati dalla guerra.

Sarebbe auspicabile, inoltre, che gli Stati Uniti diminuissero la propria presenza militare nell'area coreana. Questa mossa strategica, che potrebbe sembrare avventata in prima istanza, servirebbe a coinvolgere in maniera più diretta nelle trattative la potenza cinese. L'atteggiamento ambiguo che la Cina ha avuto nei confronti della Corea del Nord è stato negli anni suggerito proprio dall'intenzione di limitare uno sbilanciamento di forze nella zona, dovuto alla presenza di storici alleati degli americani, come La Corea del Sud e il Giappone. Un altro obiettivo da raggiungere potrebbe essere quello di convincere le autorità nordcoreane a inserire pienamente il proprio paese in un nuovo programma di aiuti internazionali, in grado di alleviare la condizione dei cittadini. Come già spiegato, il rafforzamento dell'apparato nucleare è stato indotto anche dalla volontà di preservare l'immagine del regime nei momenti più difficili della recessione. Un miglioramento dell'economia, dunque, oltre a rimediare ad una situazione di assoluta gravità, potrebbe rappresentare per la *leadership* nordcoreana uno stimolo a perseguire scopi diversi.



⁶ B.E. Jr. Bechtol, «Creating Instability in Dangerous Global Regions: North Korean Proliferation and Support to Terrorism in the Middle East and South Asia», *Comparative Strategy*, 28, 2 (2009), pp. 99-115.

Friendship and Faith between Weigel and John Paul II The Higher and the Lower - The Gospel

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 58-60

Robert Royal

THE POLISH AMERICAN poet and Nobel Prize Laureate Czeslaw Milosz once said of St. John Paul II that, by his moral grandeur and personal presence, he could have been one of Shakespeare's kings. Anyone who was paying attention during his pontificate would also have recognized, of course, how central and effective a figure he was in opposing the murderous ideologies of the past century, particularly Communism with its 100-million-plus body count (and still growing). No less a judge than Joseph Ratzinger noted that it was John Paul II who had «made [the world] recognize once again the spiritual dimension in history». In the twentieth century, only Churchill and Solzhenitsyn might be thought of as somewhat comparable public figures.

George Weigel has been the great chronicler and interpreter of the several dimensions of Karol Wojtyła's life and thought. His *Witness to Hope*, published in 1999, in time for the new millennium, is the definitive biography, which both for its access to the pope and his closest friends, as well as its insight in dealing with every aspect of the subject, is unequalled – It was even used as a source in the pope's process of canonization: «Your book is the bible in this office», the official postulator told him. And the sequel, *The End and the Beginning*, carries the story forward with previously unavailable material on the Communist Era, until the pope's final years and death.

The focus of his new book, *Lessons in Hope: My Unexpected Life with St. John Paul II*, is still primarily the Polish pope. But Weigel also tells the story about how he came to writing about Wojtyła in the first place – essentially because of providential “coincidences” in his own earlier life, not least a childhood interest in Poland, that prepared him for the job. In the process, he provides an astonishingly detailed account of his behind-the-scenes conversations with John Paul II; their growing personal affection for each other; and his wide-ranging interactions with people who knew Wojtyła (the only way, the pope said, to really get to know him), which provided the foundation for the earlier two books.

In the nature of things, a book like this leads

to abundant use of the first-person singular and a good bit of what might be called the higher name-dropping. But all that is swallowed up in the sheer interest of the story and the unflagging verve with which it is told.

Weigel gets off many good lines along the way, none better than his description of the Holy See's former Secretary of State, Cardinal Angelo Sodano, who was well known for believing that Americans don't really “fit in” at the Vatican. When the future papal biographer, an *americano*, was finally granted an interview with the cardinal, that attitude became painfully evident in «the approach he took with me, greeting me de haut en bas, as if he were a Nobel laureate virologist and I was a mildly interesting new pathogen».

When the pope asked him to do the biography, Weigel writes, he instantly realized that his whole life had prepared him for that daunting task. After a brief time in the seminary, he had decided against priesthood and went to Toronto to continue his study of philosophy – Thomism, but also some of the modern philosophers Karol Wojtyła also admired. That study later bore fruit. In his two previous books on John Paul II, Weigel assembled undeniable evidence that the usual view of the Polish pope in Western intellectual circles – and sometimes in the Church itself – has been simply false. Many critics conceded that John Paul II was a dramatic figure on the world stage. But they also believed, quite wrongly, that the pope was a throwback, a conservative from an intellectually unambitious nation, with Catholic blinders. In fact, though Wojtyła was, of course, an orthodox believer and even a mystic (his first doctoral dissertation was on St. John of the Cross seen through the lens of Thomas Aquinas), he was also a thoroughly modern intellectual who engaged Marxist theory as well as the existentialist and phenomenological thought of Scheler, Husserl, Heidegger, Ingarden, and many more.

Given all that, it's amusing to read about Weigel's 2000 encounter in Rome with Cologne's Cardinal Joachim Meisner – later one of the four *dubia* cardinals seeking clarifications about the moral structure of *Amoris laetitia* from Pope Francis. Meisner



lamented, even back then, the desire of many in the German hierarchy «to make the German-speaking world the norm... for the whole Church». Given the disastrous condition of Catholicism in Germany and the relative health of the Church in Poland, that attitude reflected more than a little lack of self-knowledge. In fact, said Meisner, many Germans didn't take John Paul II seriously as a thinker out of a kind of Teutonic snobbery, dismissing his work as mere *polnische Wirtschaft*, «Polish stuff». The reality was that John Paul knew German and German culture quite well, «better than many Germans and was always quoting Schiller and Goethe», according to Meisner.

But Weigel's path to becoming a papal biographer involved more than philosophy and theology. From Toronto, he went, first, to an academic job and then, somewhat improbably, to the World Without War Foundation in Seattle where he began a serious engagement in international affairs. WWWF's president, Robert Pickus, a Jewish pacifist, became a mentor, despite their differences on matters of substance. It was «Pick» who encouraged Weigel to apply for a fellowship at the Woodrow Wilson Center for Scholars in Washington. There he wrote *Tranquillitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, a careful examination of how just war theory might be applied in current geopolitical circumstances. That eventually led to the book that caught John Paul II's eye: *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*, a study of how dissidents in Central and Eastern Europe were pushing back against Communist totalitarianism via moral not military means. That meant truth, the whole truth, and living the truth. As the Poles used to say, «to be free, 2 + 2 must always = 4». A point that has acquired renewed relevance lately.

Fr. Richard John Neuhaus, *First Things* founder and the magazine's first editor, was at lunch with Weigel when the pope asked him to do the biography. «This will change your whole life», he said to Weigel later. He was not wrong – partly because of the material, but more particularly because of the deepening understanding and affection – and humor – that developed between the pope and his scribe.

Weigel saw John Paul II's pontificate as pushing that same spiritual and moral – not political – response to tyranny as the Central European dissidents. In his view, Wojtyła's aim all along had been to rebuild an authentic Christian humanism with

which to answer the distorted notions of the human person promoted by modern ideologies, including Western liberalism.

The Vatican's *Ostpolitik* in the 1960s and 1970s (i.e., its stance towards the nations then behind the Iron Curtain and under the domination of the Soviet Union) was weak, as unbelievable as it may sound almost guilty, as if Communist hostility was somehow partly the Church's fault. Cardinal Agostino Casaroli, the architect of *Ostpolitik* under Pope Paul VI, had taken what almost everyone in retrospect regarded as too soft a line on the Communists. His goal was *salvare il salvabile* («to save what was savable», i.e., at least the Church's sacramental life). And the even larger principle was to find a *modus non moriendi* (a way of not dying) – though Paul VI agonized over staying silent when outrages occurred against the Church.

John Paul II, of course, wanted the same things – but as a minimum, not as the limit on what the Church might push towards. He took a hardier, if nuanced line, as he had as archbishop of Kraków, which was partly responsible for results that no one – not the Vatican diplomats, not even the Western intelligence services – anticipated in the *annus mirabilis*, 1989 – It's difficult to re-read this Cold War history and not think about the Vatican's present softness in dealing with Communist China – or even with the militant anti-Christianity in the secularizing nations of the West.

One of the most fascinating dimensions of Weigel's story is how he had to learn to navigate the bureaucratic self-protectiveness and sheer stubborn traditionalism of the Vatican curia. From the outset, he had made it clear to the Holy Father that he would not show him any parts of the book before it was published so that it could not be dismissed as merely an «authorized» biography. But he did ask for a *mandatum scribendi*, a kind of official mandate to write, which should have served as a kind of skeleton key to open the doors to various curial offices.

It did – and did not. As one official of the Congregation for the Doctrine of the Faith warned him at the beginning about getting co-operation from the old guard, «You're going into the heart of mission territory». But other members of the *curia*, mostly American and Polish, helped him pick his way through that minefield. In the end, he spoke to every curial official who really mattered.

Some in the curia and like-minded Catholic commentators elsewhere have accused Weigel – and friends like Richard Neuhaus and Michael Novak –



PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 103 (2018/1), 58-60

of having captured the narrative of the pope for their own, mostly American neo-con, purposes. But the evidence on offer here tells a different story. It's true that there was a large convergence of views with the pope, who had great hopes for American Catholicism, especially on matters such as true freedom – including economic freedom, properly guided by moral and spiritual principles. But there were also differences, most notably in the Iraq war, as Weigel records here quite candidly.

Weigel also sought to warn John Paul II and the entire Vatican that the priestly sexual abuse crisis that surfaced in 2002 was serious and needed to be dealt with swiftly. He includes here portions of a personal letter he wrote to the pope, urging strong action because of the seriousness of the charges against priests – and the bishops who had protected and mishandled them. But also because the good effects John Paul had had in America were being put in jeopardy by the “Long Lent” of 2002:

Nothing I have ever written [to] you has been more important [...] The great achievements of your papacy are, in the United States, in jeopardy; yet those achievements have also laid the foundation for the reform we now need. Help us, Holy Father, to make that reform happen. [Italics in original]

The pope and a few others listened, but he was al-

ready ailing and curial officials effectively dropped the ball, partly from inertia but, even worse, by mischaracterization of the crisis as a hostile-media-fueled phenomenon.

In addition to the vast territory he covers just tracing Wojtyła's life and the numerous people he interviewed in the process, Weigel also has some interesting stories about many other prominent figures. The late Cardinal Francis George of Chicago, for instance, speaking around the time of John Paul II's 2000 Synod on the role of bishops in the new millennium, was already raising alarm about the «synodal» approach. For him, synodal governance was governance without headship, which is to say by committee, «And Jesus didn't intend his Church to be governed by committee». The good cardinal had reason to be wary of that spirit because, in Chicago, he realized that a toxic attitude had developed among priests: «It's not so much that they don't want me as their bishop; they don't want a bishop, period».

Most people wanted Karol Wojtyła very much and still do. Indeed, near the end of this story, Weigel describes visiting the office that was working on the pope's canonization and seeing letters that had arrived from all parts of the world simply addressed: «John Paul II/ Heaven». Just one of many charming details that makes this an endlessly illuminating and delightful book.



Immagine 7: George Weigel shakes hands with John Paul II

Economic Explanation as Translation Hermeneutics, Fallibilism and Austrian Methodology

Francesco Di Iorio

HERMENEUTICS AND FALLIBILISM

POPPER strongly supported the idea that there is no difference between the method of the natural sciences and the method of the human sciences¹. The later Gadamer distanced himself from Dilthey's radical methodological dualism and developed a view similar to Popper's *The later Gadamer*² criticized the positivistic image of the natural sciences that he supported in *Truth and Method*³ and acknowledged that the way in which hermeneutics conceived knowledge was consistent with Popper's anti-positivist theory of science⁴. For Popper⁵, Gadamer's hermeneutics is simply the method of trial and error advocated by fallibilism. According to Popper, the traditional tendency of hermeneuticians to defend methodological dualism is precisely the result of their own mistaken view of the scientific method; i.e. the fact that they considered science in positivistic terms⁶.

As stressed by Antiseri⁷, the approaches of Popper and Gadamer «refer not to two different procedures but to the same one (and this, despite the differences in “parlance” used to describe each)»⁸. Other scholars agree with Antiseri⁹. Following Antiseri, it is possible to stress the following points. According to Popper, knowledge does not presuppose an empty mind because we belong to a tradition:

«Without tradition, science would be impossible... Knowledge cannot start from nothing»¹⁰. Popper assumed that science begins when expectations, derived from past experience, are disappointed. Science «always begins ... with problems»¹¹ – problems arising when a conflict occurs between expectations and experience. In Popper's opinion, the scientific method can be summarized by three words: problems, conjectures and refutations. Faced with a certain problem, the scientist offers, tentatively, some sort of solution: a theory. The scientific community will spare no pains to criticize and test the theory in question¹². Testing the theory means exposing its

vulnerable points to as severe examination as possible [...]. Theories are put forward tentatively and tried out. If the outcome of a test shows that the theory is erroneous, then it is eliminated; the method of the trial and error is essentially a method of elimination¹³.

According to Popper, this approach allows access to an objective knowledge – meaning «objectivity [...] nothing other than controllability of proposed hypotheses»¹⁴.

A translator tries to solve hermeneutic problems. As stressed by Antiseri¹⁵, according to Gadamer, the

¹ This article directly draws on chapter 2 of Francesco Di Iorio, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism. The Interpretative Foundations of Social Life*, Springer, Berlin-New York 2015, 185 pp. ² Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, MIT Press, Cambridge MA 1981, 214 pp., p. 495. ³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and method*, Continuum, London-New York 2006, 601 pp. ⁴ See Di Iorio, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism* cit., p. 17. ⁵ Karl Popper, “Autointerpretazione filosofica e polemica contro i dialettici”, Italian, in *I filosofi tedeschi contemporanei*, ed. by Claus Grossner, Città Nuova, Roma 1980, p. 353. ⁶ *Ibid.* ⁷ Dario Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Italian, Utet, Torino 1981, 352 pp., pp. 159-276. ⁸ Dario Antiseri, *Epistemology and hermeneutics. In Karl Popper philosopher of science*, ed. by Mario Alai and Giancarlo Tarozzi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 34. ⁹ See Carmelo Ferlito, *Hermeneutics of Capital: A Post-Austrian Theory for a Kaleidic World*, Nova Science Pub Inc, Dubai 2017, 106 pp.; Jean Grondin, “Gadamer's basic understanding of understanding”, in *The Cambridge companion to Gadamer*, ed. by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, New York 2002, p. 454; Enzo Di Nuoscio, *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, Italian, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, 475 pp., pp. 93-106; Chrysostomos Mantzavinos, *Naturalistic hermeneutics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2006, 200 pp.; Giuseppe Franco, *Conoscenza e interpretazione. L'inaspettata convergenza tra l'epistemologia di Popper e l'ermeneutica di Gadamer*, Italian, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, 290 pp.; :FromText. ¹⁰ Karl Popper, *Conjectures and refutations*, Routledge, London 2002, 608 pp., p. 36. ¹¹ Karl Popper, *The myth of the framework. In defence of science and rationality*, Routledge, London/New York 1994, 176 pp., p. 155. ¹² *Idem*, *Conjectures and refutations* cit., p. 313. ¹³ *Ibid.* ¹⁴ Antiseri, *Epistemology and hermeneutics* cit., p. 41. ¹⁵ *Ibid.*, p. 42.



interpreter of a text read it with his own set of pre-existing understandings, «i.e. with his own prejudices, his presuppositions, his expectations» (this pre-comprehension is linked to the interpreter's historical and cultural background). For Gadamer, a «person who is trying to understand a text is always projecting... a meaning»¹⁶. With a given text, and a given “pre-comprehension” on the part of the interpreter, the interpreter sketches out a tentative “meaning”, a “fore-projection”¹⁷. For Gadamer, this «fore-projection... is constantly revised in terms of what emerges as he penetrates into the meaning»¹⁸. Every

revision of the fore-projection is capable of projecting before itself a new projection of meaning; rival projects can emerge side by side until it becomes clear what the unity of meaning is; interpretation begins with fore-conceptions that are replaced by more suitable ones. This constant process of new projection constitutes the movement of understanding and interpretation¹⁹.

It is evident that it is trial and error at work here. During this hermeneutic process problems inevitably arise. A person who is trying to understand is exposed to errors

from fore-meanings that are not borne out by the things themselves. Working out appropriate projections, anticipatory in nature, to be confirmed “by the things” themselves, is the constant task of understanding²⁰.

For Gadamer, the problem of interpretation is in the disclosing of empirical truths²¹. The interpreter needs to test his/her hypothesis by considering both the text and the context (e.g. the historical frame in which the text was written, the evolution of the language, the life of the author). The “hermeneutical activity” seeks thus “objectivity”, i.e.

the confirmation of a fore-meaning in its being worked out. Indeed, what characterizes the arbi-

trariness of inappropriate fore-meanings if not that they come to nothing in being worked out? But understanding realizes its full potential only when the fore-meanings that it begins with are not arbitrary. Thus it is quite right for the interpreter not to approach the text directly, relying solely on the fore-meaning already available to him, but rather explicitly to examine the legitimacy – i.e., the origin and validity – of the fore-meanings dwelling within him²².

Like classical hermeneutics, Gadamer's philosophical hermeneutics is anti-relativist: «Meanings cannot be understood in an arbitrary way»²³. We «cannot stick blindly to our own fore-meaning about the thing if we want to understand the meaning of another»²⁴. Meanings «represent a fluid multiplicity of possibilities... but within this multiplicity of what can be thought – i.e., of what a reader can find meaningful and hence expect to find – not everything is possible»²⁵.

HERMENEUTICS AND THE AUSTRIANS

Beginning in the 1970s there has been an attempt to merge the methodology of Austrian School and hermeneutics. The first to stress similarities between these two approaches was Ludwig Lachmann, one of Hayek's pupils: «Characteristic of the trend of thinking of the Austrian school, is, in our view, *Verstehen* (understanding), introduced as a method into the theoretical social sciences»²⁶. Such a method «has, as is well known, a long and glorious history»²⁷ – a history that started with the development of hermeneutics – the science of textual interpretation. For Lachmann, the foundation of the Austrian School's methodology is nothing «more than the classical method of interpretation applied to overt action instead of to texts, a method aiming at identifying a human design, a “meaning” behind observable events»²⁸.

Like Lachmann, Don Lavoie and Richard Ebeling, have equally underlined strong similarities be-

¹⁶ Gadamer, *Truth and method* cit., p. 269. ¹⁷ See also Antiseri, *Epistemology and hermeneutics* cit., p. 42. ¹⁸ Gadamer, *Truth and method* cit., p. 269. ¹⁹ *Ibid.* ²⁰ *Ibid.*, p. 270. ²¹ See C. Taylor, *Gadamer on the human sciences*. In *The Cambridge companion to Gadamer*, ed. by Robert J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 126 ff. Paul Ricœur, *From text to action: Essays in hermeneutics. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, IL 2007, vol. II, 360 pp., pp. 159-160. ²² Gadamer, *Truth and method* cit., p. 270. ²³ *Ibid.*, p. 271. ²⁴ *Ibid.* ²⁵ *Ibid.* ²⁶ Ludwig M. Lachmann, *Capital, expectations, and the market process: Essays on the theory of the market economy*, ed. by Walter E. Grinder, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, MO 1977, p. 47. ²⁷ *Ibid.* ²⁸ Ludwig M. Lachmann, *The legacy of Max Weber*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, AL 2007, 150 pp., p. 20.

tween the Austrian approach and hermeneutics. These two authors have tried to merge Austrian economics with Heidegger's and Gadamer's phenomenological hermeneutics. Their «goal was to put the Austrian criticism of positivism on a more solid philosophical foundation»²⁹. As Boettke – one of Lavoie's pupils – affirms, Hayek and the Austrian School developed an interpretative approach against the objectivist social theories which argue that «man had to be purged from the analysis»³⁰. This interpretative approach presupposes that action is not a mechanical product of the material or social environment but the consequence of the way individuals interpret their environment³¹.

Merging the Austrian approach and hermeneutics seems to me methodologically useful. However, as stressed by Caldwell³², many hermeneutical “Austrians” seemed to assume that the “hermeneutics” label describes any orientation that admits that observation is theory laden, including the postmodernist and socio-relativistic theories of knowledge developed by authors such as Thomas Kuhn, Jacques Derrida and Richard Rorty. For example, Madison³³ maintained that the similarity between Hayek's and Kuhn's approaches proved that the former is a follower of hermeneutics. However, Kuhn's polylogism and irrationalism are inconsistent with Hayek's and Gadamer's thought. «Namely, they are not consistent with Hayek's theory of science and his methodological individualism»³⁴; see also Boudon (2004; Di Nuoscio 2004). In addition, Madison argued that both the Hayekian and hermeneutical approaches are fundamentally different from Popper's «revised... version of positivism»³⁵ that regards a theory as scientific only if it can ensure perfect and detailed quantitative forecasting. This is clearly incorrect³⁶.

By failing to distance themselves clearly from post-modernist skeptical philosophy, the Austrian hermeneutists have been criticized strongly by Murray Rothbard and his followers. Rothbard is radically adverse to hermeneutics because he endorses an epistemology denying that knowledge is interpretation, and arguing that we are able to know absolute and indisputable truths³⁷.

Rothbard follows an essentialist and foundationalist approach that is at odds with both hermeneutics and fallibilism.

Given what I said in section 1, Rothbard is wrong because hermeneutics does not argue that no objective truth can be found and defended. He wrote that

the essential message of [...] hermeneutics can be [...] summed up as nihilism, relativism, and solipsism. That is, either there is no objective truth or, if there is, we can never discover it³⁸.

However, as Antiseri pointed out, Rothbard's view is a «wrong interpretation of the theory of interpretation»³⁹.

Given what I said in section 1, I defend a middle ground between the standpoint of the Austrian hermeneutists and that of their critics. The latter confused hermeneutics with what Mises calls “polylogism”, i.e. with cognitive relativism. Their view was incorrect, but their criticism of the Austrian hermeneutists was not completely unfounded. Austrian hermeneutists failed to clearly separate what they called hermeneutics from post-modernism. As stressed above, hermeneutics as intended by Gadamer has nothing to do with post-modernism because it is a fallibilist theory of the objective truth in Popper's sense. As a consequence, it is consistent with the Austrians' antipolylogism⁴⁰.

²⁹ See Di Iorio, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism* cit., p. 20. See also Gilles Campagnolo, “*Seuls les extrémistes sont cohérents...*” *Rothbard et l'École austro-américaine dans la querelle de l'herméneutique*, French, ENS Éditions, Lyon 2006, 176 pp.; Virgil Henry Storr, “On the hermeneutics debate: An introduction to a symposium on Don Lavoie's “The interpretive dimension of economics—Science, hermeneutics, and praxeology””, *Review of Austrian Economics*, 24, 2 (2011), pp. 85-89 and Enzo Di Nuoscio, *Ermeneutica ed economia. Spiegazione ed interpretazione dei fatti economici*, Italian, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, 166 pp. ³⁰ Peter J. Boettke, “Interpretative reasoning and the study of social life”, *Methodus*, 2, 2 (1990), p. 36.

³¹ *Ibid.* ³² Bruce Caldwell, “Some reflections on F. A. Hayek's The sensory order.” *Journal of Bioeconomics*, 6 (Oct. 2004), pp. 239-254, p. 249. ³³ Gary Brent Madison, “Hayek and the interpretive turn”, *Critical Review* (1989), pp. 177-178. ³⁴ See Di Iorio, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism* cit., p. 22. ³⁵ Madison, “Hayek and the interpretive turn” cit., p. 177. ³⁶ For details see Di Iorio, *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism* cit., 149 ff. ³⁷ See *ibid.*, p. 25.

³⁸ Murray Rothbard, “The hermeneutical invasion of philosophy and economics”, *Review of Austrian Economics*, 3, 1 (1989), pp. 45-49, p. 45. ³⁹ Dario Antiseri, “Rothbard e la sua errata interpretazione della teoria della interpretazione”, Italian, *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1-2 (Jan. 2011), p. 89. ⁴⁰ See *idem*, *Epistemology and hermeneutics* cit.



Intervista col celebre sacerdote ambrosiano, "Premio Ratzinger" 2017 Sull'Autobiografia teologica di Inos Biffi

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 64-68

Samuele Pinna

È DA POCO stata pubblicata per i tipi di Jaca Book *Alla Sua ombra. Autobiografia teologica* di Inos Biffi. Questa biografia, intessuta da una narrazione che non disdegna l'aneddoto pertinente e sagace, ha per sottotitolo il termine "teologica" a indicare con forza la vocazione a cui l'autore ha dedicato la vita. Monsignor Biffi, sacerdote ambrosiano e stimato docente, è un apprezzato medievista, profondo conoscitore del pensiero di san Tommaso d'Aquino, e di recente insignito del prestigioso premio "Joseph Ratzinger" (2017). L'abbiamo incontrato e la prima domanda non poteva che riguardare la teologia.

SAMUELE PINNA: Cos'è per lei?

INOS BIFFI: Nella sua più elementare accezione, "teologia" è il discorso riguardante Dio; il *logos* relativo a lui. Ma se noi lo limitassimo, più precisamente, a discorso dell'uomo su Dio, imbroccheremmo fatalmente una via deviante. Occorre partire dal principio, e dal principio concreto, che è l'iniziativa di Dio: la Parola di Dio sull'uomo, a lui rivolta mentre lo istituisce. Tutto questo è la creatività originaria, che pone radicalmente, ontologicamente, l'uomo nell'atteggiamento dell'accoglienza e dell'ascolto, nella disparità rispetto a Dio, nell'umiltà per cui egli (l'uomo) conosce riconoscendo il "già" avvenuto e indipendente. Questo non può infastidire se non chi concepisca (ed è concezione "naturale" e diffusa) Dio in conflittualità con l'uomo; la creazione come un bisogno recuperante invece che un amore liberante proprio per la sua gratuità.

S. P.: E la cosiddetta "svolta antropologica", come si inserisce in questo discorso?

I. B.: La "svolta antropologica" non è anzitutto quella che possa compiere l'uomo, quella che si dice contrassegni la nostra cultura, d'altronde, se non con intenzione, con risultati spesso ambigui, anzi equivoci. L'originale svolta antropologica è quella decisa da Dio nel suo atto creativo che ha avuto particolarmente come termine l'uomo. È Dio che intende narrarsi, che diventa *logos*, Parola per noi; che diventa *secretum*, o "mistero" proprio mentre crea

l'uomo, mentre accede all'uomo che si apre a lui, perché creato da lui. Qui il linguaggio diventa sottile, impacciato, e la ragione ultima è che dobbiamo dire che l'uomo è termine dell'iniziativa di Dio, del suo progetto, mentre in realtà l'uomo in sé non esiste ancora, ed esiste per questo stesso progetto. E ancora dobbiamo dire che Dio si rivela, ma noi non lo esauriamo in questa sua rivelazione, e partecipando non lo attentiamo. È mistero mentre si comunica e si apre. In ogni modo c'è innanzi tutto l'ascolto di Dio, che è prima (di primarietà oggettiva ed esigiva) della nostra parola su Dio. E notiamo che questo vale anche per l'ambito della filosofia. Un buon filosofo prima ascolta le voci dell'essere (a cominciare da sé) e poi le dice. La filosofia a questo livello è riconoscenza di Dio e confessione di Lui; è un accorgersi di Lui.

S. P.: Come agisce, allora, il teologo?

I. B.: Il teologo è uno che ascolta, che confida. Fare teologia è rispondere; o corrispondere a Dio che si è fatto Parola. È credere come accoglienza e come docibilità: è essere insegnati. Se questa docibilità manca, se cioè manca la fede, avviene la costituzione di una creaturalità indipendente e assoluta, perciò contraddittoria, illusiva e obiettivamente insolente. Il teologo è un uomo che gode di essere creatura, nella quale la Parola di Dio sale e fa parlare, e la Parola diventa lode, intelligenza, consapevolezza, in una dipendenza che non genera insofferenza. Va in questa linea di *confessio*, di ammirazione, la teologia di Anselmo, di Bernardo, di Bonaventura e, in sommo grado, quella di Tommaso d'Aquino. Quando invece nella teologia si insinua e diviene operante quasi un risentimento per il fatto che Dio è Dio; per il fatto che egli ha liberamente deciso il mistero, e allo stupore che tiene dietro all'intelligibilità succede la critica che chiama a giudizio Dio stesso, la teologia è sulla strada della morte. Agostino ha scritto parole luminose al riguardo: «*Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur; prius haereamus per fidem,*



- ut sit quod vivificetur per intellectum*»: attraverso la fede avviene la comunione; di conseguenza questa comunione diventa vita luminosa nell'intelligenza; prima dobbiamo aderire con la fede perché ci sia la condizione della vita nell'intelligenza.
- S. P.: Quale, allora, il contenuto vero e proprio della teologia?
- I. B.: Il "contenuto" è Gesù Cristo, Figlio di Dio, risorto da morte e un'umanità configurata alla sua morte e alla sua risurrezione. L'elezione divina, il progetto, o il mistero, è l'umanità di Dio e l'umanità in Dio: Gesù Cristo, la Chiesa e un universo in Cristo per la Chiesa e con la Chiesa. Questo è il progetto deliberato da Dio, in unità e originarietà. Dio affida creatorialmente (da Creatore) il Figlio crocifisso e risorto, e, volendo un'umanità, decide questa: l'umanità del Figlio modello e fondamento e quindi possibilità di ogni forma umana concreta. Concreta: vuol dire di fatto, nel senso che certamente è pensabile un altro tipo di umanità, ma pensabile non vuol dire reale, perché, di fatto, l'umanità scelta e destinata è quella in Gesù Cristo.
- S. P.: Questo è, dunque, il progetto di Dio?
- I. B.: Al di fuori di questo, direi, disegno unitario e originario c'è il "non essere", "l'astratto". Né è consentito un rifugio, un'alternativa, una eccezione. La determinazione positiva in questa alternativa è il peccato, che in tal modo diviene rigetto di Cristo, ed è l'inferno, che è pretesa di esserci fuori da Gesù Cristo, donde la dannazione come paradossale esperienza di "non-esistenza", come contraffazione o punizione del limite a se stesso, per la ritrazione o il rifiuto, fatto consapevolmente, di acconsentire creaturalmente alla scelta divina. La teologia si delinea così come il discorso di Dio che parla di Gesù Cristo e consegna Gesù Cristo. Il logos che si manifesta è la narrazione di Dio nel suo Figlio, narrazione non solo "voCALE", ma reale, come donazione. Gesù Cristo è il "Teologo": l'epifania di Dio nella divina umanità crocifissa e risorta del Figlio. E fare teologia, allora, è ascoltare la narrazione di Cristo, accedere alla sua umanità, sentire da lui il segreto che introduce in Dio, nel Padre, mediante lo Spirito. La fede, che non eccepisce e non obietta, ma riceve, si fa docibile, accede, è la fede in Gesù Cristo. Le parole citate di sant'Agostino sull'unione della fede e sulla vivificazione con l'intelletto divengono cristiche; così noi diventiamo attenti e non obiettanti.
- S. P.: Se niente si colloca fuori dal disegno complessivo in Cristo, non ci si "rinchiude" dentro una integralità?
- I. B.: Sì, ma si tratta di un'integralità inclusiva, ossia comprendente obiettivamente una pluralità di dimensioni: la dimensione della razionalità e la dimensione della trascendenza alla stessa razionalità, quella dell'evidenza e dell'inevidenza. Anche la ragione e le sue irradiazioni regionali, che formano le varie scienze, sono create in Gesù Cristo, e lo sono esattamente come ragione e regioni con la loro obiettività.
- S. P.: Lei, quindi, affermando integralità, non parla di integrismo?
- I. B.: Esattamente, c'è una sostanziale differenza e al riguardo due potrebbero essere gli atteggiamenti sbagliati: l'integrismo, appunto, e il laicismo.
- S. P.: Potrebbe spiegarci?
- I. B.: Il primo atteggiamento irricosce questa dimensione di evidenza inclusa nel disegno e in tal modo, con una specie di cortocircuito, mutila il disegno reale e conoscitivo di Dio; l'esito è una fede senza ragione, e quindi è la prepotenza, la vociferazione, l'intimidazione, la pigrizia. La ragione non viene dissolta perché creata in Gesù Cristo. Maldestramente si può parlare di autonomia e peggio di laicità. Meglio è parlare di obiettiva specificazione. La ragione è una dimensione obiettiva con la sua struttura specifica. Il secondo atteggiamento sbagliato è quello della separazione della dimensione razionale, o della ragione aggiunta al disegno di Dio, preoccupata di difendersi dalla Parola di Dio. In questo caso l'integralità e l'inclusione sono viste come una minaccia, e allora lo sforzo della ragione è quello di preservarsi, quasi che Dio tenda a rendere con la sua Parola la ragione irragionevole, dimenticando che Dio è il Creatore della dimensione dell'evidenza della filosofia. Da qui nasce una certa forma di laicismo, che è quanto meno dicotomia. L'unito viene diviso all'origine; l'incluso viene escluso. La conseguenza è ancora identica al primo atteggiamento: la segregazione della fede nell'irragionevole e quindi la fede come non-interesse, e l'autonomia della ragione che si pone, almeno tendenzialmente, in atteggiamento "antireazionale". L'esempio soprattutto e la teoria di san Tommaso sono



in senso opposto all'integrismo e al laicismo. Proprio nel Libro unitario, Gesù Cristo, egli ha trovato, perché incluso, e indotto tutto l'aspetto della ragione. L'Angelico ha commentato il Vangelo di Giovanni e gli Analitici Secondi di Aristotele; Paolo e la Politica di Aristotele, nella convinzione di comprendere e di rendere in tal modo la molteplice ricchezza del disegno di Gesù Cristo. Distinguere nell'unitario. La ragione fa parte obiettivamente come ragione del disegno unitario. Un'obiettiva separazione e spartizione non renderebbe più il *logos* di Dio, la sua creazione, decurtarebbe la sua iniziativa e la sua Parola. Certo la razionalità con la sua evidenza – essa stessa relativa – è una dimensione oggettiva dell'intero; neppure si può dire che la razionalità sia la più sorprendente, la più propria dimensione dell'intero; la più propria e la più sorprendente dimensione dell'intero è la "grazia", o la relazione con Gesù Cristo, che si istituisce nella fede, nel non-evidente attualmente. È la fede che fa sapere dalla Parola il rapporto o l'appartenenza della ragione stessa al disegno reale in Cristo. Ma ignorare questo, quando non ci sia ancora l'annuncio in Cristo, non rende "acristica" o separata la ragione, la quale infatti è sempre per costituzione concreta coinvolta e inclusa nel piano originario.

- s. p.: A questo cristianesimo integrale corrisponde un'accoglienza integrale – se ben capiamo –, la sola che lo possa dire: il "soggetto" di tale accoglienza è, pertanto, tutto l'uomo?
- I. B.: Esattamente, è proprio così. Si tratta dell'uomo confidente o credente. Con la fede nella Parola egli accetta la dimensione dell'inevidente, o del "simbolico", nella certezza dell'evidenza di Dio. Ne deriva la teologia, riflesso e partecipazione della *scientia Dei*. San Tommaso parlerà della sacra dottrina come *quaedam impressio divinae scientiae* [S. Th., I, 1, 3c]: impronta della scienza divina nella mente dell'uomo. Ma occorre sottolineare la totalità dell'accoglienza, o del soggetto credente, l'uomo, che per altro lato è "ingrediente" del disegno di Dio: l'uomo infatti è un interlocutore di Dio, ma in realtà diventa interlocutore di Dio in quanto Dio lo crea. In secondo luogo, questo uomo "confidente", aperto al totale del disegno e allo specifico (Gesù Cristo), è un essere che ha la struttura dell'intelligibilità: l'atto umano del credere non può

essere attraversato dall'inintelligibilità o inevidenza assoluta; diversamente l'atto della fede non sarebbe umano e la Parola di Dio risulterebbe oppressiva: mentre si rivolge distruggerebbe. Se strappasse, se dissolvesse la dimensione dell'intelligibilità nell'interlocutore, che è l'uomo, l'uomo si troverebbe distrutto: sono gli equivoci della teologia dialettica, che poi comporta un'impotenza di Dio cui non riuscirebbe di creare, se vanifica il soggetto di interlocuzione.

- s. p.: Il teologo svolge la sua ricerca come servizio alla Chiesa. Quale rapporto c'è tra la teologia da lui prodotta e i pronunciamenti del Magistero?
- I. B.: La parola che il teologo cerca di capire non è di sua proprietà, ma è dono di cui vive tutta la Chiesa. Ogni credente ha per sé tutta la Parola di Dio, che è grazia comune da vivere in comunione. Parola di Dio e comunione con essa precedono le articolazioni ecclesiali, compreso il Magistero stesso. L'istituzione di tre figure: Popolo di Dio, Magistero, teologi è più fuorviante che illuminante. Del Popolo di Dio fa parte anche il Magistero, e fa parte il teologo, allo stesso titolo dei "semplici", come si ama dire, con un linguaggio protettivo, non sempre avvertendo che questi "semplici", proprio perché hanno "diritto" all'ortodossia, hanno conseguentemente il diritto di aver dei validi teologi. Magistero e teologi in realtà si "delineano" nel Popolo di Dio; né il Magistero sta sopra o di fronte a tale Popolo, ma è al suo interno che viene esercitato il carisma di servizio alla Parola di Dio mediante l'insegnamento autorevole, per missione di Gesù Cristo; d'altra parte, col rilievo che tutto il Popolo di Dio è soggetto e forma di insegnamento, nella misura in cui riflette e traduce la Parola di Dio, in una varietà di modi e di proposizioni. Guida del teologo è, pertanto, la Parola di Dio così come essa è "situata" nella Chiesa. Il Magistero è guida nel senso di riferimento e di "ingrediente" imprescindibile. Non invece nel senso che il teologo debba pensare su suo ordine e programmazione. La teologia nella Chiesa non è avvenuta così: in ogni caso non nel tempo dei Padri e non in quello della grande ed emblematica stagione teologica medioevale. Non si può dire che la teologia di san Tommaso sia nata "sotto la guida" del Magistero, al quale espressamente fa rare volte ri-



ferimento. Il Magistero era appunto un “ingrediente”. Vero è invece il contrario, cioè che il Magistero usufruì largamente, e secondo alcuni fin troppo, della teologia di san Tommaso, un modello di teologo “libero”. Ma essere libero non significa avere il diritto di non essere nell’ortodossia. O, meglio, si può sempre rivendicare il proprio diritto a non essere ortodossi: solo che non ci deve poi stupire di non essere più riconosciuti come teologi cattolici. Per tornare a san Tommaso: la sua appare un modello di teologia “non guidata” e ortodossa. Egli ha persino scritto: «I dottori in teologia sono paragonabili agli architetti (*principales artifices*): essi ricercano e insegnano come gli altri devono procurare la salvezza delle anime» [*Quodl.* I, 7, 2].

S. P.: Ma di quale libertà gode il teologo?

I. B.: Sembra che ciò di cui si sente la mancanza oggi non è di una teologia libera ma di teologia, la quale non è né un carisma o grazia gratis data, né un ministero, che si riceve con un’ordinazione o istituzione, e nemmeno originariamente con una *licentia* o una missione. È invece il frutto dell’ingegno e dello studio prolungato. Sappiamo che si possono “sentire le cose di Dio”, averne l’esperienza: dono questo che può essere dato benissimo a chi non è teologo di “professione”. Lo rileva anche san Tommaso, quando parla della conoscenza teologica per inclinazione o per una certa connaturalità. Ma nel senso qui inteso la teologia è «il giudizio che si ottiene attraverso lo studio e la ricerca» [cf. *S.Th.*, I, 1, 6, 3m], come dice lo stesso san Tommaso quando si chiede se la sacra dottrina sia sapienza. Ora lo studio non è scontato a nessuno: e non raramente l’appello alla teologia come esperienza e come sapienza si accompagna a una incapacità o a una non volontà per il lavoro teologico assiduo e abitualmente non gratificante, che domanda una ascesi rigorosa, severa e diuturna. Senza questa disciplina dell’intelletto, applicata al campo storico o a quello speculativo, non si dà teologia, e chi la vuole viva, concreta, di solito è chi crede che la si possa acquistare a buon prezzo. Indubbiamente una teologia così ottenuta non sempre ha immediata e incoraggiante accoglienza nella Chiesa. Un teologo serio e “libero” non è sempre e subito un dono gradito; ma uno degli indici della serietà è anche la pazienza, il senso delle proporzioni, la “mo-

destia” o la “misura”, l’attesa, la diffidenza nei confronti della facile pubblicità, la non facilità a porsi nello stato di vittima o di genio incompreso. A chi vi si dedichi, senza ulteriori mire, la teologia ha di che soddisfare l’esistenza di uno studioso cristiano. Né si deve dimenticare che anche la teologia di san Tommaso non ha mancato di suscitare inquietudini e reazioni nel Magistero del suo tempo, che egli non si era limitato a ripetere, così come non si era limitato a ridire quanto aveva insegnato Agostino e l’agostinismo. Oggi forse troppo gratuitamente ci si autoproclama teologi: oppure si perde vanamente il tempo a discutere della libertà del teologo invece di faticare a tempo pieno per diventarlo. Appare ormai convinzione comune che il teologo non deve limitarsi a ripetere il Magistero, a farne l’esegesi o l’apologia. I teologi che lo hanno fatto, hanno compiuto l’opera buona di far conoscere tale Magistero, ma alla fine, proprio perché hanno mancato al compito di fare teologia, sono diventati poco utili al Magistero stesso. Del resto, più di quanto possa a prima vista apparire, l’esercizio magisteriale nella Chiesa è solidale con la teologia, almeno nella misura in cui esso è segnato – né potrebbe essere diversamente – dall’intelligenza della fede. Non c’è – non ci deve essere – un Magistero “senza pensiero”, e quindi senza teologia. I grandi maestri della fede nella tradizione della Chiesa sono anche stati dei grandi teologi, pur se i due ruoli sono diversi e può essere rischioso da parte di un maestro della fede fare di una teologia l’oggetto del proprio magistero, o pretendere di avere infusa la scienza teologica. Certo, un teologo, con il suo spirito critico, può costringere a revisioni e a ripensamenti. E per parte sua egli deve essere unicamente preoccupato di fare teologia, la quale ha in se stessa la sua ragion d’essere, è “gratuita”, e anche in questo senso “libera”. È *causa sui*, non ulteriormente finalizzata, come il “gioco”, notava san Tommaso.

S. P.: Qual è, oggi, la via per un rinnovamento teologico?

I. B.: La via è il cristocentrismo. Veramente, non si tratta affatto di una novità. La teologia cristiana ha sempre avuto – né potrebbe essere diversamente – al suo centro Gesù Cristo; è nata e si è sviluppata dal suo evento. E questo non sorprende, se, da un lato, la teologia mi-



ra a comprendere la Parola di Dio, e dall'altro, la pienezza di questa Parola è Gesù Cristo e il suo avvenimento.

S. P.: Cosa intende per "cristocentrismo". È la centralità della figura di Cristo rispetto a tutto il resto di ciò che esiste?

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 64-68

I. B.: Cristocentrismo non significa soltanto l'eccellenza di Cristo rispetto a tutto il resto, ma la sua predestinazione a essere la ragione incondizionata di tutto quello che Dio ha chiamato e chiama all'esistenza. Ma occorrono altre imprescindibili e essenziali precisazioni. Quando si parla di cristocentrismo, non si intende solo affermare il primato del Verbo, ma il primato o la "precedenza" nel disegno di Dio del Verbo incarnato, morto e risuscitato mediante il quale, nel quale e in vista del quale, furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili [cf. Col 1,15-17]. Ovviamente, non in alternativa ma come a compimento della prospettiva giovannea, secondo la quale non v'è nulla che non sia stato fatto per mezzo del Verbo, come suggerisce il Prologo [cf. Io 1,3]. Il Primeggiante su tutte le cose [cf. Col 1,18] è, esattamente, il Crocifisso glorificato, che tutto "antecede", e da cui tutto "diparte". È come dire che Gesù redentore, con la grazia del suo perdono, è il fondamento "ontologico" e il movente "storico" di ogni cosa, l'Oggetto dell'eterno "proposito" di Dio. La Prima Lettera di Pietro parla del «sangue prezioso di Cristo, agnello senza macchia», «predestinato già prima della fondazione del mondo», «manifestato negli ultimi

tempi» [Col 1,19-20], e quanto ai profeti afferma che «cercavano di sapere quale momento e quali circostanze indicasse lo Spirito di Cristo che era in loro, quando predicava le sofferenze destinate a Cristo e le glorie che sarebbero seguite» [Col 1,11]. Ma se Gesù risorto da morte è il Predestinato, vuol dire che la figura di umanità originariamente ideata e "preferita" da Dio, quella che lo appaga pienamente e a cui riserva tutta la sua compiacenza, è l'umanità glorificata del Figlio, al cui successo è orientata tutta la storia. In essa ogni umanità trova la sua ragione e il suo modello: tutti gli uomini sono predestinati, creati "in grazia", ossia «predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio, perché egli sia il primogenito di molti fratelli» [Rm 8,29]. Noi possiamo definire tutto quanto abbiamo descritto coi termini di Paolo: «Mistero di Dio che è Cristo» [Col 2,2], o più precisamente: «Sapiente mistero di Dio», che è «Cristo crocifisso» [I Cor 1,21.23]. Ebbene, il compito della teologia è l'esplorazione di questo "mistero". Chi vi si dedica ha la missione – come afferma lo stesso Paolo – di «parlare della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli» [I Cor 2,7]. È da questo "realismo" e su di esso che si edifica la teologia cristiana, a cui non interessa stemperarsi nel mondo dei piani o dei disegni divini ipotetici. Quello che avrebbe potuto fare Dio lo sa soltanto lui. Tutto è stato creato nella grazia di Gesù crocifisso e risorto.



PROSPETTIVA • DONNA •

- Uomini e donne tra genio e talento
- La percezione di Papa Francesco in America Latina
- XII edizione "Premio Donna Marangelli"

Il valore di una persona non coincide col suo Q.I. Uomini e donne tra “genio” e talento

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo

REDAZIONE

Giulia Paola Di Nicola (coordinatrice)
Cristina Demezzi
Maria Laura Di Loreto
Stefania Fuscagni
Maria Michela Nicolais
Angela Rossi
Silvia Toma
Anna Vaccarili

Giulia Paola Di Nicola

SIAMO STATI formati nell'esaltazione della cultura intellettuale e degli uomini colti di cui la storia con la “S” maiuscola tramanda memoria. Così emarginiamo inevitabilmente dal circuito privilegiato dei cosiddetti “grandi” quanti risultano dotati di un quoziente intellettuale medio-basso, le classi più umili, i non istruiti e tra questi le donne, molto raramente considerate “di talento”. Ne scaturisce uno schema dicotomico e conflittuale tra genialità e mediocrità, sul modello “borghesi e proletari”, che esalta il mito dell’*élite* dell’intelligenza, sopravvissuto alla caduta dell’illuminismo, ai fallimenti della Ragione e non scardinato da apparenti alternative, quali il romanticismo, l’hegelismo, la psicanalisi, l’irrazionalismo nietzschiano.

La sottovalutazione dei normo o subdotati (si pensi agli effetti delle valutazioni discriminanti della scuola e alle pretese dei genitori di avere un figlio “genio”, magari con le nuove frontiere della genetica...) non rende ragione della complessità della realtà e contrappone il potere raziocinante maschile alla funzione materna femminile, la dote normativa a quella relazionale a scapito di quest’ultima. A ciò si aggiunge che anche gli spiritualisti hanno la tendenza a ridurre lo Spirito a raziocinio, con relativa sottovalutazione dell’intuizione, dell’empatia, dell’attenzione creatrice.

Gli studi contemporanei ci consegnano tre importanti conquiste che ridisegnano il valore dell’intelligenza umana:

- i geni non sono individui isolati, ma frutto di contesti relazionali, presenti e passati, che li hanno resi possibili;
- le grandi scoperte sono il più delle volte casuali (il neologismo serendipità collega la genialità all’osservazione di eventi che s’impongono dall’esterno, imprevisti)¹;
- Esiste una molteplicità di forme di intelligenza che rendono tutti dipendenti da tutti (intelligenza linguistico/verbale, visivo/spaziale, musicale, intrapersonale, interpersonale, cinestesica...);

Ciò sollecita a rifiutare interpretazioni riduttive e androcentriche della parola “genio” soprattutto per evitare una ripercussione negativa sulla considerazione del valore di ciascuna persona in quanto tale e sulle relazioni di reciprocità che fanno di ogni essere umano una “immagine” veritiera di Dio (si parla di unidualità uomo-donna²);

Se interpretiamo in modo diverso il senso della parola “genio”, tanto utilizzata da Giovanni Paolo II in poi per caratterizzare la femminilità, ci colleghiamo ad un altro filone interpretativo, che in qualche modo la libera dalla identificazione genio = talento e la estende potenzialmente a tutti: un uomo di talento può fallire nella ricerca della verità ed essere incapace di dare senso alla sua vita.

¹ Il neologismo “serendipità” indica «trovare una cosa non cercata e imprevista mentre se ne sta cercando un’altra». Lo scrittore H. Walpole usò questa parola nel 1754 in una lettera ispirandosi alla fiaba persiana “Tre principi di Serendippo”, da cui il vocabolo. ² Rimandiamo ad Hegel per la distinzione tra intelletto (*Vernunft*), che analizza e divide, e ragione unificante (*Verstand*). Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1999, vol. I, pp. 25-27.

Ma come intendere allora la genialità? Quale considerazione avere degli innumerevoli esseri umani anonimi che lungo il corso della storia hanno condizionato, modificato, costruito i mondi vitali della vita quotidiana rivoluzionando gli stili di vita, la qualità delle relazioni, il corso degli eventi, ridisegnato e orientato i rapporti di forza?

Un ulteriore rischio è quello della retorica sul “genio femminile”. Nel 1936 Emmanuel Mounier, criticando una falsa femminilità in cui il “genio femminile” finiva con l’essere quel mistero tanto romanticamente esaltato come funzione materna quanto realisticamente sfruttato, ha scritto, tra l’altro:

La persona della donna non è certo separata dalle sue funzioni, ma la persona si costituisce sempre al di là dei dati funzionali e spesso in lotta contro di essi. Se c’è nell’universo umano un principio femminile, complementare o antagonista di un principio maschile, è necessario ancora una lunga esperienza perché esso sia liberato dalle sue sovrastrutture storiche: tale processo comincia appena. Ci vorranno delle generazioni: occorrerà andare a tentoni, alternare l’audacia... e la prudenza, che esige di non sacrificare le persone a prove di laboratorio; occorrerà... certe volte, scommettere contro ciò che si chiama la “natura”, per vedere dove si arresta la vera natura. Vogliamo dire che non si realizzerà più, come oggi, in un mondo chiuso, in gran parte artificiale... All’uomo, soddisfatto di un facile razionalismo, insegnerà forse che il “mistero femminile” è più esigente dell’immagine compiacente che se ne offre, e lo spingerà nel suo proprio mistero... può anche liberarlo valendosi di questo immenso spazio che l’uomo moderno ha disdegnato e di cui l’amore è il centro. Se osasse farlo, sarebbe la donna oggi a capovolgere la storia e il destino dell’uomo³.

Mounier identifica la genialità con l’amore, ma dando ad esso spessore creativo e ontologico. Egli intendeva rivoluzionare in filosofia il *cogito* solipsistico cartesiano:

Un pensiero che pone l’amore nel cuore del mondo, lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia,

orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto alla riflessione sull’amore uno sforzo altrettanto considerevole quanto quello dedicato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello dedicato all’invenzione tecnica⁴.

Si allude ad una parentela speciale dell’amore con lo Spirito divino, il quale sparge i suoi doni nelle anime e nelle intelligenze senza tenere conto dei quozienti intellettuali. Un testo della tradizione siriana dice che lo Spirito «è fonte della profezia, istituisce i presbiteri, dà sapienza agli ignoranti e agli illetterati, dona la capacità di insegnare ai pescatori e in ogni situazione è l’aiuto della santa Chiesa».

Il Vangelo conferma questo canale privilegiato di comprensione delle verità del cielo da parte dei bimbi come sottolinea Luca:

In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te»⁵.

Ciò vale persino per i folli, che la società esclude dalla cerchia dei vip, ma che talvolta manifestano – come bene hanno visto tra gli altri Simone Weil e Velasquez – una visione lungimirante e confessa candidamente e chiaramente la verità, inchiodando gli intellettuali ai loro sterili blasoni.

Attribuire alle donne il “genio” dell’amore può essere percepito da un lato come ottimismo ingenuo e dall’altro come un esigere troppo da loro. Non è automatico che le donne siano portatrici di bene (quante madri gettano i figli nei cassonetti! Quante donne sanguinarie nella storia!). Eppure è difficile contestare che la femminilità porta con sé un valore aggiunto circa l’amore. Ne era convinto già Sofocle nell’Antigone («Io non sono nata per l’odio, ma per l’amore»⁶), come molti autori personalisti e anche don Orione⁷.

Quando si fa riferimento alla loro genialità, che sarebbe definita da P. A. Sorokin “amore creativo altruistico”⁸, si pensa alla capacità di inclinare gli schemi e i sistemi alle esigenze *hic et nunc* della persona

³ Emmanuel Mounier, «Manifeste», in *Œuvres*, 1961, p. 560. ⁴ Emmanuel Mounier, «Feu la chrétienté», in *Œuvres*, Seuil, Paris 1961, pp. 593-594. Cf. anche Emmanuel Mounier, *Qu’est-ce que le personalisme?*, Seuil, Paris 1947, p. 455. ⁵ Lc 10,21-24. ⁶ Per Sofocle, rinvio a Giulia Paola Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Effatà, Torino 2010. ⁷ «Il femminismo è una parte importantissima della questione sociale, e il nostro torto, o cattolici, è quello di non averlo compreso subito. Fu un grande errore» (Luigi Orione, *Nel nome della Divina Provvidenza. Le più belle pagine*, Piemme, Casale Monferrato 1955, p. 36). ⁸ Alexandrovitch Sorokin Pitirim, *Il potere dell’amore*, Città Nuova editrice, Roma 2005.



che si ha di fronte. Mettendo l'amore al riparo dal rischio di scendere in sentimentalismo e fantastiche-ria, si fa riferimento piuttosto ad essere costruttori di umanità in tutte le relazioni umane e specialmen-te nella vita privata, nella quale la genialità delle don-ne si manifesta nel riconoscere a fiuto le vie per ar-rivare al cuore dell'altro, indovinarne le possibili rea-zioni, comprendendo ciò che è meglio dire e fare, las-ciando da parte i libri, le norme e i ragionamenti se di ostacolo nell'affrontare situazioni apparentemen-te irrisolvibili. Esse, colte o ignoranti, hanno una par-ticolare attitudine nell'intuire empaticamente le esi-genze delle persone con cui vengono in contratto e con le quali riescono a costruire sintonie segrete, as-secondarne le capacità, accarezzarne gli affetti, valo-rizzando le comunicazioni mute e guardando lonta-no verso progetti realizzabili e condivisibili anche se non ancora manifesti. È geniale saper tenere conto e gestire le infinite variabili che intervengono a condi-zionare le persone, le loro azioni e relazioni, i contesti e i condizionamenti di ogni genere.

L'amore geniale va dritto allo scopo e si beffa delle differenze di classe, di età, di sesso, quando sa coglie-re nei volti che avvicinano i segni del disagio e della sofferenza, ancorché non esplicitati, che si tratti dei

propri cari, dei più abbandonati o di ogni persona di cui si decide di prendersi carico. Non distingue tem-pi forti e deboli, perché valorizza ogni momento e ogni ambito dell'esistenza e lo riveste di solennità, in famiglia (ove si esplica come cura), nella società (so-lidarietà attiva), nella cultura (sapienza degli obiet-tivi), nella politica e nell'economia (equità e giustizia). Una tale genialità sa aprire dolcemente dei varchi nel-le menti e nei cuori, andando oltre i giudizi, le frasi fatte, le buone parole, le presunte ricette. Fa di ogni evento e di ogni incontro un passo avanti nella sto-ria verso la “civiltà dell'amore”. Infatti, è sulla qualità delle relazioni vitali che si edifica lo spirito dei tem-pi (*Zeitgeist*) innescando quei micro mutamenti dei costumi che preparano quelli macro (pacifici o rivo-luzionari) delle istituzioni, delle leggi, delle religioni. Innumerevoli persone geniali costruiscono la storia, non solo gli inventori nel campo della scienza e della tecnica, non solo i vincitori, esaltati nei manuali, ma anche quelle persone normali, uomini e delle donne spesso sopraffatti dai problemi del vivere (i “vinti”), che proprio a partire dalla loro condizione di oppres-sione sanno vedere più e meglio la verità delle cose e iniettare speranza, irrorando la società di nuova vita e rigenerandola.



Immagine 8: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *San Francesco*, Hartford, Wadsworth Atheneum

Convegno Internazionale di Terapia Sistemica Familiare La reciprocità, una chiave ermeneutica

Rocio Figueroa

INTERDISCIPLINARIETÀ FRA ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA E PSICOLOGIA: LA FILOSOFIA
PERSONALISTA E LA TERAPIA SISTEMICA

RITENGO che l'interdisciplinarietà delle scienze sia una delle ricchezze più interessanti dello studio e della ricerca. Nonostante ciò, non sono poche le volte che la specializzazione delle scienze impedisce di dialogare con aree che si trovano fuori dal proprio raggio di azione, perdendo così la visione olistica e l'integralità di approccio che ogni conoscenza richiede.

Credevo che il rapporto dinamico tra l'antropologia filosofica e la psicologia sia fondamentale. Da un lato, ogni corrente psicologica o terapia ha dietro di sé o un sistema filosofico esplicitamente teorizzato o una filosofia di vita implicita, e in ogni terapia lo psicologo porta con sé una visione dell'essere umano che poi si esprime nella pratica. Da un altro lato, la psicologia stimola alla riflessione antropologica, a ricercare chiavi dalla realtà e dalle situazioni della persona nel suo *hic et nunc*, senza perdersi in astrazioni che facciano dimenticare il perché del filosofare come scienza che cerca il senso dell'esistenza e tenta di rifarsi alle domande ultime dell'uomo.

Mi sembra importante il contributo che l'antropologia può dare allo sviluppo della psicologia, perché considero che anche un'antropologia inadeguata possa danneggiarla, tralasciando certe dimensioni fondamentali dell'essere umano¹. Un'antropologia che riducesse l'uomo alla sua dimensione biologica, o chimica, o soltanto cognitiva o conduttiva, sarebbe sempre insufficiente. Ci sarà bisogno di un'antropologia che contribuisca alla complessità e al mistero dell'essere umano nella sua dimensione biologica, psicologica e spirituale, attraverso i suoi rapporti fondamentali con se stesso, con gli altri e con la natura. Un'antropologia che mantenga in tensione il paradosso della vita umana tra fragilità e grandezza, condizionamenti e libertà, natura e cultura, sesso e genere, dimensione personale e sociale, immanenza

e trascendenza, unicità e relazionalità, tensione verso la felicità, l'amore e la speranza, e fondamentalmente un'antropologia che non tenti di esaurire la realtà con le sue spiegazioni lasciando aperta la realtà al mistero dell'essere umano.

La mia formazione filosofica è stata di taglio personalista e sebbene non abbia trovato nelle fonti della terapia sistemica nessun personalista, ritengo con particolare interesse la proposta sistemica che cerca di capire la persona non soltanto a partire dal suo intimo ma anche nel suo rapporto con gli altri. La terapia sistemica sottolinea come l'uomo non sia un'isola, che sempre è parte di un sottosistema, e che i problemi dei membri della famiglia, non si possono ridurre a problemi personali, perché in tutti quelli entrano in gioco sia i rapporti di famiglia quanto i diversi sottosistemi. Lontani da negare la sussistenza personale, penso che il loro approccio rilevi una dimensione importante della persona. Negli autori sistemici come Maurizio Andolfi² e Virginia Satir³ vedo con interesse la ricerca di comprendere l'essere umano nella sua apertura verso l'altro, verso il rapporto interpersonale.

Su questa prospettiva sociale, trovo che la filosofia personalista potrebbe dare un proprio e importante contributo alla terapia sistemica. Come afferma Burgos, la filosofia personalista può offrire principi per dare delle fondamenta umane e teoriche alla psicologia: come si sa,

questo è uno dei punti forti del personalismo, che ha insistito in maniera ripetuta nella centralità del rapporto nella costituzione della persona e perciò può offrire una base antropologica solida per lo sviluppo e approfondimento delle teorie sistemiche. Queste si poggiano nelle teorie scientifiche come la Teoria Generale dei Sistemi per introdurre la novità del rapporto sistemico con il mondo della psicologia. Però, senza disprezzare ciò che può contribuire questa teoria scientifica non c'è dubbio che il supporto di un'antropologia relazionale come il personalismo può essere molto più fruttuoso

¹ Juan Manuel Burgos, «Un modelo antropológico para la psicología: el personalismo ontológico moderno», spagnolo, in *Antropología y psicología clínicas*, a cura di Aquilino Polaino Lorente e Gema Pérez Rojo, Ceu Ediciones, Madrid 2013, p. 35. ² Maurizio Andolfi, *Terapia relacional. Un enfoque interaccional*, Paidós Ibérica, Barcellona 1991. ³ Virginia Satir, *Nuevas relaciones humanas en el núcleo familiar*, Pax Mexico, Mexico 2002.





Immagine 9: Jacopo Carucci da Pontormo, *Deposizione*, Firenze, chiesa di Santa Felicita

per una teoria psicologica che una teoria scientifica globale incapace di cogliere gli aspetti umani del rapporto⁴.

La filosofia personalista iniziata da Emmanuel Mounier ha tanti rappresentanti tra cui Gabriel Marcel, Martin Buber, Jaques Maritain, Karol Wojtyła. I personalisti mettono al centro l'incontro e la dimensione relazionale come una caratteristica fondamentale dell'essere umano e si oppongono direttamente alla filosofia cartesiana che centra tutto nell'io. Concretamente, la filosofia dialogica di Buber ritiene che attraverso il rapporto, la persona trova la sua identità e si realizza. Non si può capire l'essere umano senza il suo rapporto con gli altri e perciò lo si può capire solamente dalla sua dimensione sociale. È questa che lo costituisce come persona: «l'io diventa Io nel Tu; quando divento Io, dico Tu»⁵. Buber arriva ancora più lontano nella sua riflessione, perché per

lui, prima dell'io e del tu, si trova una realtà primigena che è il "noi" e che è molto più che la somma delle parti, un principio molto familiare e caro alla terapia sistemica. Il filosofo stabilisce che l'io e il tu sono parole derivate dalla parola "primaria" io-tu. Cioè il "noi" precede l'io e il tu. Dalla nostra nascita, nasciamo come "figli" e, in questa forma, "il rapporto mi precede". Dire "io" è riconoscere in maniera implicita il tu dal quale l'io, nel suo affermarsi, si distingue.

In questo modo, prima dell'io e del tu, presi separatamente, c'è l'io-tu come realtà comunitaria e sociale che rende possibile la personalità individuale. Un rapporto umano. Un rapporto sociale. Un rapporto reciproco: «il rapporto in Buber ha il carattere di reciprocità, sia come donanti/recettori del tu, sia come presenza dell'uno per l'altro, sia come il "fra" (*Zwischen*) del dialogo e della socialità»⁶.

Mi sembra che questa filosofia risponda contro gli

⁴ Juan Manuel Burgos, «Personalismo y psicología», spagnolo, in *Introducción a la psicología personalista*, a cura di José Luis Cañas et al., Dykinson, Madrid 2013, pp. 17-32. ⁵ Martin Buber, *Yo y Tú*, spagnolo, trad. it. di Carlos Díaz, Caparros, Madrid 1993; orig. dal tedesco. *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923, p. 18. ⁶ Jorge Medina, *¿El Mesías soy yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Jus Ediciones, Mexico, p. 72.

estremi della prospettiva di Freud:

nella storia della filosofia la questione per il soggetto autonomo ha avuto sempre il primato. Tanto tempo fa si stabilì l'abitudine filosofica di pensare il mondo dall'intimo del soggetto e di considerare appena la questione dell'altro. Con il tempo il concetto di un primato del soggetto e della sua interiorità fu criticato dalla filosofia e dalle scienze umane e finalmente abbattuto. Il soggetto non fu più pensato dall'intimo, e iniziò a essere considerato anche dal suo contesto e esterno⁷.

Questa visione potrebbe sembrare per qualcuno che porti a un'alienazione o a una disintegrazione del io nella società, ma in realtà l'io si rifà alla sua identità più profonda. Si tratta di un "io" aperto e in rapporto con la famiglia e la società, un io che non si comprende senza l'altro, un io che si "fa" se stesso attraverso l'incontro. Per Levinas «la crisi della soggettività non è la fine dell'umanesimo, ma l'inizio di un nuovo umanesimo»⁸.

È a partire da questa preoccupazione della teoria sistemica di vedere l'io nel suo rapportarsi con il tu, che ritengo si celi una grande opportunità: ovvero la nascita di un nuovo umanesimo in cui la persona non si comprende senza gli altri e dove sia il positivo come il negativo si generano soprattutto nei legami familiari e sociali

Il condurre l'essere umano all'osservazione e alla più sana interazione nei rapporti non fa altro che toccare il centro della persona. Tuttavia le terapie sembrano non aver ottenuto risultati efficaci nella vita quotidiana delle persone, forse per via di quella eccessiva tentazione narcisistica che ogni uomo porta dentro di sé, di cercare all'interno del proprio io l'origine e la soluzione ai problemi. E, a tal proposito, ritengo che la terapia sistemica renda evidente il forte impatto che possono avere in noi la famiglia, l'ambiente, la scuola, gli amici e la società in generale. Come evidenziava Andolfi:

il concetto di malattia mentale individuale è entrato in crisi, e insieme con esso, tutta la psichiatria tradizionale. La risposta sembra trovarsi implicita dentro la crisi: è la psicologia sociale, la psichiatria delle famiglie, dei gruppi, delle comunità, la psichiatria dei disturbi collettivi⁹.

UOMO-DONNA NELLA TERAPIA SISTEMICA

È noto il vuoto nella storia della filosofia sulla riflessione dell'uomo e la donna e la loro differenziazione sessuale. Per i personalisti, invece, lo studio della persona come uomo e donna è fondamentale. L'essere "maschio" o "femmina" non è qualcosa di accidentale ma si manifesta in tutto il nostro essere ed esprime il modo di essere persona. Allo stesso tempo, il rapporto uomo e donna è un rapporto basilare di ogni sistema sociale e familiare.

Dalla parte della terapia sistemica, troviamo alcuni tentativi di elaborazione di una "terapia sistemica femminista" che si occupa del tema di genere. Le domande a cui tentarono di rispondere alcuni terapisti femministi non sono di poco valore:

la problematica psicologica, che riguarda i problemi di genere, è uno dei motivi per ricorrere a un terapeuta? I disturbi delle donne e degli uomini differiscono? Soffrono delle stesse cose donne e uomini? C'è qualche malore specialmente associato con il genere? È presente il genere nel processo terapeutico? È lo stesso sia se il paziente sia donna o uomo? Si farà attenzione agli stessi elementi e alla stessa maniera se il paziente è donna o uomo? Ci sono modi specifici per "lavorare" le problematiche che fanno riferimento al genere in psicoterapia? Esiste una psicoterapia femminista? È rilevante terapeuticamente analizzare una determinata problematica incorporando la pendente di genere?¹⁰.

Worrer e Remer (1992) esponenti della terapia sistemica femminista parlavano di tre linee da seguire di fronte alla problematica concreta dei rapporti fra uomini e donne: prendere coscienza delle disuguaglianze di genere e le attese dei ruoli di genere; incoraggiare la propria persona a prendere coscienza e valorizzare se stessa; stabilire un rapporto di uguaglianza fra terapeuta e cliente.

Considero prezioso il fatto che di fronte a secoli di un rapporto caratterizzato dal dominio dell'uomo sulla donna siano sorti movimenti e correnti che cercarono una più grande uguaglianza e rispetto per la dignità della donna. Nel caso concreto della terapia sistemica femminista, ha avvantaggiato un discorso di genere che ha cercato di evitare una situazione della donna. Malgrado ciò, non sono poche le critiche ver-

⁷ Aljoscha Begrich, «El encuentro con el otro según la ética de Levinas», spagnolo, *Teología y Cultura*, 7, 4 (ago. 2007), pp. 2-10, p. 2. ⁸ *Ivi*, p. 10. ⁹ Andolfi, *Terapia relacional. Un enfoque interaccional* cit., p. 1. ¹⁰ Julia Sebastián Herranz, «Género, salud y psicoterapia», spagnolo, in *Género y Psicoterapia*, a cura di José Carrasco e Ana García Mina, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid 2001, p. 12.



so chi pretende di fare una terapia familiare “femminista”, perché purtroppo corre il rischio di una mancanza d'imparzialità che può influire nella lettura della problematica nel percorso terapeutico.

Ho notato che non solo nella terapia sistemica femminista ma anche nelle diverse correnti sistemiche è esistita la preoccupazione per il tema del rapporto fra l'uomo e la donna, evitando di restringere entrambi a schemi rigidi e ruoli culturali predeterminati che hanno finito per frustrare le aspirazioni di tante donne lungo la storia. Così Andolfi considerava che:

in questo modo possono venire alla luce quei malesseri interattivi dovuti agli stereotipi di genere, cioè, a un'imposizione rigida dei ruoli che appartengono al maschile e femminile, che si trasmettono attraverso le generazioni e che fanno sì che alcune necessità sentite come inaccettabili, nel crescere siano sconosciute¹¹.

Di fronte al maschilismo che ha caratterizzato le nostre società, sommato a una visione rigida dei generi a scapito delle donne, ritengo che siamo testimoni in Occidente di nuove problematiche che non possono essere taciute. Nei secoli XX e XXI ci sono stati i cambiamenti più radicali in ciò che fa riferimento al rapporto uomo e donna. Questi nuovi stili di rapporto richiedono approcci nuovi e modelli che possano a loro volta generare rapporti sani e costruttivi. Sulle difficoltà possiamo ricordare:

- In continuità con i paradigmi del passato, in America Latina continua radicata una forte cultura maschilista con un discorso del potere maschile e di dominazione che si fonda su ruoli rigidi a scapito della donna.
- Nonostante ciò, in tanti ambiti e soprattutto nell'ambito urbano in cui la donna ha conquistato la sua identità, valorizzando la sua femminilità e riuscendo a scartare ruoli rigidi che la riducevano soltanto all'ambito privato, il problema si gioca prevalentemente negli ostacoli che trova nel rapporto con il maschio. In alcuni casi la donna, volendo difendere la sua legittima autonomia, non poche volte ritiene che questo sia possibile soltanto con un atteggiamento di difesa, conflittuale o di lotta

di fronte al maschio. È successo anche che di fronte al cambiamento dell'atteggiamento femminile il rapporto tra i due sessi diventi più impegnativo, perché il maschio ha di fronte a sé un tu alla sua stessa altezza con cui deve dialogare e con cui non può più stabilire dinamiche assurde di potere. Al giorno d'oggi, ci troviamo con una coppia bicefala, che spesso ha delle difficoltà per affrontare una *leadership* comune dal “noi”.

- Ci troviamo anche con un problema d'identità nell'uomo, che non poche volte si trova a dover cercare un'altra dimensione identitaria, perché non può definirsi più “quello che provvede” o il “capo della famiglia” come funzionava in altri tempi, e deve ripensare il maschile in chiave di “paternità” per avere una presenza più rilevante all'interno della famiglia e diventare un supporto reale alla donna.
- Allo stesso tempo, nelle famiglie di oggi percepiamo un abisso fra le generazioni, dove troviamo genitori con una prospettiva maschilista nel loro rapporto, con una nuova generazione di figli che crescono in un ambiente dove è scaduto il modello precedente di società, ma allo stesso tempo non sono stati educati dai loro genitori nella valorizzazione tanto del maschio quanto della donna nell'uguaglianza e nella differenza.
- Credo che la storia dell'abuso contro la donna abbia portato la prospettiva di genere a insistere molto sull'uguaglianza fra uomo e donna, inducendo però spesso a un abbandono di quelle differenze esistenti che non sono necessariamente dovute alla costruzione culturale, ma a una tendenza flessibile e mutevole di un genere e l'altro, che non ci determina ma che influisce realmente nei rapporti fra le donne e i maschi. È anche vero che non si può dimenticare che sono tante le donne che prediligono “i ruoli tradizionali” e che:

è palpabile un'adesione ai ruoli, un processo di riappropriazione e costruzione del sé a partire dall'eredità del passato. [...] La maternità offre alla donna senso e gioia alla vita, arricchisce la vita emotiva della donna¹².

¹¹ Andolfi, *Terapia relacional. Un enfoque interaccional* cit., p. 142. ¹² Gilles Lipovetsky, *La tercera mujer*, spagnolo, Anagrama, Barcellona 2007, p. 236. «Nel suo rapporto con i compiti familiari, le donne sono anche attive, piene di progetti, di strategie individuali, di volontà di creazione di un destino personale. Al di là delle logie di dominio di un sesso sull'altro e dei determinismi culturali, nell'impegno domestico delle donne vediamo un fenomeno in cui c'è in gioco una ricerca di senso, così come strategie di potere e scopi identitari», *ibidem*.

Cioè, in tanti casi, la donna sentendosi libera di scegliere i suoi ruoli ha una preferenza per certe caratteristiche e compiti che sembrerebbero sottolineare le differenze reali fra le donne e gli uomini, e che pur non essendo differenze rigide o stabili, si manifestano con frequenza.

- Di fronte a questa problematica presentata, mi sembra importante proporre un modello di rapporto che non si basi sulle lotte di potere fra il maschile e il femminile e che possa contemplarsi in un rapporto che arricchisca ognuno dei suoi membri. Un terapeuta familiare mi illustrava come tanti dei conflitti fra coppie e tanti dei motivi di separazione consistevano prevalentemente in una rivalità continua. Verrebbe da chiedersi se esiste una chiave nelle narrazioni che un terapeuta sistemico possa proporre per facilitare un rapporto migliore tra l'uomo e la donna? Esiste una chiave che possa aiutare a evitare la discriminazione verso la donna, nel rispetto dell'uguaglianza e delle differenze al fine di offrire un modello d'interazione che realizzi la persona nei suoi rapporti umani?
- Credo che oggi sia necessaria una prospettiva che aiuti tanto l'identità femminile quanto quella maschile. Perciò la chiave che abbiamo sviluppato nell'Università Popolare Autonoma dello Stato di Puebla, risiede nel concetto di "reciprocità" nel rapporto uomo e donna.

LA RECIPROCIÀ COME CHIAVE ANTROPOLOGICA PER LA TERAPIA FAMILIARE

La reciprocità deriva dal latino *reciprocus*, che indica un movimento di andata e ritorno. Questo termine nel suo uso comune può dare l'idea di una visione mercantile nel rapporto, nella quale io do e devo ricevere o se ricevo devo dare. Ma il concetto di reciprocità a cui alludo è quello sviluppato da Giulia Paola di Nicola e Attilio Danese¹³. Questo concetto propone che in ogni rapporto sano di amore all'interno della coppia ci sia sempre un uscire da se stesso e viceversa. L'amore genera una risposta affettiva nell'altro che a sua volta fortifica l'amore del donante. Lontano dall'essere una strategia mercantile o utilitarista è la stessa dinamica d'amore che diventa reciproca, perché fruttifica.

Com'è questo scambio d'amore? Innanzitutto la reciprocità di cui parliamo non è simmetrica ma asimmetrica, perché ogni persona è unica in quello che offre e riceve. L'amore ha questa caratteristica di essere libero e gratuito, non può essere preteso o imposto. Una buona immagine della reciprocità è la marea: il flusso e il riflusso, la marea calante e crescente. In questa immagine del movimento di andata e ritorno ci rendiamo conto che non è un qualcosa né di esatto né di perfetto. Perciò il significato di reciprocità che vogliamo utilizzare è molto più personalista di quello che solitamente troviamo nei dizionari, in cui è semplicemente indicato come "l'equilibrio soddisfacente delle parti".

La reciprocità vuole rispondere alla discriminazione della donna, all'omologazione fra il femminile e maschile, alla prospettiva della sola complementarietà, priva della reciprocità. Vuole sostenere l'uguale dignità dell'uomo e della donna ma allo stesso tempo affermare le differenze nell'asimmetria del rapporto.

La parola *reciprocità* parla di un tipo di rapporto uomo-donna in cui si unisce l'unicità di ogni persona, il rispetto per la differenza e il rapporto d'incontro e amore fra la donna e l'uomo che genera un "noi" del tutto particolare. Nella famiglia, nel rapporto fra uomo e donna, non è – come segnalava Giulia Paola di Nicola – che uno deve stare in condizione di superiorità rispetto all'altro, ma deve vivere la sintonia e la distanza che contiene il rispetto di ognuno. Mentre le prospettive di genere hanno avuto come punto di forza il saper riconoscere il valore del femminile, oggi abbiamo bisogno di un rapporto che superi i modelli precedenti del maschilismo e del femminismo per arrivare a un rapporto reciproco. Passare al modello di reciprocità, dove la comunione fra l'uomo e la donna non è la semplice somma delle parti, ma si crea un "noi" che porta la ricchezza del femminile e del maschile e dove la donna aiuta l'uomo con le sue particolarità e l'uomo aiuta la donna con le sue particolarità.

Mentre in alcuni rapporti, come nella paternità e la maternità, tante volte l'amore non è corrisposto, nelle relazioni di amicizia e ancor più concretamente nelle relazioni di coppia, esso richiede la dimensione interpersonale. Forse per questo, è l'amore sponsale il più ricco simbolicamente come ideale di ogni rapporto di amore.

Se facessimo riferimento agli altri rapporti all'interno della famiglia come l'amore materno, paterno o l'amore di carità si potrebbe pensare che qualche

¹³ Giulia Paola Di Nicola, *Igualdad y diferencia. Reciprocidad hombre-mujer*, spagnolo, trad. it. di Carlos Díaz, Narcea Ediciones, Madrid 1991; orig. dall'italiano. *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1989; Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, *Vivir de a dos. El secreto del amor de pareja*, spagnolo, San Benito, Buenos Aires 2007; orig. dall'italiano. *Amici a vita. La coppia tra scienze umane e spiritualità*, Città Nuova, Roma 1997.



volta questi affetti non siano reciproci. Mettiamo per esempio una madre affettuosa e suo figlio già grande che non la chiama mai, né mostra interesse nei suoi confronti: sembrerebbe che qui non ci sia reciprocità, anche se ritengo che un “minimo” di reciprocità sia presente. Ogni atto di carità è reciproco. Chi “ama” qualcuno fa di questo “qualcuno” un “tu” degno di amore. Perciò riesce ad affermarlo nella sua realtà più profonda, proprio perché è considerato “amabile”. Se qualcuno accettasse quest’amore, semplicemente per il fatto di “accettarlo” è già una risposta reciproca, perché il tu offre l’onore che l’io possa essere un donante. Nel caso in cui colui che realizza un gesto di carità non sia “corrisposto” ma venga, anzi, rifiutato nel suo atto di amore, la persona che ama in carità, fa comunque del “tu” un “tu”, benché l’altro lo neghi. Includiamo ancora la possibilità del rifiuto totale dell’amore materno, paterno o di carità: comunque sia si palesa di questa caratteristica inalienabile dell’uomo, che è la sua libertà di poter rispondere o rifiutare l’amore, che ha come supporto la capacità di risposta all’amore, malgrado possa diventare una reciprocità negata.

La reciprocità vuole ancora andare a fondo anche nelle differenze fra il femminile e il maschile, senza voler definirle in maniera assoluta, nonostante, queste differenze possano essere importanti come una chiave fondamentale per la terapia. Credo che sia interessante la riflessione di Virginia Satir per aiutare ad abbattere il mito dell’uguaglianza:

c’è un altro mito che corrompe e distrugge l’amore, e questo significa l’uguaglianza. “Devi pensare, sentire e attuare come faccio io, per tutto il tempo. Se non fai così, non mi ami”. Da questo punto di vista, ogni differenza può rappresentare una minaccia¹⁴.

L’antropologia della reciprocità vorrebbe invitare tutti a valorizzare le differenze e comprendere la ricchezza che esse possono offrire ai rapporti umani.

Allo stesso tempo l’antropologia della reciprocità non ritiene che le differenze siano abissali, perché affermiamo comunque che sia maggiore ciò che ci unisce, rispetto a ciò che ci diversifica. È importante riconoscere ciò che ci unisce: uguaglianza nella dignità, unicità, umanità condivisa, però allo stesso tempo lasciare che l’altro mi sorprenda con il suo mistero, con

la sua alterità. Questa prospettiva d’uguaglianza nella differenza la Satir la definisce con molta precisione:

se gli uomini non raggiungono l’uguaglianza, non riusciranno mai a conoscersi; se non conoscono le loro differenze, non potranno essere reali e sviluppare un rapporto veramente umano e vitale con gli altri¹⁵.

La maggior parte dei problemi di coppia si genera giustamente per le differenze personali, psicologiche e umane. È interessante come questa prospettiva la troviamo nella terapia sistemica come una delle sue chiavi. La Satir afferma:

la coppia intelligente tenderà di conoscere le rispettive differenze dall’inizio; troveranno il modo di farsi che la differenza funzioni al loro favore, e che non diventi un impedimento. Come architetti della famiglia, il loro esempio avrà un influsso senza paragone nei loro figli¹⁶.

Il modello di reciprocità può offrire un prezioso contributo per il rapporto uomo-donna all’interno della famiglia, e anche come una chiave importante per l’educazione dei figli. I genitori devono essere responsabili di un’educazione diversa che rispetti sempre l’uguaglianza della dignità umana:

la famiglia insegna la mascolinità e la femminilità [...], ogni membro della coppia deve insegnare all’altro ciò che è parte del suo sesso. Il padre insegna al figlio ciò che significa la sua condizione di maschio, il modo in cui un uomo interagisce con una donna; la stessa cosa fa il padre con la figlia. A partire da questo insegnamento, il bambino sviluppa un’immagine di ciò che sono il maschile e il femminile e del modo in cui ambedue si rapportano fra di loro¹⁷.

Così, la “reciprocità” diventa un concetto dinamico, flessibile, che include tanto l’uguaglianza quanto le differenze, ed è in grado di offrire alla psicologia, e specialmente alla terapia sistemica, un concetto interessante e ricco per promuovere, evocare e sostenere i rapporti sociali e specificatamente familiari.

¹⁴ Satir, *Nuevas relaciones humanas en el núcleo familiar* cit., p. 167. ¹⁵ *Ibidem*. ¹⁶ *Ibidem*. ¹⁷ *Ivi*, p. 270.

Un'elezione tra esultanza e timori

Papa Francesco e l'America Latina

Susana Nuin

FESTA DELLA GRAN FAMIGLIA
LATINOAMERICANA

con la sua storica rinuncia, aveva già aperto la strada a "cose nuove".

COME SUCCEDA IN OGNI FAMIGLIA, il raggiungimento di posizioni apicali da parte di un membro della famiglia è il trionfo di tutti. Allo stesso modo la notizia della nomina del nuovo Pontefice Jorge Mario Bergoglio, divenuto Pastore della Chiesa Universale, è stata recepita dal popolo di Dio latinoamericano, con una gioia simile senza dubbio a quella provata dal popolo polacco con l'elezione di Giovanni Paolo II.

È opportuno fare un'analisi su com'è stata percepita la scelta di Bergoglio dalle diverse realtà del popolo latinoamericano. Per l'Episcopato latinoamericano, di lunga tradizione nel valorizzare la sintonia della collegialità e lo spirito di comunione già prima del Vaticano II, l'elezione di Bergoglio è stata una felice sorpresa che ha trascorso lo stesso continente. Papa Francesco è senza dubbio un frutto maturo di un modo di essere Chiesa in America Latina e nei Caraibi.

La V Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano ad Aparecida (DA) è stato lo scenario che ha presentato a tutto il continente la personalità e lo stile di servizio dell'Arcivescovo di Buenos Aires fino a quel momento; caratterizzato da quello "stile di servizio" capace di tener presente la teologia universale e quella del continente, realizzando importanti passi in avanti sia in campo teologico sia nella dimensione pastorale. Aparecida rappresenta, infatti, la strada verso una maggiore incarnazione del Vaticano II. Si è sempre concepito il magistero latinoamericano (Rio di Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida) come la risorsa dialogica della Chiesa Latinoamericana in relazione al Vaticano II e con la chiesa universale, ed è per questo che l'episcopato ha considerato l'elezione al soglio pontificio di Bergoglio come la fecondità della sua Chiesa.

Per il popolo di Dio, clero, vita consacrata e laica, la notizia è stata una sorpresa profondamente desiderata, per molti un sogno finalmente realizzato: un Papa proveniente da "altre realtà". Suscitando così speranze e curiosità su come sarebbero andate avanti le cose dopo il solco aperto da Papa Ratzinger che,

TUTTO INCOMINCIA A DIVENTARE PIÙ SERIO

Già dopo due anni dalla elezione di Bergoglio come successore di Pietro, le realtà hanno cominciato a prendere colore e movimento. Gli osservatori più attenti hanno intuito tra le righe l'aria fresca del Vaticano II che avanzava già nel saluto iniziale di Bergoglio come *vescovo di Roma* che chiedeva *al popolo di Dio di essere egli stesso, il Papa, benedetto*.

Alcuni esperti teologi e qualche personaggio eminente della Chiesa, di fronte alla grande semplicità del nuovo Papa, nei gesti fisici, nella sua maniera di presentarsi e di comunicare con tutti, nei suoi messaggi, hanno avuto la sensazione che mancasse *qualcosa* di più profondo, più "alto", più elaborato. Questa impressione in molti si è dissipata strada facendo, anche se in altri è rimasta una latente e gretta speranza che il suo Pontificato restasse solo una parentesi della Chiesa pronta a tornare ai gesti tradizionali, distanti delle persone, alle stole di stoffe e pelli preziose, alle scarpe che richiamano l'attenzione di tutti, ai messaggi complessi, qualche volta incomprensibili al popolo. Certamente, costoro non riescono a concepire una Chiesa in costante evoluzione, unita alla tradizione e legata al passato ma anche capace di avanzare e crescere.

Molti pensano ancora una volta che la relazione che Papa Francesco ha tessuto con la società, con i popoli, con i lontani, nel futuro impedirà alla Chiesa di tornare indietro. Quanto detto qui, circa il modo di sentire che caratterizza buona parte della Chiesa dell'America Latina, caratterizza il diverso sentire di porzioni del popolo latinoamericano: lo spavento dei conservatori teorici, coloro che non comprendono una metodologia pastorale diversa da quella tradizionale e anche quanti hanno capito molto bene il discorso fondamentale di Papa Francesco, per il quale teoria e prassi sono inseparabili e l'evangelizzazione è necessariamente trasformazione della realtà sociale. Per alcuni, questo Papa si avvicina troppo al comunismo, s'interessa troppo di politica, della dignità delle



PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 103 (2018/1), 79-82

persone e delle comunità umane, mettendo in crisi l'uso delle proprietà, la distribuzione della ricchezza, il bene comune. Per molti degli stessi connazionali, Bergoglio ha una simpatia per il peronismo, considerato, come contropartita della scarsa simpatia per il capitalismo, un metro equivoco e non affidabile di giudizio.

Al di là del giudizio che si può avere sul peronismo come forza politica e teorica, tutti i pontefici hanno portato con sé un loro personale modo di concepire il mondo e sono stati persino simpatizzanti, come nel caso di Paolo VI, della democrazia cristiana italiana (i cui amici hanno rappresentato per decenni questa forza politica). Giovanni Paolo II è stato anima *mater* della nascita e ha accompagnato in Polonia il movimento Solidarność, cui si attribuisce la forza politica che ha contribuito a buttare giù il muro. La dimensione politica risiede nell'essenza dell'essere umano e contestarla significherebbe negare una delle più forti impronte dell'identità di una persona, che ha a che fare con l'essenza stessa della vita: *essere in relazione con gli altri*. "I vescovi invitano tutti ad

avere pazienza e libertà interiore di fronte alle letture politiche riduttive della figura del Papa".

La grande maggioranza gioisce immensamente per avere un Papa che – come dicono – "mai avremmo sognato di poter vedere prima di morire", un Papa che chiama le realtà col suo nome, che non smette di richiamare la Chiesa alla sua vera vocazione, capace di proporre strade per il cambiamento delle ingiustizie insopportabili dei popoli e di tante altre realtà. Tra costoro, si trovano tutte e tutti i religiosi dell'America Latina e dei Caraibi, che affrontano le imprese più ardue della vita quotidiana, che condividono le rivendicazioni dei popoli e lottano per la dignità umana, sentendo tutta l'urgenza di rubare spazio all'ingiustizia in tutte le forme che opprimono gli esseri umani.

Potremmo domandarci anche quale sia la recezione del Papa da parte delle donne, oltre quelle con una vocazione specifica nella chiesa. Il Papa spesso si riferisce a loro, e manifesta una gran sintonia a tutti i livelli sociali, comprese le donne che lavorano nella ricerca, nelle specializzazioni, persino in quelle agno-



Immagine 10: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *La buona ventura*, 1593-1595, Roma, Musei Capitolini

stiche. Probabilmente perché ripetutamente Bergoglio torna a chiedere apertura della Chiesa alle donne, e chiede risposte di giustizia alla società per esse. In aggiunta le donne latinoamericane avvertono una sintonia speciale con *Francisco* per merito anche dell'enfasi posta dal Papa stesso sulla misericordia e sulla tenerezza come attitudini, come stile di vita, e per la sua vicinanza alla vita in tutta la sua dignità, con un'attenzione particolare agli anziani e ai bambini. Sono senza dubbio tratti che caratterizzano l'intera testimonianza del Papa nella sua persona, nei suoi gesti, nella sua vicinanza, e nell'impegno del suo magistero.

ALCUNI TIMORI

Senza dubbio tra coloro che manifestano timori nella chiesa, un gruppo sconcertato è quello dei seminaristi, che in molti casi hanno considerato la consacrazione come una possibilità di far carriera. Anche il clero, che ancora oggi in molti dei popoli latino americani è ossequiato con una certa "devozione" dal popolo, trova eccessive certe raccomandazioni del Papa come quella di «*puzzare di pecore*» piuttosto che *emanare profumi di marca*. Viene richiesta una conversione sostanziale che sottrae centralità al ministero, senza negare la sua importanza, per focalizzare l'attenzione sulla chiamata di Gesù e l'invito a seguirlo. I privilegi vengono demoliti, così come il prestigio di sentirsi al di sopra del popolo di Dio: la perdita dei privilegi richiesta dal Papa fa traballare le strutture, mettendo a nudo l'arroccamento di molti attorno ad esse. In poche parole: su questi aspetti, non in tutto il clero, ma in una porzione importante, si osserva un certo sconcerto.

Esiste nel continente una forte ideologia mediatica al servizio del potere, che fa circolare articoli secondo i quali, come afferma il rettore dell'Università Cattolica Argentina, l'Arcivescovo Victor Fernández:

Oggi, con Francesco, la Chiesa gode d'una inedita libertà di espressione e non è necessario pensare cosa direbbe il Papa per dire la propria. Adesso molti cattolici si permettono di comunicare a Francesco ciò che pensano, senza subire richieste di chiarimenti da parte del Vaticano. Alcuni anni fa si ricevevano sanzioni gravi per realtà minori.

I vescovi, senza dubbio, si sono sentiti più liberi rispetto a una mentalità chiusa, controllata dalla

curia romana. Oggi sono molto coscienti del dover prestare attenzione a diversi problemi morali che prima non si presentavano come urgenti, come gli abusi, l'apertura alla vita della famiglia, che comporta un confronto nel quale la Chiesa deve fare accompagnare e guidare, l'attenzione al complesso mondo sociale-politico, culturale ed ecologico del continente. Per tutto questo la gran parte dell'episcopato risponde aderendo profondamente al Santo Padre, sebbene non manchino coloro che non sanno coniugare gli antichi privilegi con le realtà che richiedono un profondo discernimento.

Senza dubbio l'ecclesiologia di comunione proposta in *Aparecida* come stile di vita della Chiesa – approfondita in *Evangelii Gaudium* – è una grossa sfida attraverso la quale sta passando la Chiesa Latinoamericana e contro la quale lottano alcuni settori più conservatori e "sacramentalisti".

UN MAGISTERO DELL'INCARNAZIONE

Papa Francesco, con la sua enciclica *Evangelii Gaudium*, riprende i grandi lineamenti del documento di *Aparecida*, li potenzia e universalizza, come hanno sottolineato gran parte dei teologi americani ed europei. Su questa linea – col vantaggio di una metodologia pedagogica presente nelle culture originarie in qualche misura e ripensata dal grande pedagogista Paolo Freire – diventa difficile non leggere e concepire unitamente teoria e prassi in America Latina. A confermarlo si trovano alcune prassi trasformatrici che muovono dall'*Evangelii Gaudium* e *Laudato Si'*, oltre che dalla stessa *Aparecida*, base del pensiero dell'episcopato latinoamericano.

Vorremmo presentare qui come quella ricezione che viene dal dialogo con il magistero universale, nel caso di Papa Francesco e della Chiesa Cattolica nel continente, vede specialmente in *Laudato Si'* la convergenza anche con le altre chiese cristiane. Realtà significative tra le correnti teologiche più rilevanti del continente sono la Teologia del Popolo, di origine argentina, sulla linea teologica di Lucio Gera, nella quale si forma Papa Bergoglio, e la Teologia della liberazione, con noti rappresentanti quali Gustavo Gutiérrez, i fratelli Boff e altri: per decenni queste due correnti hanno proceduto in maniera parallela e oggi nel pontificato di Francesco e nel riconoscimento che egli fa dei diversi teologi di entrambe le correnti, esse riscontrano un forte avvicinamento, evidenziando il soggetto comune a cui si richiamano: il povero. Perciò entrambe possono contribuire allo sviluppo



della società e della Chiesa in armonia.

Oggi, la politica nel continente soffre, come in diverse parti del mondo, di una certa depressione per la perdita di affidabilità dei partiti politici, che hanno perso il rapporto vivente con i cittadini, della mancanza di progetti fattibili, credibili e coerenti, minacciati dalla corruzione e dai compromessi. In questa situazione, emergono nell'America Latina movimenti sociali con caratteristiche peculiari rispetto ad altri continenti e con una forte tensione alla partecipazione politica. Questo sviluppo dei movimenti sociali costituisce una potente forza politica che Papa Francesco ha incontrato già tre volte in Vaticano e in Bolivia nei suoi viaggi. Senza dubbio Bergoglio, che ha un alto concetto del valore dell'azione politica, li vede, li riconosce in quella prospettiva e li accompagna come fa con i sindacalisti, i quali si considerano "orfani" di sostegni, eccezion fatta per il Papa, che ha confermato il suo appoggio nell'ultimo incontro in Vaticano. Lo attesta la Conferenza Episcopale argentina quando afferma che il proprio Papa li promuove apertamente, invitando tutti ad offrire la loro voce alla causa dei più deboli ed esclusi.

Laudato Si' apre nel continente tre strade concrete d'incarnazione attraverso le reti che coinvolgono le maggiori istituzioni della Chiesa continentale: in America centrale per il Messico con la REMAN (Rete mesoamericana), per la Amazonia, comprendendo le sei nazioni che hanno territorio amazonico la REPAM (Rete Panamazonica) e per il cono sud la rete REICOSUR (Rete di ecologia integrale del Cono Sur), con preferenza per l'attenzione ai ghiacciai e al bacino acquifero Guaranì, il più grande del mondo di acqua dolce. Queste tre reti sono sostenute e accompagnate dal Consiglio Episcopale Latinoamericano CELAM, dalla Confederazione di religiosi e religiose di America Latina CLAR e dalla Caritas Latinoamericana, tutte espressioni di comunione nel continente. Logicamente *Laudato Si'* si rivolge alle diverse situazioni del mondo economico, politico, ecologico, culturale, del quale un riflesso attivo e operativo sono queste reti.

I viaggi del Papa nel continente lanciano anche un forte richiamo alla costruzione della pace. Si è avvertita una decisa aria fresca di evangelizzazione legata ad alcuni temi particolari, come la richiesta di perdono alle comunità originarie da parte della Chiesa che nel processo della colonizzazione ha provocato tante ferite, o come l'esigenza di ponti tra la Chiesa e i governanti, anche in rapporto ai movimenti sociali, ri-

conoscendo il loro contributo nel "leggere", insieme agli episcopati, le realtà dei loro popoli. A tal proposito un viaggio particolare è stato quello in Colombia, per il contributo dato a sigillare il processo di pace cominciato da alcuni mesi. Una sintonia totale si è constatata tra il popolo colombiano e il papa, nel ricevere la sfida della riconciliazione come nazione, fondata nella verità e nella giustizia. Le vittime hanno dato dimostrazione della loro grandezza offrendo a tutti il perdono. Da segnalare, una nota che spicca in tutti i viaggi, e il rapporto profondo che si stabilisce tra i popoli e il Papa, una sintonia che ha da vedere con la comprensione profonda del Papa sul Dio che vive nel popolo.

Il viaggio in Cile e Perù rappresenta un nuovo capitolo e comporta nuove sfide. Pienamente realizzata la richiesta dei vescovi al Papa: «Desideriamo che l'incontro con Francesco permetta ai popoli originari di essere riconosciuti».

CONCLUSIONE

La lettura in profondità che si può fare sulla percezione dei popoli dell'America Latina e dei Caraibi circa Papa Francesco dipende dal movimento che decenni addietro è incominciato all'interno della Chiesa con la seconda conferenza dell'episcopato latinoamericano in Medellín. Questo evento ha portato la Chiesa latinoamericana a una profonda rivoluzione interiore, allontanando la vita ecclesiale dallo *status* di privilegio, e sollecitandola verso un modo di essere chiesa più vicino al Vangelo e alla vita dei più bisognosi. Ora lo Spirito Santo in Papa Francesco, a cinquant'anni da Medellín, provoca un vento forte che scuote le radici della chiesa latinoamericana e la provoca ad un cambiamento fondamentale: passare dalle speculazioni teoriche alle pratiche reali del Vangelo, da una chiesa centrata sulla dimensione ministeriale, a una Chiesa seguace di Gesù, che cerca la strada in uscita in ascolto del dono di discernimento che viene dallo Spirito come prassi di tutta la Chiesa.

Molti tremano davanti ad una proposta, che avverte il cambiamento epocale, non solo nelle difficoltà che presenta la società latinoamericana come lo evidenzia Aparecida, la proposta del Papa Francesco va oltre questi orizzonti, verso una chiesa in permanente movimento, in conversione, nella coscienza che essere chiesa è essere sempre in ogni realtà all'unico servizio verso tutti.



Borsa di studio 2017-2018 sul tema “la condizione femminile”

XII edizione del Bando “Premio Donna Marangelli”

Centro Studi “Maria e Francesca Marangelli”

ART. 1 - Il Centro Studi “M.F. Marangelli” bandisce un concorso per l’assegnazione di:

- Premio: n. 1 premio di euro 1.000 (mille) per un lavoro di tesi di laurea triennale o magistrale, o di licenza per le università pontificie, discussa negli anni accademici 2016 o 2017, sui temi sotto indicati;
- Borse: n. 2 borse di studio di euro 1.500 (millecinquecento) ciascuna, per tesi di dottorato oppure per progetti di ricerca (saggi, studi monografici), da realizzare entro il 2018 sul tema “La condizione femminile” e, in particolare, su:
 - Sez. A) storia, diritto, religione, filosofia;
 - Sez. B) linguaggi, pedagogia, sociologia;
 - Sez. C) antropologia, differenze di genere, sistemi politici e sociali.

Art. 2

- Le domande di partecipazione al concorso relative al Premio possono essere presentate da laureate/i di età non superiore a 26 anni alla data del 28.02.2018, in possesso di diploma di laurea con votazione non inferiore a 105/110;
- Le domande di partecipazione al concorso relative alle Borse possono essere presentate da laureate/i di età non superiore a 35 anni alla data del 28.02.2018, in possesso di diploma di laurea magistrale con votazione non inferiore a 105/110.

Art. 3

- Le domande, in carta semplice, devono indicare la partecipazione per l’assegnazione del Premio o di una Borsa di studio, specificando la sezione

per cui si partecipa, e devono essere indirizzate al Presidente del Centro Studi “M.F. Marangelli”, presso la Biblioteca Civica, via S. Giuseppe - 70014 Conversano, e pervenire entro il 28.02.2018 corredate dalla seguente documentazione in carta libera.

Per chi partecipa al Premio per tesi di laurea:

- *curriculum* e scheda personale indicante: dati anagrafici, cittadinanza, residenza, num. telefonico;
- certificato del diploma di laurea con l’indicazione degli esami sostenuti col relativo voto conseguito;
- eventuali titoli di merito (lingue, specializzazione, pubblicazioni, ecc.);
- n. 1 copia cartacea del lavoro di tesi e n. 7 copie di un suo ampio estratto (max 10 cartelle), e n. 1 copia del testo completo in formato digitale.

Per chi concorre alle Borse di studio:

- *curriculum* e scheda personale indicante: dati anagrafici, cittadinanza, residenza, num. telefonico;
- certificato del diploma di laurea con l’indicazione del voto conseguito;
- progetto di lavoro, indicante in particolare: titolo, natura e metodologia del lavoro che si intende realizzare, con la specificazione della Sezione di concorso per cui si presenta domanda e dei tempi previsti per la realizzazione del lavoro;
- attestato del professore titolare dell’insegnamento presso cui si svolge la tesi di dottorato o il progetto di ricerca, o di uno studioso del settore;

- eventuali titoli di merito (lingue, esperienze lavorative, specializzazione, pubblicazioni, ecc.);



- dichiarazione del candidato di non godere di altra borsa di studio per la stessa ricerca per cui si presenta la domanda.

PROSPETTIVA
• PERSONA •
103 (2018/1), 83-84

Art. 4

La Commissione giudicatrice è composta da:

- prof.ssa Giulia Paola Di Nicola (Centro Ricerche Personaliste - Teramo), presidente;
- proff.: Antonio Baldassarre (Università di Bari), Francesca Brezzi (Università di Roma), Marisa Forcina (Università di Lecce); Antonella Caprio (Centro Studi - Conversano);
- Sindaco del Comune di Conversano o suo delegato;
- Direttore del Centro Studi “M. F. Marangelli”.

Art. 5

- Il giudizio della Commissione è inappellabile.

Art. 6

- I candidati a cui vengono assegnate le Borse di studio dovranno sottoscrivere il personale impegno

a consegnare, entro il 30/11/2018, il proprio lavoro ultimato, in complessive n. 6 copie dattiloscritte, oltre una copia del testo in formato digitale registrata su CD, che dovranno essere inviate al Presidente del Centro Studi “M. F. Marangelli” presso la Biblioteca Civica, via S. Giuseppe - 70014 Conversano.

Art. 7

- Ai vincitori del Premio e delle Borse di studio verrà consegnata una somma pari al 25% dell'importo complessivo all'atto della designazione da parte della Commissione del concorso; il restante 75% della somma verrà consegnato, previo il giudizio positivo da parte della Commissione giudicatrice, nel corso di una manifestazione pubblica organizzata dal Centro Studi.

I vincitori si impegnano ad intervenire a tale manifestazione, durante la quale presenteranno al pubblico il proprio lavoro.

Per ulteriori informazioni:

CENTRO STUDI “M. F. MARANGELLI” – indirizzo e-mail: antcaprio31@gmail.com; www.centrostudimarangelli.it Assessorato alla Cultura - tel. 080 4951027 – Biblioteca Civica – tel. 080. 495 3428



Immagine 11: Giulio Cesare Procaccini, *Ultima cena*, Genova, 1618, chiesa della Santissima Annunziata del Vastato



PROSPETTIVA
• CIVITAS •

- Crisi della rappresentanza in Europa
- La Pira: unire le città per unire le nazioni
- Come sostenere i malati di SLA e le loro famiglie

Sulla crescente disaffezione dei cittadini
alla vita comunitaria
La crisi della rappresentanza
in Europa

REDAZIONE

Antonio Campati
e Maurizio Serio (coordinatori)
Paolo Asolan
Fabio G. Angelini
Mauro Bontempi
Flavio Felice
† Sergio Lanza
Anna Maria Merlini
Fiore Zuccarini

L'inserto "Prospettiva Civitas"
è stato realizzato
grazie alla Convenzione
con la Fondazione Tercas
e la collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville Acton

Maurizio Serio

NELL'ULTIMO QUINQUENNIO sembra che il processo di disaffezione nei confronti dell'Unione Europea da parte dei suoi cittadini abbia subito un'accelerazione drastica, culminata con Brexit. Eppure la "passione fredda" che anche i più entusiasti elettori e (rari) leader del Regno Unito hanno (talvolta) mostrato verso l'Unione, non può essere rappresentativa di ciò che succede nell'ampio e variegato spazio politico europeo. Qui, invero, si viene a consumare un dramma difficilmente interpretabile ricorrendo agli strumenti della sola politologia.

Resta infatti a larghi tratti non spiegabile razionalmente il mutamento di percezione di una realtà che fino a qualche anno fa sembrava completare, quando non trascendere, lo stesso sentimento di appartenenza nazionale. Per giunta, oggi, non volendosi identificare *tout court* con la causa europeista, diversi governi degli Stati membri (e non dei meno importanti), pur con diverse sfumature, si cimentano in questo cerchiobottismo grottesco, per il quale l'Europa è di volta in volta l'ideale cui tendere e la madre di tutti i problemi, un faro di speranza e la caverna in cui i popoli sarebbero costretti per ignoranza.

Fuor di metafora, la tesi che qui si presenta, in contrasto con un'opinione ben radicata e che è senz'altro suscettibile di ulteriori approfondimenti, è che l'allargamento ad Est del 2004-2007 e la stessa crisi finanziario-economica che ha travolto (anche) l'Europa subito dopo non abbiano costituito il volano per la messa in mora del grande progetto europeista – semplicemente perché, al di là del racconto dei media e dell'azione di altri agenti di socializzazione europea, il consenso su questo progetto da parte delle popolazioni coinvolte non è apparso mai legato in prevalenza a motivazioni ideali, né ad un robusto e radicato senso di appartenenza ad una realtà sovranazionale che ne unificasse i destini, ben oltre i confini. Il cosiddetto "consenso permissivo" erogato dai cittadini alle élites europee governanti ha consentito a queste ultime di perseguire la propria linea di condotta finché ciò non è sembrato nocivo agli interessi dei governati. Non appena le difficoltà della contingenza hanno portato all'adozione di misure impopolari (ovvero al mantenimento di programmi che ora venivano percepiti come iniqui), quel fragoroso consenso si è tramutato in contestazione, persino degli istituti e della stessa idea della democrazia rappresentativa, rincorrendo le chimere populiste della democrazia diretta.

Sotto il profilo metodologico, peraltro, non sarebbe nemmeno corretto vedere nel Parlamento europeo l'architrave del sistema democratico, poiché non sono i partiti a dar vita alle istituzioni dell'Ue, quanto piuttosto è l'Ue ad essere il motore del processo di integrazione, un processo diffuso che non può riposare su un unico centro di potere, il Parlamento. Ad ogni modo, tutte queste carenze risultano radicate nella stessa struttura della governance europea, che semplicemente, come ha detto Joseph Weiler, "non è concepita per la responsabilità politica".

Da un punto di vista di percezione interna al corpo elettorale, dunque, il deficit democratico può assumere almeno tre forme di espressione:

– traboccando in un sentimento di impotenza, da parte di quanti, pur edotti e con-

sapevoli del funzionamento delle istituzioni dell'Ue, non riescono a seguirne le dinamiche quotidiane, spesso opache, e a influenzarne le politiche;

- risolvendosi in un giudizio di irrilevanza, per chi continua a considerare l'Unione alla stregua di un mero consorzio fra Stati membri piuttosto che accettarne la valenza sovranazionale vincolante, nella prospettiva di una sovranità condivisa;
- esponendosi al rischio di fraintendimento, dal momento che, pur in presenza di una accresciuta ribalta mediatica del processo europeo di *decision-making* dovuta alla crisi dell'Eurozona, i cittadini tendono a non considerare l'Ue come colpevole della crisi, e anzi, quando esprimono biasimo nei suoi confronti, si focalizzano su aspetti che nei fatti non possono dipendere dall'influenza delle istituzioni democratiche sovranazionali.

Tuttavia, la protesta e l'opposizione aperta potranno arrivare allora solo per mano di quanti denunceranno l'assetto istituzionale europeo in sé, nel segno di una critica radicale condotta in nome del principio democratico. Come ha notato Peter Mair (*Governare il vuoto*, Rubbettino 2016), infatti, "l'Ue non è democratica nel senso convenzionale, e non potrà mai esserlo, per la semplice ragione che è stata costruita per fornire un'alternativa alla democrazia convenzionale". Ad ogni modo, arrivati a questo punto del conflitto, non è più rilevante se il deficit democratico sia reale o presunto, perché si è ormai attivato quel moltiplicatore di risentimento che fornisce agli euroscettici sia i fondamenti materiali (la percezione di strapotere delle istituzioni dell'Ue a fronte di una loro bassa legittimazione democratica), sia la piattaforma emotiva per portare avanti la loro agenda iconoclastica nella sfera pubblica europea – una situazione inedita fino a qualche anno fa, in cui erano molto blandi i collegamenti sovranazionali fra le forze anti-sistema. Finché il fronte degli euroscettici sarà tanto variegato (protezionisti e liberisti, credenti e atei, autonomisti e unitari) da non riuscire a costituire un gruppo autonomo, in Parlamento come anche, in generale, sulla scena pubblica continentale, i difensori dell'integrazione (invero non meno divisi tra loro) potranno dormire sogni relativamente tranquilli. Per tutte queste ragioni, sarebbe utile leggere i dati sopra citati in "combinato disposto" con quelli sulla partecipazione elettorale perché è qui che si svela la fragilità della democrazia europea. Infatti, al di là ogni rilievo sulla considerazione in cui sono tenute

le tornate elettorali per l'Europarlamento in ogni singolo Paese membro, ove vengono spesso interpretate in funzione della lotta politica interna e vissute di fatto come second-order elections, i numeri sono chiarissimi: dal 1979 al 2014 l'affluenza alle urne è calata dal 61,9% al 42,54%, sanzionando il distacco dell'elettorato dalla vita politica dell'Unione. La percezione di una rappresentanza simbolica e sterile svolta dal Parlamento rimane molto forte e si alimenta degli insuccessi politico-diplomatici dell'intera Unione. Una strategia realmente inclusiva, allora, dovrebbe ispirare un riformismo, graduale ma deciso, in direzione di un rafforzamento sia dei meccanismi di governo sovranazionali – *in primis* del ruolo dell'Europarlamento – che del coinvolgimento dei parlamenti nazionali nel processo decisionale europeo. L'obiettivo dichiarato, in controtendenza forse con l'ispirazione originaria dei Trattati ma ormai divenuto necessario, pena il declino e la sua dissoluzione, è l'allargamento progressivo della partecipazione popolare. La rappresentanza gioca quindi un ruolo fondamentale nel processo di formazione di un popolo e della sua identità perché ne certifica politicamente l'esistenza e ne struttura la sovranità: fuori dalla rappresentanza popolare non vi è democrazia. Peraltro, oggi la costruzione della legittimità può avvenire non all'interno di una fantomatica sfera pubblica sovranazionale, ma all'interno delle comunità discorsive delle singole nazioni, le cui opinioni pubbliche dovrebbero essere sollecitate dai media a riflettere sulle questioni europee, in modo comparativo, ovvero tenendo in conto i paralleli dibattiti, posizioni e controversie, che vanno svolgendosi nelle altre sfere pubbliche nazionali. Seguendo questo percorso con coerenza, alla lunga ci si imbatterebbe nella grande sfida del nostro tempo: rivedere la nozione stessa di cittadinanza europea, a fronte dell'emergenza immigrazione che sta sconvolgendo il Continente. Il punto è il riconoscimento di diritti che discendono dallo *status* di cittadino europeo anche a soggetti che non sono cittadini degli Stati membri. In questa maniera, i diritti sociali e politici elementari troverebbero uguale garanzia di riconoscimento al livello più inclusivo dell'Unione europea e servirebbero a proteggere anche uno dei patrimoni più importanti del modello di civiltà europea, cioè gli immigrati già coinvolti nei network della società civile transnazionale, come ad esempio i lavoratori stranieri e cittadini di stati terzi. E ciò dimostrerebbe che, una volta attivata, la dinamica dell'inclusione procede come una spirale avvolgendo sempre più ambiti di esistenza, individua-



le e collettiva, e sanando le situazioni di marginalità più minacciose e foriere di incertezza per il domani.
e precarietà sociale che sono una delle componenti

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 86-88



Immagine 12: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *San Giovanni Battista*, Kansas City, Nelson-Atkins Museum

La città come un libro di storia e di valori Giorgio La Pira: unire le città per unire le nazioni

Luca De Santis

LE CELEBRAZIONI RIGUARDANTI il quarantesimo anniversario della morte di Giorgio La Pira avvenute nel novembre scorso hanno assunto un maggior tono di solennità poiché sempre nello stesso periodo l'Arcidiocesi di Firenze ha consegnato alla Congregazione delle cause dei santi la *positio* a conclusione della sua causa di beatificazione. È stata enorme la mole di documenti, scritti, diari, interviste che sono stati esaminati dal punto di vista teologico a testimonianza dell'immane lavoro politico e sociale che La Pira ha compiuto.

Giorgio La Pira nella sua esperienza politica ha ricoperto diversi incarichi, sia come Sottosegretario del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, che come padre costituente, la medesima cosa va detta rispetto alle numerose iniziative nazionali e internazionali da lui intraprese. Tra i ruoli suddetti la personalità di La Pira si è distinta in particolar modo durante il periodo in cui è stato sindaco di Firenze (luglio 1951 – giugno 1957; marzo 1961 – febbraio 1965).

La riflessione di La Pira intorno alla tematica della città nasce subito dopo il secondo conflitto mondiale, mossa da un contesto per certi versi simile alla nostra contemporaneità: il rischio di nuove operazioni belliche di tipo nucleare. Le conseguenze della guerra si manifestarono oltre che nell'enorme perdita di vite umane anche nelle città distrutte dai bombardamenti. Il sindaco fiorentino rifletteva non solo sul danno materiale, ma soprattutto su quello storico, civile e morale consequenziale alla distruzione di una città:

Ormai è inequivocabilmente provato che questa devastazione totale delle città dell'uomo dalla faccia della terra è possibile: infatti qualche bomba a idrogeno lasciata cadere su alcuni punti del globo può ridurre la terra ad un deserto [...] *transivi et ecce non erat*¹.

La riflessione politica di La Pira considera le città come un libro aperto di storia e di valori in favore del-

la civiltà umana, partendo da tale presupposto non è possibile immaginare che ancora una volta le città possano correre il rischio di essere bombardate e distrutte, perdendo per sempre la loro ricchezza: «Siamo entrati, per così dire, nell'epoca storica delle città; nell'epoca storica che prende nozione, volto e nome dalla "cultura della città"»². Spinto da tale motivazione elabora un'iniziativa del tutto originale, destinata a lasciare un segno profondo non solo nella città di Firenze ma in tutte le Nazioni: *Il convegno dei sindaci delle città di tutto il mondo*, tenutosi per la prima volta nell'anno 1952. Divenne questa una data storica poiché si materializzarono sotto gli occhi degli invitati e della stampa, immagini insperate rispetto alla situazione storico-politica dell'epoca. Erano rappresentate ben trentotto città. Seguirono altri colloqui dove il sindaco di Firenze cercò di indirizzare il suo invito in particolar modo verso tutti i Paesi che si affacciano sul mar Mediterraneo. Questi convegni videro una partecipazione sempre più larga, con la presenza di rappresentanti provenienti anche dal mondo arabo e israeliano. Il convegno del 1955 si concluse con la stipula di un patto di amicizia tra tutti i convenuti:

Per dare visibilità e corpo ai nostri ideali noi, Signori Sindaci, concluderemo questo Convegno mediante la stesura di un patto simbolico di amicizia e di pace: la pergamena che sottoscriveremo reca appunto, nelle due lingue fondamentali del mondo antico, la greca e la latina, la seguente dicitura: «le città capitali del mondo, convenute a Firenze, si promettono reciprocamente amicizia e pace (*pax et bonum*)». Signori, intuisco già le critiche degli scettici, dei «piccoli Machiavelli della politica»: – A che serve un atto simile? Forse che noi sindaci (anche se delle capitali) abbiamo il diritto di guerra e di pace? E allora?. Obiezioni simili rivelano una dimensione morale ed anche politica e storica di scarsa misura³.

¹ Giorgio La Pira, *Le città sono vive*, La Scuola, Brescia 2005, p. 35. ² *Ibidem*. ³ «Piccoli Machiavelli della politica» è un'espressione che La Pira usa spesso per indicare coloro che si manifestano scettici dinanzi alle sue proposte. *Ibidem*.



Nel 1967 La Pira fu proclamato presidente della Federazione Mondiale delle Città Unite. La pace, prima che dai concordati degli Stati, doveva essere determinata da un movimento propulsore di amicizia tra le città del mondo, poiché in esse è conservata quell'identità di cultura e valori che non può assolutamente correre il rischio di essere distrutta, "unire le città per unire le nazioni" questo era il suo motto:

Le città intendono collaborare all'unità del mondo, all'unità delle nazioni: esse vogliono unirsi per unire le nazioni; per unire il mondo. Vogliono creare un sistema di ponti – scientifici, tecnici, economici, commerciali, urbanistici, politici, sociali, culturali, spirituali – che unisca le une alle altre, in un mondo organico, le città grandi e piccole del mondo intero. Se l'unità delle nazioni non è ancora possibile – si pensi ai grandi vuoti esistenti nelle Nazioni Unite (la Cina!) – noi pensiamo che sia possibile l'unità delle città, il loro collegamento organico attraverso l'intero pianeta. Questa idea semplice può diventare il tessuto unitivo destinato a fasciar di pace e di progresso le città, le nazioni e i popoli del mondo intero⁴.

La Pira nei suoi numerosi viaggi per il mondo, osserva come le città nella loro organizzazione strutturale siano simili tra di loro, per questo sostiene che ogni municipio è improntato su un modello capostipite che è riscontrabile in quelle città che nella storia hanno avuto un ruolo culturale per tutta la società umana: Atene, Roma, Gerusalemme e Firenze; quest'ultima si contraddistingue in quanto raggruppa in sé gli aspetti costitutivi delle precedenti. Secondo il pensiero del sindaco di Firenze il principio dell'unione e dell'amicizia delle città consiste in questo aspetto, che rende i luoghi dove l'uomo ha posto la sua dimora simili tra di loro anche se situati in zone diverse. Tale somiglianza traspare soprattutto in quei Paesi che si affacciano sul mar Mediterraneo:

dissi una volta al Principe ereditario, laggiù a Marrakech nel Marocco (era stato qui col padre): ma sa perché Firenze è così bella? Perché tutte queste nostre città vengono da una matrice unica: questa matrice unica è la città di Gerusalemme. Bisogna vederla. Io la vidi nel '53 assieme a tutte le altre piccole città della Palestina. Quella è la matrice di tut-

te le città medioevali, cristiane e arabe. Dobbiamo cercare qualche cosa: il mistero che c'è sotto le città autentiche (non sono mica molte le città autentiche in Europa, compresa la Russia). L'impressione che mi ha fatto Kiev, per esempio, nella parte in cui è ancora a ristrutturazione medioevale! Mica perché io aspiri al passato, ma perché il passato è radice per l'avvenire: come il frutto è sempre legato alla radice⁵.

Le città portano in sé la scintilla della volontà divina, essendo più prossime alla persona divengono una chiara espressione dello spirito umano. Esse sono il primo luogo dove l'uomo sin dagli albori della sua presenza ha trovato rifugio, conforto e la risoluzione dei suoi problemi. Sono le città dunque ad essere state volute ed architettate dall'umanità e non lo Stato. Tutto questo, secondo La Pira è testimoniato dal fatto che ogni contesto cittadino si compone di istituzioni simili tra loro. Il seme della pace dunque, va ritrovato nella vocazione che le città hanno, l'incontro dei popoli è segnato dall'unione delle città, perché salvaguardando la cultura che in esse è presente, si preserva il bene esistente nella persona al cui cuore Dio parla:

Provatevi a guardarli, meditando, da Piazzale Michelangelo e da S. Miniato: è vero o non che essi formano, attorno al duplice centro della Cupola di S. Maria del Fiore e della Torre di Palazzo Vecchio, un "tutto" armoniosamente unito, quasi un sistema di proporzioni geometriche ed architettoniche che esprimono come il "sistema stellare", ordine, bellezza, preghiera, riposo e pace? Tutti coloro che si fermano a contemplare, anche per un attimo, questo spettacolo di ordine e di bellezza, non possono sottrarsi a questa impressione "incantatrice": sono come "fermati" da questo autentico "mistero architettonico" – grandioso e piccolo insieme – che appare al loro sguardo e attraverso il quale, in certo senso, si specchia e traspare la città del cielo⁶.

Partendo da tale considerazione, manifesta la convinzione che le città sia dal punto di vista culturale, istituzionale e morfologico sono gemelle tra di loro, da qui l'iniziativa del gemellaggio tra le città. Scoprire e promuovere ciò che è presente nelle città significa riconoscere sia i beni immobili che quelli mobili di interesse culturale per tutta l'umanità, per questo essi

⁴ Giorgio La Pira, «Discorso alla Federazione delle città gemellate del 1967 a Parigi. Scritti e discorsi: 1965-1977», in *Il sentiero di Isaia*, a cura di Gianni Giovannoni e Giorgio Giovannoni, San Paolo, Milano 2004, p. 119. ⁵ Giorgio La Pira, «Discorso alla Facoltà di Architettura di Firenze», *La Badia*, 3 (feb. 1979), p. 46. ⁶ Rodolfo Doni, *Giorgio La Pira. Profeta di dialogo e di pace*, Paoline, Milano 2004, p. 71.

devono essere tutelati da ogni tipo di barbarie e recuperati nella loro bellezza originaria. Da qui il pieno appoggio di La Pira alle finalità dell'UNESCO.

In La Pira risulta impossibile trovare una linea di demarcazione tra la filosofia e la teologia della storia. In lui non è presente una logica sistematica propria di chi è dedito allo studio di una sola materia. La sua visione è frutto di una sintesi tra teologia e filosofia che si intreccia nell'operatività della sua persona riguardo alle problematiche da lui affrontate ed analizzate nelle varie stagioni della sua vita. L'opzione fondamentale del suo pensiero e della sua prassi si fonda sulla fede, esclude così alcune dottrine filosofiche, come Hegel e Marx, e ne accetta altre, proclamando in modo netto la sua visione escatologica che consiste nella venu-

ta del Signore Gesù e la piena realizzazione del Regno di Dio. In questo modo secondo il suo pensiero, l'antropologia, la filosofia sociale e politica è aiutata dalla metafisica cristiana. Nella sua visione della storia sottolinea di più l'aspetto teologico, per questo nei suoi discorsi, convegni e viaggi pone in evidenza sempre la "meta" verso cui l'umanità si dirige, in vista della quale diviene necessario prepararsi, ed il suo linguaggio diviene di conseguenza molto simile a quello dei mistici. Ma vi è da dire anche che oltre a questo linguaggio teologico presenta una *Weltanschauung* completa in ogni sua parte. La soluzione delle varie problematiche planetarie o della città, sono da lui praticate partendo dalla categoria biblica dell'Alleanza tra Dio e l'uomo. Nella prospettiva della storia, in La Pira, vi



Immagine 13: Santi di Tito, *Visione di san Tommaso d'Aquino*, 1593, Firenze, chiesa di San Marco



sono pochi elementi di fondo che poi vengono sviluppati come un teorema. Il primo è la risurrezione di Cristo. Questo elemento lo porta ad essere un investigatore della storia con l'intento di trovarvi in essa i segni dell'amore provvidenziale del Padre che sono irradiazione della Risurrezione:

se Cristo non è risorto, noi siamo "imbecilli"; ma se è Risorto (ed è risorto), "imbecilli" (cioè incapaci, di aprire – poiché non ne possiedono la chiave – la casa del creato cosmico e storico) sono coloro che non credono a questo fatto condizionante, della storia totale (cosmica ed umana) del mondo⁷.

Accanto a quello della risurrezione, altro elemento molto importante è quello della "Città di Dio" (Apc 21) o del "monte di Isaia" (Is 2,2), o della "terra promessa" come immagini che non costituiscono un termine, ma un nuovo inizio:

la storia d'Israele è, in proposito, un insegnamento decisivo e permanente: c'è un viaggio da compiere, un esodo da attuare nel mondo: ma non è un viaggio senza scopo, un esodo senza obiettivo: c'è una terra promessa che attira, anche se da lontano, le speranze e le fatiche dell'uomo!⁸.

Il negativo esistente nella città dell'uomo e tutte le problematiche planetarie sono simboleggiate nella loro essenza dalla Sacra Scrittura:

per capire soprannaturalmente il momento storico presente bisogna ritornare con la mente alle grandi analogie storiche che la Sacra Scrittura ci mostra: la liberazione del popolo di Dio dagli Egizi (Es 5 e 6); la liberazione del popolo di Dio dalla schiavitù di Babilonia (Ger 50,iss.); la liberazione dell'Arca di Dio dalle mani dei Filistei (1 Re 5,iss.) e così via; siamo in una situazione analoga⁹.

Il suo respiro trascendente è presente anche nella sua concezione dell'essere sindaco di Firenze. Tutte le problematiche erano da lui ricondotte nella logica della carità evangelica. I problemi del lavoro, della casa, dell'assistenza, trovano soluzione se hanno un riferimento alla carità, ovvero al fatto che tutti i problemi dell'uomo e della civiltà e della storia dell'uomo cadono sotto l'azione lievitante e illuminante della grazia di Cristo. La folta corrispondenza di La Pira sia con gli amici che con le suore di clausura rivela una forte tensione all'unità nella quale consiste l'essenza del cristianesimo. Da questo punto di vista le parole pronunciate nella messa esequiale di La Pira dal cardinale Benelli sono sempre attuali e sembrano riassumere tutta la sua storia personale: «nulla può essere capito di Giorgio La Pira, se non è collocato sul piano della fede. Tutto al contrario, diventa chiaro e semplice, se si pone in un'ottica soprannaturale»¹⁰.

Giorgio La Pira ha suscitato, in particolar modo durante il suo mandato di sindaco a Firenze, sentimenti contrastanti riguardo alla ragione e alla finalità contenute nel suo modo di far politica. La sua azione in favore della città è stata contrastata e non compresa, non solo da coloro che negli schieramenti politici del tempo facevano parte dell'opposizione, ma anche da chi apparteneva al suo stesso partito di provenienza: la Democrazia Cristiana. L'accusa che a tutt'oggi, continua a persistere nei confronti di La Pira è quella di essere un'utopista nel senso classico del termine. Durante il suo percorso politico La Pira sia come ministro che come sindaco non si è dimostrato lo scopritore di un'isola felice, né tanto meno il promotore di un sogno generatosi dalla sua mente, magari frutto del suo bagaglio culturale. Non ha additato nessuna terra promessa, né si è caricato di nessuna ideologia, tanto da non avere neppure la tessera del partito nelle cui fila veniva eletto. Non ha imposto le sue idee private intorno ai valori positivi, ma ha sempre utilizzato il dibattito democratico e del perseguimento del bene comune rispettando la libera scelta di ogni persona.

⁷ Giorgio La Pira, «L'evangelizzazione del mondo contemporaneo e il mistero pasquale», *Il Focolare*, 8 (1973), p. 6. ⁸ Giorgio La Pira, *L'anima di un apostolo: Vico Necchi*, Acqua Viva, Brescia 1954, p. 8. ⁹ Giorgio La Pira, *Lettere alle suore di clausura*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1954, pp. 46-47. ¹⁰ Giovanni Benelli, «Omelia», *La Graticola Mensile di S. Lorenzo* (dic. 1977), p. 203.

L'Associazione Italiana Sclerosi Multipla nel territorio Un multiforme sostegno ai malati e alle famiglie

Fiore Zuccarini

IPRIMI PASSI della Sezione provinciale AISM di Teramo sono stati fatti nell'estate del 1997 per iniziativa dei coniugi Rodolfo Graziani e Anna Maria Veroni; quest'ultima, incaricata dall'AISM nazionale, ha presentato l'Associazione alla cittadinanza durante la "Serata d'Arte Teramana".

Dal 13 giugno del 1998, data della costituzione ufficiale della Sezione teramana, ad oggi sono stati fatti notevoli passi in avanti soprattutto per quanto riguarda i servizi socio-assistenziali.

Da pochissimi utenti iniziali si è passati agli oltre 80 attuali, ¼ dei quali viene assistito stabilmente con prestazioni giornaliere o settimanali.

Ogni anno a titolo completamente gratuito, vengono effettuati più di 4000 trasporti, circa 1000

prestazioni di assistenza domiciliare e di supporto all'autonomia della persona e circa 100 giornate di vacanze assistite.

PROGETTO DELL'ANNO 2016:

SMART. SCLEROSI MULTIPLA: UN APPROCCIO
FONDATO SULLA RETE TERRITORIALE

Il progetto ha realizzato un insieme di azioni in favore delle persone con sclerosi multipla e dei loro familiari del territorio provinciale, sviluppatesi in due linee direttrici:



Figura 1: Bernardo Strozzi, *Martirio di sant'Orsola*, collezione privata

PROSPETTIVA
 • PERSONA •
 103 (2018/1), 93-94

Assistenza sociale

- servizi di trasporto
- cicli di sedute di supporto psicologico
- rafforzamento delle relazioni con il centro clinico di riferimento

Attività volte all'*empowerment* dei beneficiari dei servizi (*target groups*)

- ciclo di incontri di formazione e informazione
- promozione della partecipazione dei giovani con SM a laboratori e *workshop*
- ciclo di lezioni di un corso di attività fisica adattata
- attività ricreative e di socializzazione
- promozione e sviluppo degli "sportelli AISM"
- telefono amico, volto a supportare le esigenze informative di persone con SM e loro familiari
- supporto alle attività del "gruppo giovani" della sezione provinciale AISM
- riattivazione del servizio di infopoint presso il reparto di neurologia dell'ospedale civile di Teramo.

PROGETTO DELL'ANNO 2015:

SCLEROSI MULTIPLA:

DALL'ASSISTENZA ALL'*EMPOWERMENT*

Il Progetto ha raggiunto l'obiettivo di costruire un pacchetto di azioni in favore delle persone con Sclerosi Multipla (SM) e dei loro familiari del territorio provinciale e si è sviluppato in due linee direttrici:

Assistenza sociale

- servizi di trasporto, con particolare (ma non esclusivo) riguardo a quelli presso i centri clinici e i servizi riabilitativi
- cicli di sedute di supporto psicologico fornite da psicologa fidelizzata

Attività volte all'*empowerment* dei beneficiari dei servizi (*target groups*)

- ciclo di incontri di formazione e informazione in favore delle persone con SM, tra cui anche seminari e convegni tematici, miranti ad accrescerne conoscenze e consapevolezza;
- attività volte a migliorare lo stato di benessere delle persone con SM: nello specifico si prevede l'organizzazione di un ciclo di lezioni di un corso di Attività Fisica Adattata, svolto con l'ausilio di personale laureato e specializzato in attività motorie e riabilitative, con specifico patentino;
- attività ricreative e di socializzazione, tra cui l'organizzazione di cicli di riunioni di auto-aiuto, con focus su persone con SM (e, tra questi, giovani e donne) e su famiglie e familiari;
- supporto all'operatività degli "Sportelli AISM", destinati all'informazione e assistenza di persone con SM e loro familiari sui vari aspetti della malattia: sanitario, sociale, psicologico, legale/burocratico e fiscale;
- telefono amico, volto a supportare le esigenze informative di persone con SM e loro familiari;

- supporto alle attività del "Gruppo Giovani" della Sezione Provinciale AISM al quale partecipano per circa il 70% giovani con SM;



PROSPETTIVA • ΛΟΓΟΣ •



• La vertigine del perdono

• Balthasar e la metafisica del Dono-Amore



G. TONIOLO
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

Meditazioni metafisiche, etiche e teologiche L'inquietudine della morte e l'amore alla vita

Settimio Luciano

REDAZIONE

Settimio Luciano (coordinatore)
Roberto Di Paolo
Giovanni Giorgio
Claudia Mancini
Michela Miscischia
Marcello Paradiso
Angela Rossi

L'inserto "Prospettiva Λόγος"
è stato realizzato
con il contributo dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose "G. Toniolo"
e grazie alla Convenzione con la
Arcidiocesi di Pescara-Penne

IL PERCORSO di questo numero di Prospettiva Λόγος è dedicato al tema del dono. La riflessione è un combinato di meditazione metafisica, etica e teologica in un mutuo richiamarsi e quasi sorreggersi a vicenda. Il dono è alla base del dinamismo della vita che parte dal ricevere, da una passività che diventa energia, possibilità di offerta attraverso un "qualcosa" che diventa il segno dell'altro. Il "presente", il dono dato e ricevuto, soggiace a varie interpretazioni con le quali occorre confrontarsi: economia, diplomazia, scambio, strumentalizzazione, offerta di sé fino all'inverosimile.

La vita è fatta di dono, di e non solo di "do ut des" (in un livello di più o meno grande di usarsi), è fatta di dare senza attesa di restituzione in un moto di speranza che va nelle profondità dell'universo intero sperimentando un'apertura che sa di infinitezza. È ciò che s'avverte quando si contempla un cielo stellato con pianeti e costellazioni su cui lo sguardo umano costruisce intersezioni e linee immaginate. Come ci si perde in quel buio luminoso e come ci si ritrova in un calore suscitato da quella medesima visione in cui quasi ci si annega rileggendo la propria esistenza in quel naufragio stellare che sa di spazi freddi e abbraccio infinito. Quando ci trova dinanzi al volto amato per cui si è scelto il sacrificio, che è canto che mai si smetterebbe di seguire e tormento d'estasi, è questa lontananza e vicinanza che s'avverte nel cuore. Il perdere la vita per l'altro (donare/donarsi) è apertura sull'Infinito, è respiro che si perde nel cosmo e si ritrova in sé riflettendo sugli spazi siderali. Ma in quel respiro cosmico, colmo di pienezza e vuoto, colmo di presenza e di accoglienza, si ritrova la presenza dell'altro immerso nella miseria sostenuta dal Fondamento da cui tutto proviene. E la miseria si apre a ricevere e a riconoscere il felice, intimo sostegno dell'essere donato. È lì che la miseria può diventare richiesta di fare rivivere il dinamismo del dono.

La vita è a volte miseria, squallore, gettatezza, ferire ed essere feriti. Il male si riversa insopportabile squarciando, denigrando e facendo tutta la solitudine oscura che grida in ogni angolo dove la guerra, la violenza e l'incomprensione diventano note lugubri e tenebrose. Quale luce può essere capace di rischiarare un'esistenza ferita e diventata cattiveria? La vendetta che risponde al male con altrettanto male e non magari il perdono? Il perdono è riaprirsi al dono, è credere che la vita possa diventare nuovamente apertura, nuovamente speranza, nuovamente amore nonostante le ferite che sanguinano nell'interiorità e chiedono sutura, cura... unità intensa con l'altro e con Dio. Tutto ciò al di là delle logiche semplicemente giuridiche e riconoscendo il debito d'essere che l'esser stati donati a se stessi per diventare, a nostra volta, offerta per gli altri. Su questa scia perdonare è riunire, reintegrare se stessi e le relazioni con gli altri, è credere nella storia e nella libertà aperta a mutamento e rinnovamento, di cui essa è intrisa.

In tutto ciò si apre l'Abisso divino, l'Origine che risplende nella identità profonda di ognuno al di là di ferite e contaminazioni: lordure fatte di male in tutte le modalità che si possono esperire. Il Fondamento è un sostegno che è Voragine in cui si respira l'ebbrezza del volo della vertigine di fidarsi nel vuoto, di lasciarsi avvolgere dalle onde infinite da cui si proviene e che sollecitano a perdersi in quell'Abisso sapendo di trovare la fiducia divina e la fiducia in se stessi nel "sostegno" della vertigine. Anche qui,

seguendo il pensiero del Balthasar, ci si riconosce nell'essere compreso non in termini di autopossesso ma soprattutto di donazione: ricevuta e da esprimere nella vita.



Figura 1: Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Flagellazione*, 1607, Napoli, già chiesa di san Domenico ora Museo di Capodimonte



La persona può onorare il debito della vita donandola e perdonando

La vertigine del perdono

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 98-102

Giovanni Giorgio

DOPO LA *SCHO'AH*, la riflessione su un perdono possibile e sulla sua relazione con una giustizia possibile ha impegnato non poche menti, quasi Auschwitz fosse uno spartiacque fra un prima e un dopo¹. Alcuni fatti successivi hanno ulteriormente posto nuovamente la questione, fino a dubitare se si trattasse di «teatralità o segno dello Spirito», come sottolineano Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola². Questo mette in evidenza come la questione del perdono e della giustizia ad essa connessa abbiano delle valenze che travalicano il semplice rapporto interpersonale, per diventare questione sociale, politica, giuridica, religiosa, storica. E tuttavia in questo breve studio non affronterò la tematica del perdono da questo punto di vista, che risulterebbe troppo vasto e intricato di aporie, come ci mostra Jacques Derrida³. Più modestamente vorrei affrontare il tema del perdono mettendo tra parentesi le domande che non concernino il punto di vista della relazione umana interpersonale, quale caso esemplare ed elementare, sul quale poi costruire, qualora si voglia, ulteriori stratificazioni più complesse. L'approccio sarà filosofico, ma terrà conto degli apporti delle scienze umane.

SENTIRSI OFFESI

«Secondo gli psicologi il perdono può innanzitutto essere definito come una risposta a un'offesa subita»⁴. Nonostante la varietà delle forme con le quali si possono offendere gli altri, tre elementi sono stati riscontrati comuni a tutti i tipi di offese: «Innanzitutto l'essere percepite come ingiuste e immorali, in quanto atti che violano le norme socialmente condivise e/o i principi soggettivamente ritenuti validi»⁵. Ciò che l'offeso percepisce è l'attrito tra il

proprio orizzonte di aspettative e ciò che di fatto è successo, giungendo alla conclusione che chi ha agito *avrebbe dovuto* agire diversamente nella circostanza. «Un secondo elemento caratteristico delle offese è l'essere giudicate azioni perlopiù intenzionali, volontarie, soggette al controllo e al libero arbitrio dell'individuo»⁶. Difficilmente avvertiamo come offensivi comportamenti che riteniamo essere completamente involontari, accidentali, indipendenti dal libero arbitrio della persona o comunque al di fuori o al di là della portata del suo controllo. In questo caso ciò che l'offeso percepisce è l'attrito tra il proprio orizzonte di aspettative e ciò che è effettivamente successo, giungendo alla conclusione che chi ha agito *avrebbe potuto* agire diversamente nella circostanza. «Un terzo e ultimo tratto caratteristico delle offese consiste nel provocare in chi le subisce una sofferenza persistente che ne altera il benessere psicofisico»⁷, provocando, ad esempio, ansia, depressione, perdita di autostima, senso di impotenza, rabbia e così via. Ciò deriva dal fatto che l'offesa fa autopercepire l'offeso non degno di stima, non accettato, non capito, non amato per quel che è, diminuito nel suo essere, svalutato.

Nell'identificazione di cosa è o non è offensivo, al di là dei comuni e condivisi canoni sociali ed etici, interviene pertanto anche una forte componente soggettiva, nel senso, almeno, che non è tanto (o solo) l'atto in sé che produce un senso di offesa, quanto l'interpretazione e il vissuto personale che ne consegue. Ciò spiega come mai sia possibile che uno stesso episodio venga avvertito come offensivo da una persona ma non da un'altra. D'altra parte le persone tendono a interpretare e rispondere alle offese in modo funzionale alla difesa del proprio sé.

¹ Un titolo per tutti: Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1993; orig. dal tedesco. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Ein jüdische Stimme*, 1987. ² Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, «Quale perdono. Quale risorsa per la società e la famiglia», in *Perdono... per dono*, Effatà, Cantalupa (To) 2005, cap. IV, p. 23. Nelle pagine successive di questo volume sono presi in considerazioni gli episodi successivi cui ho fatto riferimento. ³ Jacques Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Cortina, Milano 2004. ⁴ Camillo Regalia e Giorgia Paleari, *Perdonare*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 22. ⁵ *Ibidem*. ⁶ *Ivi*, p. 23. ⁷ *Ibidem*.

SENTIRSI COLPEVOLI

È arcinota la distinzione dei quattro concetti di colpa proposta da Karl Jaspers: colpa criminale, colpa politica, colpa morale e colpa metafisica⁸. Qui mi limito alla colpa morale, nell'ambito della relazione interpersonale, che ho scelto come ambito di indagine, ovvero a quella colpa che viene imputata alla persona agente, in quanto responsabile dell'azione compiuta. Proprio questo legame tra l'agente e l'azione è ciò che ha indagato Jean Nabert nel primo capitolo del suo *Elementi di etica*, constatando che

uno dei fenomeni più misteriosi della vita morale è la sorpresa della coscienza, dopo l'azione, non solo di non essere per sé ciò che era prima dell'azione, ma di non potere più dissociare l'idea della propria causalità dal ricordo dell'atto singolare che essa ha compiuto⁹.

Si opera un *transfert* dalla qualità dell'azione singolare alla persona: il predicato negativo di valore attribuito all'azione si trasmette alla persona.

Il sentimento di colpa è legato all'inizio a delle azioni ben definite che implicano la trasgressione d'una regola, d'un dovere e che comportano delle conseguenze percepibili [...]. Ma, si verifica un singolare contrasto fra il carattere finito dell'obbligazione o dell'azione e la specie di condanna globale del nostro essere che si accompagna al sentimento della colpa o si confonde con lui. Per quanto episodica sia stata la nostra azione, per quanto tenue sia stato il suo legame con le scelte permanenti e durevoli dell'io, essa provoca [o può provocare], attraverso la sofferenza che genera una rimessa in discussione totale del nostro valore¹⁰.

Anche in questo caso non è tanto (o solo) l'azione in sé che provoca il sentimento di colpa, quanto il significato che essa assume per la persona, nell'interpretazione che ne dà. Essa può assumere un valore simbolico tale da avere una risonanza illimitata sulla coscienza morale della persona. In tal caso non si tratta più di un biasimo o di un rimorso per l'azione singola, che trova un suo perimetro nella episodicità dell'accaduto. Piuttosto essa, per il significato che assume rispetto alla nostra libertà e alla gerarchia di valori che la orienta, rappresenta «una

diminuzione del nostro essere [...] una perdita della nostra integrità morale»¹¹. La persona, in tal senso, si avverte «legata ad un passato che in un certo senso non passa»¹². Esso resta presente come guardiano di una coscienza infelice che aliena la persona da se stessa, dalla sua autenticità, estraniandola dall'altro. La memoria non dimentica il male commesso, non le è concesso dimenticare o lasciar cadere il passato nell'oblio. Poiché, anche se l'offensore avesse una coscienza morale così crassa da riuscire a digerire il male compiuto, l'offeso resta lì a ricordarglielo con la sua semplice presenza, come carne viva o come spettro dell'anima.

UN PASSATO CHE NON PASSA

Potremmo dire dunque con Derrida che «senza questo privilegio ostinato del passato [...] non vi è problematica originale del perdono»¹³. Un passato che resiste all'usura del tempo, impedendo l'amnesia grazie ad una memoria comune al responsabile e alla vittima: l'oblio è messo fuori gioco. Un passato tanto più resistente quanto più appare segnato, per la sua consistenza significativa, da

nozioni affini e tuttavia differenti che sono *l'irreparabile, l'incancellabile, l'irrimediabile, l'irreversibile, l'indimenticabile, l'irrevocabile, l'inespiabile*. [...] tutte queste nozioni hanno in comune una negatività, un "non", il "non" di un impossibile che significa alternativamente o contemporaneamente "impossibile perché non si può", "impossibile perché non si deve". [...] Il passato è passato, l'evento ha avuto luogo, la colpa ha avuto luogo, e questo passato, la memoria di questo passato resta irriducibile, intrattabile¹⁴.

Ecco perché la *giustificazione* non regge, allorché questa, pur riconoscendo la responsabilità della persona per l'accaduto, nega che il fatto in sé sia effettivamente scorretto, immorale, ingiusto, grave. Ed ecco perché le *scuse* non reggono nemmeno, allorché queste, pur ammettendo la scorrettezza della condotta in questione, mitigano la responsabilità dell'agente per circostanze attenuanti o indipendenti dalla sua volontà. Scegliere allora la *vendetta*? Servirebbe solo per moltiplicare il male in una spirale senza fine, e senza che possa dare pace. Scegliere la fu-

⁸ Karl Jaspers, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1996; orig. 1965, pp. 21-22.
⁹ Jean Nabert, *Elementi per un'etica*, La Garangola, Padova 1975; orig. 1943, p. 9. ¹⁰ *Ivi*, pp. 10-11. ¹¹ *Ivi*, p. 11. ¹² Derrida, *Perdonare* cit., p. 22. ¹³ *Ivi*, p. 52. ¹⁴ *Ivi*, p. 51.



ga? Significherebbe solo rimandare la resa dei conti, eludere la questione, illudersi con se stessi di poter stare meglio: ricerche psicologiche sul campo ci dicono che alla lunga può essere addirittura controproducente¹⁵. Resta allora la strada, pressoché obbligata, del «perdono difficile: né facile, né impossibile»¹⁶.

VERTIGINE DELLA SPROPORZIONE

«È nel sistema giudiziario che si evidenzia con maggiore chiarezza cosa s'intenda con *logica dell'equivalenza*»¹⁷. Specialmente il diritto penale sembra costituire, in tutte le culture, la pietra di paragone di ciò che di migliore può produrre la giustizia degli uomini, mirando ad una sentenza in cui la pena è rigorosamente proporzionata al reato commesso. La logica dell'abbondanza non obbedisce a questa equivalenza, ma si modula secondo un movimento di sproporzione. Dall'un lato sta la *profondità* della colpa che, come visto, implicando l'agente nell'atto, secondo l'espressione di Nabert, rende illimitata la risonanza sulla coscienza dell'azione compiuta, svelando, d'altra parte, il non essere stati all'altezza di se stessi e della propria integrità. Ci si trova, appunto, decaduti, ad occupare il basso, la bassezza. Dall'altro lato sta l'*altezza* del perdono: «non-condizionato, senza eccezioni, senza restrizioni»¹⁸, che si curva sul colpevole per rialzarlo, per riportarlo all'altezza da cui è decaduto. Il perdono non attende che l'altro confessi, che cominci a riscattarsi, che si penta, che si ravveda, che offra una qualche forma di risarcimento o che sconti la pena che gli tocca: si tratta di ciò che Martha Nussbaum chiama *perdono transazionale*, la cui genealogia viene ricondotta oltre la pratica cristiana della confessione¹⁹, fino alla teshuvah ebraica²⁰. In questo caso sarebbe un perdono condizionato e per questo contaminato da un calcolo che lo corrompe, se non addirittura contaminato dalla volontà della

vittima di umiliare l'offensore, quasi come una sottile rivalse dal sapore vendicativo. Il perdono, inoltre, non conosce deroghe, privilegi, favori, pregiudizi o quant'altro possa significare la singolarità di un'eccezione al suo esercizio. Il perdono, infine, non conosce limiti. Per queste caratteristiche, tra le altre, il perdono è l'eccessivo, è l'abbondanza che sovrabbonda. E resta *sproporzionato* proprio perché si misura con la misura senza misura di ciò che è di per sé *imperdonabile*. In questo Derrida ha ragione: il perdono si rivolge all'imperdonabile oppure non è²¹, perché solo il perdono è capace di reggere la vertigine che lo separa dalla bassezza della colpa.

A questo punto cadono due assiomi che, generalmente, accompagnano, l'idea di perdono: il primo è quello del legame tra perdono domandato e perdono accordato: il secondo dipenderebbe dal primo. Questo legame è fallace, poiché il perdono, pur necessitando di maturazione, come visto, non pone condizioni. Si dà nella piena libertà e gratuità, altrimenti è viziato. Il secondo è quello che ci sarebbe perdono solo quando il male commesso non superi una specie di *soglia di umanità*, e si faccia mostruoso, aberrante, intollerabile. Il perdono in tal caso verrebbe confinato nella misura misurata dell'umano possibile. Ma non è così: il perdono vige ed esprime tutta la sua forza lì dove l'umano è negato. Quest'affermazione è difficile da mandare giù, ventilando addirittura, come qualcuno ha fatto, una complicità della vittima con il carnefice. Nella relazione interpersonale, di cui qui mi occupo, resta meno dura – che in campo politico-giuridico, per esempio, o storico –, anche se ugualmente forte.

PERDONO E TEMPO

A questo punto possiamo chiederci: «si perdona qualcuno o si perdona qualcosa a qualcuno, a qual-

¹⁵ Regalia e Paleari, *Perdonare* cit., pp. 28-30. ¹⁶ Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cur. e trad. in it. da Daniella Iannotta, Saggi, Raffaello Cortina, Milano 2003, 741 pp.; orig. Seuil, Paris 2000, p. 649. In tal senso restano scartate anche «forme illusorie di perdono», come sostengono G. P. Di Nicola e A. Danese in «Quale perdono». ¹⁷ Antonio Mastantuono, *La profezia straniera. Il perdono in alcune figure della filosofia contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, p. 33. ¹⁸ Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio* cit., p. 663. ¹⁹ La Nussbaum fa riferimento esplicito a Michel Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia, corso di Lovanio 1981*, Einaudi, Torino 2013. ²⁰ Al *perdono transazionale*, in cui si pretendono alcune condizioni da parte del richiedente il perdono, la Nussbaum affianca il *perdono incondizionato* e l'*amore incondizionato*, come forme altrettanto presenti nelle tradizioni ebraica e cristiana. «Nelle parole e nell'esempio di Gesù questo modello [del perdono incondizionato] è in primo piano rispetto al modello transazionale» Martha Nussbaum, «La generosità come giustizia», in *Rabbia e perdono*, trad. it. di Roberto Falcioni, Il Mulino, Bologna 2017, cap. II, p. 120. ²¹ «Il perdono prende *sense* (se almeno deve mantenere un *sense*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'impossibile e a perdonare l'imperdonabile. [...] il perdono, se ce n'è, deve e può perdonare solo l'imperdonabile, l'inespiabile - e quindi fare l'impossibile. Perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare» Derrida, *Perdonare* cit., pp. 46-47. In questo aspetto mi pare che si senta l'eco di V. Jankélévich, «L'imperdonabile».

cuno che in un certo modo non si confonde mai totalmente con la colpa e con il momento della colpa passata, e neppure con il passato in generale»²²? Il passato non passa, come visto. Il tempo non può cancellare il fatto di aver fatto. E tuttavia il perdono è capace di sciogliere il legame tra l'agente e il fatto da lui compiuto, non nel senso di indebolire la responsabilità di questi, che resta, quanto piuttosto nel senso di non confinare l'agente a quel solo agito. La persona dell'agente, pur restando definita dal male commesso, grazie al *presente* del perdono, viene sciolta dal nodo che la lega indissolubilmente a ciò che ha fatto e a ciò che è stata, al *passato*, per aprire un *futuro* che non sia la mera ripetizione del già stato, ma la ripresa di sé in libertà, il recupero della propria dignità calpestate, l'essere riportata all'altezza da cui è decaduta. Afferma la Arendt:

senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo²³.

Ma il tempo interviene anche nella maturazione verso la concessione del perdono. Perdonare non è qualcosa di magico, ma un processo che richiede tem-

po e fatica. Questo processo può avere inizio soltanto quando, superata una *prima fase* di smarrimento e sofferenza personale, ingiusta e profonda, la persona, attraversata una *seconda fase* di rancore, risentimento, se non odio, giunge ad una *terza fase*, in cui recupera un certo controllo sui propri vissuti e sulla propria sofferenza: non li nega, ma neppure se ne lascia dominare²⁴. Si riprende dal colpo subito e si fa quindi capace di andare oltre l'accaduto, perché guarda all'offensore come capace di essere di più del male commesso. Sostanzialmente il perdono presente, andando oltre l'accaduto passato, guarda al futuro nella convinzione maturata che l'altro, l'offensore, non è circoscritto al male compiuto. Il perdono, nel gesto di misericordia incondizionata che è, esprime una fiducia nell'altro che apre alla speranza, che può affermare: «tu vali molto di più delle tue azioni»²⁵, tu *puoi* essere all'altezza di te stesso e di quello che vali.

PERDONO E RICONCILIAZIONE

Queste considerazioni, tuttavia, non ci devono spingere a confondere perdono con riconciliazione. Il perdono, lo abbiamo visto, resta incondizionato e, se accettato, *può* riportare la persona dell'offensore all'altezza di se stesso e della sua dignità. Ma potrebbe anche accadere che tutto il gioco del senso di colpa più sopra preso in rapido esame potrebbe non



Immagine 14: Gianlorenzo Bernini, *Ermafrodito dormiente*, 1620, Parigi, Museo del Louvre

²² *Ivi*, p. 30. ²³ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994; orig. 1958, p. 175. ²⁴ Mastantuono, *La profezia straniera* cit., p. 23. ²⁵ Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio* cit., p. 702.

verificarsi, nel senso che la coscienza di una persona non sufficientemente educata moralmente potrebbe non ritenere male ciò che ha commesso, pur se quanto accaduto ha ferito gravemente la dignità della vittima. Queste considerazioni mi spingono a non sovrapporre perdono e riconciliazione: sebbene, infatti, il perdono possa aprire la strada a una successiva riconciliazione e, ritengo, ultimamente sia rivolto a questo obiettivo, «gli psicologi sono convinti che esistano delle differenze sostanziali tra i due processi»²⁶. Il perdono interpersonale, di cui qui mi sto occupando, è un processo sostanzialmente unilaterale che ha per protagonista un'unica persona, quella della vittima, l'unica titolata ad avere il diritto di perdonare. Al contrario «la riconciliazione è un processo bilaterale, o diadico, avente per protagonisti sia la vittima sia l'autore dell'offesa»²⁷. L'atto del riconciliarsi sembra perciò costituire una realtà più complessa e articolata del perdonare. Per riappacificarsi è infatti necessario che, da un lato, chi ha sbagliato riconosca i propri errori, esprima un certo grado di contrizione e dimostri un cambiamento nei propri atteggiamenti e comportamenti. Quel che si esige, in una parola, è un sincero *pentimento*²⁸. Ciò significa che

a differenza del perdono, la riconciliazione è dunque condizionale, può cioè essere raggiunta solo se l'offensore riesce a soddisfare determinate condizioni volte a rassicurare la vittima e riguadagnarne la fiducia²⁹.

Il perdono, perciò, resta un prerequisito della riconciliazione, necessario, ma non ad essa sufficiente. Riconciliarsi esige un lavoro più articolato e ricco, sia da parte dell'offensore che da parte dell'offeso. E tuttavia resta l'ideale regolativo che guida ultimamente il gesto del perdono. Un perdono senza riconciliazione possibile – perché per esempio – l'offesa potrebbe essere ripetuta, resta qualcosa di incompiuto proprio perché unilaterale. La riconciliazione coinvolge anche l'offensore e, a determinate condizioni, può ristabilire la relazione infranta, se l'offensore avverte come vera per sé l'idea di valere molto di più dell'azione malvagia compiuta, e di *poter* essere all'altezza

di quello che vale.

PERDONO E DEBITO D'ESSERE

Perché perdonare? Le ragioni fin qui presentate, pur se legittime, rappresentano delle ragioni penultime. Nell'analisi etimologica della parola *perdono*, a cui rimandiamo, Paul Gilbert³⁰ ci guida verso quel debito originario che ciascuno di noi è, quell'«essere-in-debito di se-stesso»³¹, che deriva dal fatto che ciascuno di noi ha ricevuto gratuitamente la vita, che può trasmettere, ma che non può restituire a quelli che gliel'hanno donata. Restituire la vita a quelli che me l'hanno donata, equivarrebbe, letteralmente, a morire. Ma la mia morte, se è in grado di ripagare il mio debito d'essere, disconosce la vita che mi è stata donata. Siamo in una distretta. La separazione dall'origine, che mi genera e mi fa essere, costituendo uno spazio in cui io possa esistere, mi costituisce in debito di essere.

Sono in debito di essere, e non posso restituire la vita se non vivendo e donando la vita dopo di me, senza mai ritornare indietro. Il dono che sono a me stesso non potrà essere restituito che sotto la forma di un dono perfetto, di un 'perdono' senza ritorno alla sua origine³².

Il perdono, in tal senso, non può che consistere nel moltiplicare il primo dono ricevuto. La persona è sempre stata preceduta da quelli da cui ha ricevuto l'essere, è sempre in debito di essere, «una passività originaria»³³. Essa non può restituire la vita ricevuta, ma può, come detto, donarla ad altri, può pagare il debito che è onorando l'alterità, donando la vita a nuove persone, non solo, evidentemente, nel senso fisico, ma, come visto, nel senso di offrire un perdono che riapre la vita dell'offensore poiché spalanca le porte di un futuro possibile che non sia la mera ripetizione del passato: nel perdono così mi riconosco donato a me stesso donando all'altro di essere. «Così né il dono, né il perdono potranno mai estinguersi. Ma il debito di essere sarà stato cancellato»³⁴.

²⁶ Regalia e Paleari, *Perdonare* cit., p. 37. ²⁷ *Ivi*, p. 39. ²⁸ Max Scheler, *Il pentimento*, trad. it. di Nicola Zippel, Castelvecchi, Roma 2014. Le pagine di questo volumetto sono tratte da *L'eterno nell'uomo*. ²⁹ Regalia e Paleari, *Perdonare* cit., p. 39. ³⁰ Paul Gilbert, «Percorso di metafisica», in *Sapere e sperare*, Vita e Pensiero, Milano 2003, cap. XIV, pp. 343-345. ³¹ Claude Bruaier, *L'être et l'esprit*, fr., Presses Universitaires de France, Paris 1983, p. 60. ³² Gilbert, cit., p. 343. ³³ *Ivi*, p. 345. ³⁴ *Ivi*, p. 344.



Dove conduce la “via maestra” della bellezza Hans Urs Von Balthasar e la metafisica del Dono-Amore

Marcello Paradiso

LA RICERCA METAFISICA di Balthasar è condotta in vista del mistero della Rivelazione. Il teologo di Basilea, partendo dalla sua singolare prospettiva estetico-teologica e dal ruolo principe svolto dal trascendentale del bello, intende entrare nel mistero dell'essere creato e della sua differenza fino allo sviluppo della circolarità dei trascendentali. Nella metafisica dell'essere i tre trascendentali (il buono, il bello e il vero) sono in rapporto innanzitutto con la realtà dell'essere ed entrano in rapporto circolarmente tra loro. L'essere e i suoi trascendentali vengono direttamente proiettati da Balthasar sul terreno teologico per cercare di “indagare” il mistero della vita trinitaria, dove il *mostrarsi-darsi-dirsi* delle tre Persone “traduce” e fonda la stessa reciproca complementarietà (convertibilità) dei trascendentali dell'essere creato: ma lo scopo di questo breve saggio è quello di cogliere, pur sinteticamente, la profondità dello scavo metafisico del nostro autore.

IL DONO DELL'ESSERE

L'essere ci è sempre presente ma è avvolto anche come da un velo che lo nasconde paradossalmente: da questo paradosso derivano lo stupore, la confidenza, il pudore e l'immersione. Dal suo fondo misterioso irradia la bellezza che è

la manifestazione immediata di questo eccedente irriducibile che si scopre in tutto ciò che è rivelato, di questo eterno sovrappiù che abita l'essere di ogni esistente[...]La bellezza è la pura irradiazione del vero e del bene per il semplice amore di se stesso; essa è la comunicazione che riposa in se stessa e che si spande con calma [...]. Perciò la bellezza

è caratterizzata da tale assenza di invidia nel dono di sé: essa inonda del suo raggio tutti quelli che la contemmano [...]: essa non è affatto intaccata né divisa dalla partecipazione che se ne prende¹.

Al di là dei ben noti toni plotiniani che riecheggiano nella citazione, l'analisi del trascendentale del bello (strettamente congiunto a quello della verità) che irradia dal fondo dell'essere, rivela il cuore stesso dell'essere che è l'amore.

L'amore ama l'essere, a priori, perché sa che nessuna scienza mai potrà attingere la ragione e il fondamento dell'essere-in genere-dell'essere. L'amore lo riceve come un dono liberamente dato e risponde con una gratitudine liberamente offerta².

L'amore dell'essere, la sua amorosa custodia, lo svelamento nella bellezza intramondana della gloria metafisica che è la bellezza dell'essere.

Ogni essere ha il dono di potersi “aprire” ad altri, il che presuppone una “intimità” che può venir partecipata, il che dice un misterioso “dividere” “con” l'altro, nel senso che chi si partecipa, al tempo stesso si dà – e per potersi dare – anche si conserva e si afferma³.

L'analisi fenomenologica dell'apertura reciproca tra soggetti autocoscienti e quindi del dialogo interumano esprime molto chiaramente ciò che accade in due soggetti che si incontrano⁴; dentro questo rapporto la parola è lo strumento per la reciproca apertura e illuminazione, una parola che porta ovviamente alla comprensione dell'intimità dell'altro e della propria all'altro.

¹ Hans Urs Von Balthasar, «Nello spazio della metafisica: l'Epoca moderna. Una estetica teologica», in *Gloria*, Jaca Book, Milano 1978, vol. V, pp. 220-221-579; orig. dal tedesco. *Im Raum der Metaphysik: neuzeit*, in «Herrlichkeit», Johannes Verlag, Einsiedeln 1965. Sembra evidente qui la mediazione tra Tommaso ed Heidegger, di cui Balthasar ha presente i primi capitoli di *Sein und Zeit*.

² *Ivi*, p. 579. ³ Hans Urs Von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994; orig. dal tedesco. *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, p. 120. ⁴ Su questi temi cf: Gianluca Falconi, «Identità e dialogo in Hans Urs von Balthasar. La costituzione della soggettività», *Nuova Umanità*, 2 (2005), pp. 158-307, in particolare *La costituzione della soggettività*, pp. 278-283.



La verità consiste nell'essere che si apre e si rivela ad un tu, illuminando se stesso; questo movimento d'apertura è proprietà inevitabile dell'essere. «È un'azione, un gesto espressivo, una illuminazione, un dono di partecipazione a se stesso»⁵. L'essere nel rivelare se stesso manifesta la sua profondità che si esteriorizza e oggettivizza nel momento in cui diventa interiormente luminoso.

La sola maniera di prendere conoscenza della bontà è di considerare di nuovo il rapporto mobile tra il fondo dell'essere e la sua apparizione, dice Balthasar. L'essere, apparendo, comunica la sua profondità che viene illuminata. Nella comunicazione della sua profondità stanno il valore e la bontà, sia per sé che per gli altri. Esso acquista un valore per se stesso poiché si è donato a se stesso nell'atto della comunicazione; e acquista in effetti nel corso di questo atto la visione della sua profondità che diventa una profondità precisamente perché essa è comunicabile e comunicata. Esso perviene a contemplarsi non come un io estraneo che vede fuori di sé, ma come il suo vero (autentico) io che gli è comunicato nel movimento stesso

della comunicazione. È in questo sdoppiamento, nel seno di uno stesso essere fra quello che comunica e quello che è comunicato, che si trova fondata la possibilità per l'essere di diventare prezioso per se stesso. Egli riceve se stesso, per così dire, come un dono di grande valore che desta questo giudizio: è buono esistere, è buono vivere. Ma essendo anche l'autore della comunicazione egli ha coscienza di partecipare a questa bontà dell'essere che consiste nella comunicazione di se stesso. In un solo medesimo movimento l'essere rinuncia all'egoismo di "essere solo per sé" e si apre comunicandosi ed è grazie a questa rinuncia naturale che egli acquista la sua vera e piena misura di bontà ed il suo insostituibile valore individuale. La sua preziosità, poi, sta nel fatto che non è geloso di se stesso ma che si comunica e si dona senza una ragione estrinseca a se stesso. La bontà dell'essere sta allora nella sua comunicazione. Il bene non basta mai a se stesso ma tende sempre a comunicarsi per realizzarsi sempre più; il bene è l'essere allo stato di perfetta comunicazione⁶.



Immagine 15: Giovan Battista di Jacopo di Gasparre, detto "il Rosso Fiorentino", *Deposizione*, 1621, Volterra, Pinacoteca Civica

⁵ Hans Urs Von Balthasar, «Verità del mondo», in *Teologica*, Jaca Book, Milano 1989, vol. 1, pp. 215-218-219; orig. dal tedesco. *Wahrheit der Welt*, in «Theologik», Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, p. 215. ⁶ *Ivi*, pp. 218-219.

ESSERE E BONTÀ

Quanto sia naturalmente consequenziale e necessitante il passaggio dal trascendentale del vero a quello del bene⁷, viene messo in evidenza molto efficacemente sostenendo che una semplice apparizione del fondo dell'essere, la sua illuminazione

la semplice corrispondenza puramente formale tra il fondo e l'immagine, non rappresenta ancora in sé alcun valore [...]. La luce della verità potrebbe dunque apparire come una luce fredda, che non rende felice nessuno, se inoltre non le si aggiungesse il calore del bene. Perfino la dischiusura dell'essere per se stesso e per gli altri potrebbe per sé venir registrata come una pura realtà di fatto, senza che l'esistente si senta arricchito da se stesso o attirato dalla conoscenza di un altro⁸.

Il trascendentale del bene è quello dunque che fa sì che la comunicazione dell'essere sia sempre un "valore", e non soltanto perché il soggetto conoscente ne avverte il bisogno e trova in essa a questo soddisfacimento, ma perché l'essere è "buono in sé", e non solo in relazione ad una tendenza del conoscente; se così fosse si cadrebbe in un soggettivismo e relativismo universale che priverebbe l'essere stesso del trascendentale della bontà. Per questo Balthasar dice: «Per sfuggire a queste conseguenze rovinose bisogna stabilire e verificare che il bene è fondato primariamente non nell'essere desiderante, ma nell'essere desiderato (*bonum est principaliter in re*)⁹». Ma, si avverte, non tanto l'essere in sé quanto piuttosto l'essere nell'atto della sua comunicazione, mediante il quale «diventa essere, essenza e soggetto, e viene inteso come il movimento originario ed elementare del bene»¹⁰. Questa precisazione ci sembra importante perché la radice ultima del bene è ritrovata nell'amore, in cui si ritrova anche il valore dell'essere. È l'amore che permette e fonda la comunicazione; è l'amore che è la ragione ultima di questa fino ad identificarsi con la stessa comunicazione dell'essere. L'essere così non risulta mai chiuso in sé, ma sempre dinamicamente aperto in stato di donazione.

L'essere dunque si rivela, mostra la sua verità; nello stesso momento si dà, si comunica, come bene e valore; in ciò le sue profondità vengono illuminate e

l'essere diventa se stesso. In questo passaggio riguardo al rapporto essere e bontà, riaffiora il dubbio circa un hegelismo sotterraneo e strisciante (in particolare del momento dialettico dell'*Aufhebung*). La bontà di fatto emerge dalla comunicazione che l'essere fa di sé, nel suo movimento di apertura; è come se il suo fondo venisse a galla in una sorta di capovolgimento interno. L'essere, inoltre, si comunica a se stesso e si comunica al di fuori di sé, si afferma comunicandosi e qui trova il suo valore. Ma questo vuol dire che per affermarsi si deve dare, si deve perdere, annullare. Nella donazione c'è l'annullamento di sé e, implicitamente e costantemente, la piena realizzazione di sé?

Nell'opera conclusiva del suo lungo percorso, l'*Epilogo*, Balthasar tenta di rispondere a questo interrogativo ritornando sulle dinamiche dei rapporti tra i trascendentali e tentando una loro trasposizione a livello esistenziale ed interpersonale. «I trascendentali che attraversano e permeano ogni essere possono essere solo l'uno nell'altro [...]. Ciò che si mostra (bellezza) si partecipa, si dà (bontà)»¹¹. Ogni cosa nel momento in cui appare e si rivela, naturalmente si concede ed ogni uomo è attratto dal buono che c'è in ogni cosa o comunque viene attratto dalle cose per il bene che possono contenere, perché

ne ho bisogno per essere, o perché semplicemente mi soddisfa, ma anche perché io lo vorrei acquisire come ciò che è buono in sé – il che ovviamente è possibile a un essere che conosce ed è libero – e solo qui il buono viene pienamente in luce e mi obbliga ad essere immediatamente io stesso uno che si dà. Lasciare che altri si doni a noi o ci doni qualcosa lo si può fare in buona coscienza solo quando si è disposti a propria volta a donare in libertà senza calcolo¹².

L'interscambiabilità del bene entra nel gioco del rapporto tra coscienze libere; è la regola di chi dona e di chi riceve. Chi riceve diventa a sua volta donatore verso colui dal quale ha ricevuto.

In Balthasar tuttavia non sembrerebbe sufficientemente controbilanciato il momento della donazione e quello della restituzione, quindi la reciprocità e l'ambivalenza del dono dell'amore, né risulta articolata una fenomenologia o metafisica del

⁷ «Anche qui appare quella circuminsessione dei trascendentali che sta alla base di tutto il suo pensiero: il vero non è separabile dal buono» (Andrea Brugnoli, *Hans Urs von Balthasar. La spontaneità delle cose*, Leonardo da Vinci, Roma 2001, p. 104). ⁸ Von Balthasar, «Verità del mondo» cit., p. 219. ⁹ *Ibidem*. ¹⁰ *Ibidem*. ¹¹ *Idem*, *La mia opera ed Epilogo* cit., p. 129. cf. Mauro Mantovani, «Il *pulchrum* nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in S. Tommaso d'Aquino», *Pontificia Academia Theologica*, 4 (2005), pp. 377-394, p. 384. ¹² Von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo* cit., p. 129.



dono¹³.

Sul piano mondano la circolarità del bene e del diritto-al-bene intercetta ogni ente e in sommo grado l'uomo, in cui ricevere il bene (l'amore) è un diritto naturalmente imprescindibile, ma un diritto comunque ad avere solo dentro un rapporto di libera donazione che lascia spazio «alla drammaticità che si sviluppa fra le umane libertà»¹⁴. La conflittualità in vario modo ricorrente nelle situazioni di drammaticità presenti nella vicenda umana pongono il problema del darsi del bene e della sua accoglienza nella libertà, posto che l'amore non può essere accolto nella costrizione o forzatura. Appartiene al bene il *fluire* tra autocoscienze diverse e nella libertà, e se paradossalmente il *fluire* si trasforma in *in-fluire*, questo non può non accadere con la consapevolezza di accogliere l'*in-fluenza*. D'altro canto non è escluso che la libertà dell'altro innalzi un muro insormontabile alla forza d'urto del bene. Nemmeno la salvezza è imposta a chi la rifiuta radicalmente, «la salvezza obbiettiva dev'essere assunta soggettivamente»¹⁵. Non c'è insomma «una indebita sopraffazione di Dio»¹⁶, anche se Balthasar riconosce che Cristo offre «uno svincolo per colui che ha incatenato se stesso e che mediante forza sua non è più in grado di slegarsi»¹⁷, uno svincolo o l'agostiniana *voluptas trahens*, come «liberazione della libertà più interiore del cuore umano, che consiste precisamente nell'amore verso Dio e verso il prossimo»¹⁸. Senza una pre-disposizione come azione previa di Dio, come pre-scrizione o inscrizione esterna, la libertà dell'uomo non avrebbe la possibilità di accedere al bene e dunque alla fede.

ESSERE E VERITÀ

Nella rilettura dei trascendentali presente nell'*Epilogo* quello della verità viene presentato come «l'aspetto conclusivo della bellezza e della bontà»¹⁹. Ora, abbandonato il terreno strettamente metafisico del fondo misterioso dell'essere come luogo di residenza della verità, il trascendentale del vero è presentato nel suo significato di esternazione da par-

te del soggetto spirituale di rendere noto ciò che ha dentro, liberamente, nel suo dir-si appunto attraverso la parola o per mezzo della gestualità o altre forme di comunicazione, come anche lo stesso silenzio. La verità emerge come ultimo trascendentale ma non è l'ultimo, anzi il primo; l'ultimo ad emergere ma di fatto primo perché il buono e il bello «senza autocoscienza possono essere solo dei previi gradi naturali imperfetti di ciò che essi sono»²⁰. Dopotutto il mostrarsi e il darsi sono già forme del dirsi, gli esseri e le cose sono già parole espresse dall'uomo grazie al quale si mostrano e si danno e, nel soggetto autocosciente, «affermare se stessi nella parola è di più che un puro aprirsi nel mostrarsi o nell'azione»²¹. Nei rapporti tra libere autocoscienze la parola normalmente ma non necessariamente rappresenta il *medium* con il quale gli uomini si conoscono, si comprendono, entrano nel dialogo e nella comunione, e in cui ogni singolo esprime la sua singolarità ed ha l'opportunità di mostrarsi e darsi, incontrare l'altro e ricambiarne l'apertura. «Si può appartenere (*gehören*) l'uno all'altro senza sentirsi (*hören*). Giacché ciò che è stato udito e visto e toccato viene conservato nella memoria e anche là vibra»²². Certo, tutto questo dipende dalla libertà del soggetto che non è in alcun modo costretto ad aprirsi; Balthasar insiste sul fatto che questa libertà del soggetto di aprire e comunicare il proprio essere è possibile solo se egli a sua volta riceve una manifestazione da parte del reale, solo se chiamato, interpellato.

Il soggetto «scopre» l'essere solo se a sua volta viene «scoperto» dall'essere [...]. Ciò significa che la realtà dell'essere, la stessa nei due aspetti (come autoconoscenza mediante l'essere conosciuto da altri), si presenta ogni volta non come autopossesso, bensì come qualcosa di dato, di donato²³.

Anche qui, all'interno dell'analisi della verità, torna il suo carattere di polarità nel senso che nel momento in cui io esprimo un giudizio di realtà su quanto mi appare, nello stesso tempo scopro il mio essere e lo vivo dunque come «donato, a mia dispo-

¹³ Per una fenomenologia e metafisica del dono cf. Kenneth L. Schmitz, *The gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982. cf. anche Jean Luc Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. di Rosaria Caldarone, 10^a ed., SEI Frontiere, Torino 2005, in particolare pp. 74-85 sull'ambiguità della donazione. Sul piano dell'ontologia trinitaria il *donarsi* (*Sich-Geben* svolge un ruolo di categoria-chiave, per cui la stessa comprensione del contenuto della fede trinitaria è possibile grazie proprio all'assunzione di questa categoria e all'approfondimento della dinamica del «donarsi». È la tesi di B. Körner, «La gnoseologia teologica alla luce di una ontologia trinitaria. Per un rinnovamento dell'ontologia», in *Abitando la Trinità*, a cura di Piero Coda e L'ubomír Zák, Città Nuova, Roma 1998, pp. 80-81, seguendo le indicazioni di Klaus Hemmerle, *Tesi di ontologia Trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, trad. it. di O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1996. ¹⁴ Von Balthasar, «Verità del mondo» cit., p. 130. ¹⁵ *Ivi*, p. 132. ¹⁶ *Ibidem*. ¹⁷ *Ibidem*. ¹⁸ *Ibidem*. ¹⁹ *Idem*, *La mia opera ed Epilogo* cit., p. 135 e cf. a seguire fino a p. 158. ²⁰ *Ivi*. ²¹ *Ivi*. ²² *Ivi*, p. 137. ²³ *Ivi*, p. 138.

sizione” e “la libertà come fatta mia propria, trasferita e assegnata a me”²⁴. Quando l’uomo conosce, conosce perché gli viene donata la luce dalla “luce assoluta”, perché tramite le cose e nelle cose che sperimenta viene chiamato, interpellato, in qualche modo provocato a conoscere e quindi a scoprirsi e farsi conoscere.

IL MOSTRARS-DARSI-DIRSI

Tra i trascendentali dell’essere mondano, dunque, nonostante la loro distinzione come modalità dell’essere, “risulta evidente la loro reciproca compenetrazione”²⁵. Ciò che li accomuna è il carattere epifanico (che è la modalità dell’apparire di ogni ente, un aprirsi “fornito del miracolo della fecondità”); mostrarsi (bello), darsi (buono), dirsi (vero) sono aspetti diversi (che ogni volta emergono implicandosi a vicenda) dell’apparire dell’essere con una sua forma in virtù della quale può essere usato come dono, goduto, e conosciuto nella sua verità.

Il vero, come il dirsi, è il trascendentale che meglio si attribuisce al soggetto autocosciente che con la sua parola e altre forme di comunicazione si mostra e si dà, e quindi nel soggetto che il vero rivendica il primato sugli altri due. Ma anche il bello e il buono pretendono una loro primazialità. Nell’*Estetica*²⁶ Balthasar attesta la primazialità della bellezza teologicamente considerata come Gloria di Dio che realmente appare e che non si esaurisce nel darsi e nel dirsi. Al primato del bello corrisponde lo stupore, come al primato del buono la gratitudine e al primato del vero la fede. Le tre “corrispondenze” non si affievoliscono ma sono sempre alimentate dai tre trascendentali. Questi a loro volta sono dunque complementari, “attraversati da una fondamentale polarità”²⁷ che riconduce infine alla polarità dell’uno “che come primo dei modi trascendentali sta alla base di tutti”²⁸.

Nelle cose finite il mostrarsi, il darsi e il dirsi appartengono alla loro perfezione ontologica e hanno il loro archetipo nel mistero dell’Essere Divino della cui struttura trinitaria la loro fecondità (l’aprirsi

vicendevolmente) è immagine.

La ripresentazione conclusiva nell’*Epilogo* dei trascendentali secondo le immagini del “mostrarsi”, “dirsi”, e “darsi”, se da un lato è una felice e originale intuizione, significativa per il passaggio dal piano strettamente speculativo al piano più propriamente esistenziale, o personalistico, da un altro punto di vista è la perdita di un’occasione molto importante, quella di trasferire sul piano esplicitamente umano, personale e interpersonale, le dinamiche interne alle immagini riflesse dai trascendentali.

Nella realtà dei rapporti umani l’incontro-dialogo è sostenuto dal reciproco apparire dell’uno all’altro e contestualmente dal reciproco darsi-dirsi; nel momento in cui accade l’incontro-scontro io-tu, io-altri, tu-noi, c’è una dinamica di svelamento-velamento reciproco, donazione-appropriazione, esposizione-ricezione che costituisce i rapporti in quanto tali. La persona si attua, si esprime in questo scambio, tra il darsi e il ricevere, il sentire e il dire, il presentarsi e accogliere l’apparizione dell’altro. In questa reciprocità si mette in gioco, e gioca con l’altro, rischia se stesso e accetta il rischio dell’altro, nella condivisione di un unico destino, quello appunto dell’umanità il cui presente e futuro vive di questa scommessa circolare di cui gli uomini sanno farsi carico.

Per concludere criticamente, ci pare di poter annotare che l’apparire, il mostrarsi dell’essere nel trascendentale del bello andava verificato nel mostrarsi, nell’apparire dell’uomo a se stesso e al suo mondo, agli altri, nei rapporti e legami con il vissuto quotidiano, così come dentro questo mostrarsi si misura il darsi, il proporsi, il giocare la propria esistenza, in un’apertura accennata ma non adeguatamente sviluppata. Un essere che si mostra e si apre, e che per questo si dà, sa darsi, può dare ulteriore fondamento e giustificazione al mostrarsi e al darsi dell’essere in quanto tale. Nel mostrarsi e nel darsi del singolo all’altro c’è il mistero di quel rapporto dialogico e reciproco che viene suggellato dal dirsi, come completamento o coronamento dell’apertura, come comunicazione definitiva del sé all’altro e viceversa.

²⁴ *Ivi.* ²⁵ *Ivi.*, p. 139. Può essere significativa in proposito l’analisi fenomenologica di J. L. Marion: «Mostrarsi riconduce sempre a darsi: la piega della donazione, dispiegandosi, mostra il dato che dispensa la donazione. Mostrarsi, per il fenomeno, equivale a dispiegare la piega della donazione in cui esso sorge come un dono. Mostrarsi e darsi giocano nello stesso campo – la piega della donazione che si dispiega nel dato», Marion, *Dato che* cit., p. 85. ²⁶ Hans Urs Von Balthasar, «La percezione della forma. Un’estetica teologica», in *Gloria*, Jaca Book, Milano 1975, vol. I, p. 9; orig. dal tedesco. *Schau der Gestalt*, in «Herrlichkeit», Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. ²⁷ *Idem*, *La mia opera ed Epilogo* cit., p. 140. ²⁸ *Ibidem*.



Non è vero che ad ogni dono corrisponde un contro-dono L'esperienza della gratuità

PROSPETTIVA
• PERSONA •

103 (2018/1), 108-116

Paul Gilbert

L'IDEA DI DONO è stata discussa da quasi un secolo dal punto di vista delle scienze umane, soprattutto in sociologia. Richiede l'idea di un contro-dono in compenso di qualsiasi dono. La pace di una società sembra dipendere da questa pratica, anche se un perfetto equilibrio commerciale sia realmente impossibile.

L'idea classica del dono pone invece l'accento sulla sua gratuità¹. La riflessione contemporanea non si spaventa se la gratuità produce uno squilibrio sociale, il quale genera una storia. Il punto di partenza di una tale impostazione è certamente molto antico, ma è stato rinnovato dall'interpretazione proposta da Heidegger dell'espressione tedesca *Es gibt*, tradotta in italiano con il banale "c'è".

Il latino *donum* nella dogmatica cristiana, caratterizza lo spirito che dà la vita. Questa relazione, gratuita, non implica una reciprocità tra uguali. La gratuità significherebbe però una non reciprocità? O ci sono pratiche di reciprocità che non siano "commerciali"?

PRIMA SEZIONE SOCIOLOGIA DEL DONO

Secondo le norme di una società ben organizzata, a ogni dono dovrebbe corrispondere un contro-dono equivalente. Così funziona il commercio che sta alla base di qualsiasi società. I beni di una società sono, infatti, prima di tutto di tipo economico in vista d'assicurare tutto ciò che sia necessario per l'esistenza umana, cioè i beni di base per vivere con altri in abitazioni ben fatte e per mangiare insieme cibi sani. Si può però mettere in dubbio questo privilegio del commercio riguardo ai beni di base. Ci sono altri beni propri all'uomo e che sono più adatti alla sua specifica essenza, per esempio i beni culturali, scientifici, spirituali; questi beni sono anche di base per l'umanità di ogni uomo. D'altronde, i beni economici sono già culturali, scientifici, spirituali, perché richiesti dagli uomini per aumentare le manifestazioni della loro umanità. L'uomo non mangia in qualsiasi

modo: il bambino-lupo non accede mai all'età adulta. L'economia non ha una finalità che termina a sé, ma le sue leggi sono elaborate in vista del progresso di altri beni. Sono strumenti per questi ultimi, necessari ma solo strumenti al servizio del bene della società e degli individui. Non va quindi da sé che l'economia sia retta solamente da un'assoluta reciprocità tra il dono ("vendo") e il contro-dono ("compro").

L'idea del "dono" è stata approfondita da Marcel Mauss, un sociologo francese, nel suo "Saggio sul dono" del 1923-24². Il punto di partenza della riflessione viene da un poema scandinavo: «È meglio non chiedere di sacrificare troppo; un regalo dato aspetta sempre un regalo in ritorno. È meglio non dare niente di spendere tanto che il beneficiario non potrà corrispondere».

Il significato di questo poema è universale. Ogni dono deve essere compensato da un contro-dono proporzionato al dono. Bisogna quindi essere prudenti prima di dare o di accettare un dono. La proporzione fissa l'importanza del contro-dono: la ricerca di un equilibrio nello scambio del dono, necessario per vivere in pace senza dovere niente a nessuno, mira quindi all'annullamento del debito che il dono impone al suo destinatario. La misura proporzionata del contro-dono assicura, infatti, un circuito di beni all'interno della società, senza creare delle asperità, senza che ci possano essere, alla fine del sistema, degli squilibri tra il donatore e il donatario a proposito dei beni dati e contro-dati.

Questo circuito, per essere efficiente, richiede che, tra il dono del donatore e il contro-dono del donatario, ci sia una possibilità di equivalenza nonostante la differenza di valore che potrebbe provocare la distanza temporale tra il dono e il contro-dono. Questa distanza potrebbe, infatti, modificare il valore del dono originario e complicare la valutazione del valore dell'auspicato contro-dono. Prima di tutto, teoricamente, non si fa un dono a un donatario che, secondo il donatore, sarà nell'incapacità di restituirlo. Ci deve essere poi un po' di tempo tra il dono e il contro-dono. Rendere un contro-dono

¹ Cf. Paul Gilbert e Silvano Petrosino, «Donare. Interpretazione filosofica», in *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48, pp. 22-28. ² Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.

immediatamente dopo aver ricevuto il dono non sarebbe di buona educazione, salvo nel caso codificato di un incontro previsto e organizzato dalle due parti, per esempio in occasione di una visita di Stato, quando un capo di Stato ne riceve ufficialmente un altro. Nella vita normale, ogni donatore che dà con liberalità, per il piacere di donare, aspetta comunque di ricevere un contro-dono il cui valore sarà calcolato tenendo conto delle circostanze temporali che determinano il valore sia del dono sia del contro-dono.

Il circuito di reciprocità del dono e le sue condizioni di proporzionalità creano comunque delle classi sociali, dei gruppi umani chiusi determinati dalla relativa ricchezza dei doni e contro-doni che si possono scambiare. Se la reciprocità tra il dono e il contro-dono deve essere matematica e rigorosa, si formano, infatti, società costruite sull'uguaglianza dei membri; in una tale classe sociale, ogni membro è legato agli altri della stessa classe; la loro cultura è sancita da doni reciproci che vincolano tutti in un modo di vivere distinto ed esclusivo. La creazione della moneta, che omogeneizza il valore di ogni dono e contro-dono, favorisce la creazione di società democratiche, ma senza che siano automaticamente scomposte le sotto-società di amici ugualmente fortunati. L'economia che sostiene la moneta trascende solo i limiti imposti ai beni che provengono da proprietà fondate su beni naturali, come per esempio il dono di donne nelle società dei cugini incrociati³, o nel caso delle culture regolate dal "baratto" o "permuta" (per esempio: una pecora vale tre galline). La moneta, il cui valore è artificiale e non naturale, facilita i cambi dei beni, ma senza essere l'unico criterio di valutazione di tutti i tipi di bene.

Le relazioni umane non sono tutte del tipo economico e non possono essere identificate dalle astrazioni del calcolo monetario. Ci sono relazioni affettive, per esempio, che sono di una tutt'altra importanza del commercio dei beni materiali. Romeo e Giulietta, benché appartenessero alla stessa classe sociale di Verona, hanno rotto il sistema delle alleanze familiari fondate su tradizioni antiche che erano più politiche che economiche. Il valore del potere è, infatti, giudicato spesso più importante dal valore della ricchezza, benché il potere costi, e molto. Sosterrei poi che i valori spirituali sono ancora più alti dei valo-

ri politici o di potere, benché forse meno costosi di tutti se gestiti secondo la loro natura specifica⁴.

D'altronde, la descrizione delle relazioni economiche proposte finora ha tralasciato un aspetto molto importante della problematica. C'è, infatti, un aspetto di tempo che l'economia matematizzata tenta di annullare. I movimenti dell'economia si fissano nei contratti tra i venditori e i compratori. Per arrivare ai contratti, è abitualmente necessaria una discussione tra gli attori, e ciò richiede tempo. Una volta però trovato l'accordo, l'incidenza del tempo, e quindi, delle variazioni di valore che i beni subiscono, diviene nulla. Anche quando compro un chilo di mele al mercato, pago ciò che il negoziante ha dichiarato e che accetto, o il prezzo che discutiamo insieme fino a quando arriviamo a un accordo. Senza accettazione o accordo, senza qualche forma di contratto, l'economia non funziona. L'accordo si forma poi quando i valori del venduto e del comprato sono riconosciuti uguali dal venditore e dal compratore. Il fattore "tempo" funziona qui, ma solo per arrivare a un accordo che mira ad annullare ogni debito, e ogni temporalità. Per evitare, infatti, che i cambiamenti di valore della merce data e comprata ne cambino il valore commerciale dopo l'accordo, il contratto ne fissa le date di risoluzione.

La firma di un contratto mette quindi fine al tempo della sua preparazione. Facciamo un altro esempio, che considera il futuro e non più il passato di un contratto. L'economia mondiale di oggi dipende dalle operazioni bancarie, e soprattutto dalle borse nazionali; le borse cercano quindi di accelerare le operazioni di cambio in vista di fare guadagnare maggiormente le ditte che si affidano loro. Ora le borse nazionali sono nella propria fascia oraria. Quando la borsa italiana si apre a Milano, quella di Tokyo funziona già da 8 ore; quella di New York, invece, deve aspettare ancora 6 ore prima di entrare in rete. Tokyo ha quindi un certo vantaggio: lavora, calcola, modifica i valori finanziari quando gli addetti al lavoro di New York dormono tranquillamente. In realtà, le borse non funzionano solamente con gli addetti, perché non possono dipendere dal loro sonno. Ci sono quindi delle macchine super-potenti che fanno da sole una parte del lavoro. Bisogna che lo facciano a tutta velocità, per anticipare le azioni dei colleghi delle borse nazionali che si apriranno dopo di loro.

³ Vedi Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2003; orig. 1948. ⁴ Per esempio, l'educazione in generale e in particolare l'insegnamento. Il contro-dono per il dono di un corso è auspicato ma imprevedibile. Gli esami degli studenti non esprimono l'effetto reale dell'insegnamento ricevuto. Riflettono solamente qualche pallida e comunque provvisoria corrispondenza agli sforzi pedagogici dei docenti. Il dono della loro personalità matura che gli studenti faranno nel futuro alle loro società è sempre sperato, ma senza alcuna sicurezza quanto alle sue modalità.



Ci sono quindi delle somme gigantesche che gli Stati destinano alla fabbricazione di queste macchine che tentano di eliminare la scorrevolezza della temporalità. L'elemento tempo influisce inevitabilmente sull'economia. Si fa quindi tutto il possibile perché essa sia astratta dal flusso temporale, perché gli sia tolto ogni influsso, perché si crei il cosiddetto (e mal detto) "tempo reale".

Questa spiegazione, però, sembra non valere per la totalità delle operazioni dell'economia. Prendiamo un esempio: un prestito. Una certa durata appartiene alla preparazione del contratto di prestito, che coinvolge anche il futuro. Il tempo entra quindi nell'essenza del contratto, soprattutto riguardo alla determinazione di un certo ritmo secondo il quale ogni mese o ogni anno, regolarmente, il prestatore dovrà essere rimborsato dal beneficiario; il contratto dovrà quindi considerare i rischi di un non rimborso. Un prestito non è però un dono, appunto perché dovrà essere restituito senza che i termini fissati dal contratto siano traditi. Anche qui, dunque, la temporalità viene sospesa idealmente. Le politiche di svalutazione delle monete nazionali hanno servito perciò a molti Stati per liberarsi, provvisoriamente almeno e sempre con molta ingiustizia, del peso del loro debito divenuto insopportabile presso istituzioni nazionali o altre. Nel caso dei privati, il prestito dovrà comunque tornare al proprietario senza danni che provocherebbero atti di violenza. Un'istituzione bibliotecaria presta così i suoi libri, sempre sotto condizioni (essere membro di un gruppo sociale, ecc.). Le banche operano nello stesso modo, con variazioni quanto al pagamento; questo deve tener conto della vita economica in generale, dell'evoluzione della moneta, cioè del suo inevitabile deprezzamento progressivo. Tutto ciò deve essere considerato prima della firma del contratto.

Il saggio di Mauss sembra interpretare il "dono" all'interno dello stretto sistema economico che, come abbiamo visto, non considera una vera temporalità delle persone e delle società. Tuttavia, Mauss è stato anche sfumato. Uno dei suoi discepoli, Alain Caillé⁵ ha scritto che «il dono esiste appena sia ac-

ettata la possibilità di una mancanza della reciprocità, e non appena tale accettazione costituisca il segno sufficientemente non equivoco della generosità e del disinteresse»⁶. Mauss non ignorava totalmente questo caso "anti-economico" del dono, la sua gratuità, ma non sapeva come introdurlo nella sua interpretazione dell'economia⁷. Per Émile Durkheim, fondatore della sociologia scientifica francese, una società si muove e si trasforma grazie agli eventi che la spingono ad andare fuori dalla linea retta delle proprie leggi, cioè grazie all'anomia, alla distanza presa nei confronti del sistema vigente di leggi. Una certa anarchia è indispensabile perché le società progrediscono. Il dono gratuito è una forma di anarchismo destrutturante delle società chiuse. La semplicità della sua pratica effettiva e la pace particolare che suscita sono necessarie perché le società possano progredire in direzione di un bene comune più grande e non solamente economico, per esempio per rompere i cerchi chiusi delle classi sociali in cui tutti i membri si riconoscono un identico valore economico o politico.

SECONDA SEZIONE

LA GRATUITÀ DEL DONO

Il tema del dono e della gratuità è divenuto importante nella filosofia recente, più precisamente in fenomenologia, a partire da una espressione tedesca, *es gibt*, di cui Martin Heidegger ha effettivamente orientato la comprensione in direzione del "dono". Il verbo tedesco *geben* significa, infatti, "dare", anche se l'espressione *es gibt* è tradotta con il banale "c'è", una espressione che, molto vaga, è utilizzabile in molte differenti occasioni. L'idea fondamentale del "c'è" è però assai chiara: "ecco qualcosa che mi appare", "che mi viene in mente", "che si dà alla mia percezione", "alla mia comprensione", "che si offre alla mia ricerca". "C'è" qualche "fatto", qualche "evento" o "fenomeno", qualche tipo di riflessione, ecc.

Sono molti i testi in cui Heidegger ha spiegato la sua posizione, che ha conosciuto una certa evoluzione⁸. Mi fermerò qui principalmente a uno di questi,

⁵ Caillé non ha conosciuto Mauss, ma ne è stato il principale commentatore e ha fatto conoscere la sua originalità; è stato fondatore del M.A.U.S.S. (*Mouvement anti-utilitaire dans les sciences sociales*). ⁶ Alain Caillé, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; orig. fr. *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, La Découverte, Paris 2007. ⁷ La critica di Mauss al dono è però assai diretta: «Donare equivale a dimostrare la propria superiorità, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a diventare cliente o servo, farsi più piccolo, cadere più in basso (*minister*)», in Mauss, *Saggio sul dono* cit., p. 129. «La carità ferisce [...] colui che la accetta, e tutto lo sforzo della nostra morale tende a eliminare il patrocinio incosciente e ingiurioso del ricco "elemosiniere"» (*ivi*, p. 117). Però, «si può e si deve [...] tornare a qualcosa di arcaico; si ritroveranno così motivi di vita e di azione ancora familiari a società e classi numerose: la gioia di dare in pubblico; il piacere del mecenatismo; quello dell'ospitalità e delle feste private e pubbliche» (*ivi*, p. 122). ⁸ Vedi V. Terčič, *La dimensione dell'Es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Università Gregoriana, Roma 2006.

alla «Lettera sull'umanesimo». Heidegger vi esprime il senso del «c'è» tramite il «dono» concepito come metafora di una struttura metafisica, quella dell'essere in atto (l'*ἐνεργεια* di Aristotele). Con ciò, egli rifiuta l'antropocentrismo di Jean-Paul Sartre, che interpreta il termine *Dasein* letto in *Essere e tempo* come se significasse l'esistere umano o del soggetto quale principio attivo più universale. Per Heidegger, infatti, non si può ridurre il *Dasein* al soggetto esistente e libero che verrebbe prima di ogni essenza. Sartre aveva scritto che «c'è almeno un essere nel quale l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto; [...] questo essere è l'uomo o, come dice Heidegger, la realtà umana»⁹.

La *Lettera* del filosofo tedesco scritta a Jean Beaufred respinge questa lettura; «ciò che importa è [...] che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza»¹⁰.

Per Heidegger, l'espressione *es gibt* «dispiega» in qualche modo il senso del «fondamento». Infatti «l'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà»¹¹.

Nel dire «l'essere si dà» anziché «l'essere è», l'autore significa che egli abbandona la metafisica delle nozioni massimamente universali, o logicamente più generali¹², univoche e suscettibili di essere concepite in un ambito solo formale. Mette invece mano a un'ontologia dell'esperienza intellettuale la cui portata è metafisica. ««Ciò» che qui «si dà», è l'essere stesso. Il «si dà» indica l'essenza dell'essere che dà, concedendola, la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto stesso, è l'essere stesso»¹³.

D'ora in poi, l'evidenza dell'apertura cadenza gli enunciati sull'essere, seguendo una dinamica intellettuale che sa di non avere in sé la propria ragione, o di non essere all'origine di se stessa e neanche, ovviamente, di ciò che appare. L'intelletto non è «essere», ma una «radura» (la *Lichtung* o l'«aperto» della citazione qui sopra) in cui, circondato dall'oscurità della foresta, «essere» si lascia intravedere.

L'espressione *es gibt* provoca quindi e illumina la rottura dell'autonomia soggettiva. Suggestisce anche il significato di una specie di tempo, che avviene nello svolgimento della meditazione. Il tema della storia dell'«essere» è legato strettamente con quello dell'es-

serci pensando. Il ««si dà» domina come il destino dell'essere, la cui storia diventa linguaggio nella parola dei pensatori essenziali»¹⁴. La parola *es gibt* è però divenuta banale, senza profondità nelle nostre culture linguistiche europee. Per Heidegger, lettore del Nietzsche della «fine della metafisica», è molto importante evidenziare che la perdita del significato originario dell'*es gibt* è identicamente il progressivo nascondimento dell'essere originario, segnala l'oblio profondo dell'«essere» divenuto ora abituale in Occidente. L'*es gibt* inteso oggi significa un fatto costabile da tutti, la caduta dell'originario che si affonda nel dominio delle cose che sono soltanto utili e a portata di mano, a nostra disposizione. Il pensiero autentico dell'essere, invece, non si compie nella ricerca di qualche oggetto dimensionato per essere a nostra disposizione, nel dizionario delle nostre lingue o nelle dinamiche delle nostre tecniche. «Proprio perché l'essere non è ancora pensato, [...] in *Essere e tempo* dell'essere si dice che «si dà»»¹⁵.

È impossibile sistematizzare l'«essere». Le sue venute o apparizioni negli enti occasionali non esauriscono mai la sua magnificenza originaria. Anzi, la nascondono, rendendo faticoso il suo riconoscimento. L'iscrizione dell'«essere» avviene nella disposizione del *Dasein* che, inquieto della sua sparizione, interroga nella sua direzione, e non nelle affermazioni che s'impadroniscono di esso e chiudono il discorso per soddisfare la nostra volontà di sapere. L'«essere» sorge, infatti, nella questione che l'esser-ci (*Da-sein*) pone e che, d'altronde, è l'esser-ci stesso. L'esserci è e accede a sé quando s'inquieta dell'«essere», quando si fa domanda riguardo a esso, che è anche il proprio essere. L'essere «si dà e nello stesso tempo si nega» (LU 288) nel *Dasein* scrive Heidegger. Il *Dasein* è, infatti, un ente speciale perché, affermava *Essere e tempo* nel 1927, «a questo ente, nel suo essere, importa di questo stesso essere»¹⁶. La posizione dell'«essere» è identicamente il suo ritirarsi dal mondo e dall'esser-ci stesso. La tesi di Heidegger è però che, in questo ritirarsi sempre più radicale, l'«essere» si dona in un modo paradossale. Il suo ritirarsi dall'orizzonte degli Occidentali istituisce, infatti, un atto d'interrogare, cioè di pensare, sempre più vivo, benché siano pochi quelli che hanno il coraggio di prenderne cura. Il *Dasein* è inquieto dell'«essere». È in questo senso «pa-

⁹ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, fr., Gallimard, Paris 1996, p. 26. ¹⁰ Martin Heidegger, «Lettera sull'umanesimo», in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315, p. 287. ¹¹ *Ivi*, p. 288. ¹² La parola «generale» è costruita con il termine «genere», che esprime l'idea moderna di «ente», cioè un'idea che vale ugualmente per tutti gli enti, i quali si distinguono poi in enti fisici, umani e divini. ¹³ *Idem*, «Lettera sull'umanesimo» cit., p. 287. ¹⁴ *Ivi*, p. 288. ¹⁵ *Ibidem*. ¹⁶ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2016, p. 28. Vedi Ugo Perone, «La generosità dell'essere. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento», in *Il codice del dono*, a cura di Giovanni Ferretti, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2003, pp. 65-79.



store dell'essere»¹⁷. Heidegger, forse, non sta dicendo che sarebbe egli stesso l'ultimo "pastore" di questo genere? Non ci invita piuttosto a partecipare alla stessa inquietudine?

Per capire meglio il significato dell'espressione *es gibt*, proviamo ad analizzarla grammaticalmente. Questa espressione è irriflessa. Letteralmente, significa "Questo dona". La comprendiamo però abitualmente aggiungendo l'indizio della riflessività: *sich gibt*. L'essere "si dà". Le spiegazioni delle linee citate qui sopra assumono questo significato, interpretando il darsi dell'"essere" con la chiave del "nascondersi". L'espressione può allora essere intesa in questo altro modo: "essere dona se stesso", cioè "dona d'essere". Quest'ultima interpretazione s'ispira forse alla dottrina biblica della creazione. Tutto ciò che è, è voluto e buono, manifestazione della bontà dell'origine. Non vi è nulla all'infuori dell'essere che avviene o manifesta il suo atto buono. Ogni ente è per principio dono dell'"essere" in atto di donarsi. Il *Dasein* è così, e in un modo infinitamente superiore. Possiamo però dire che l'essere "si" dona? Dovremo scrivere la parola "Essere" con maiuscola? Il fenomeno dell'origine è un dono che "si" dona dando d'essere? Questo dono non può però essere concepito in termini di pura emanazione fuori di sé, anche se l'interpretazione heideggeriana vada anche in questa direzione, come abbiamo visto. D'altronde, l'emanazione, secondo l'etimologia del termine, non sarebbe altro di una totale alienazione di sé perché significa la negazione del sé che va o che rimane fuori di sé (*manēre ex*). L'origine, per essere ciò che è, sovrabbondante, dove mettersi da parte, precludere qualsiasi determinazione ontica, ritrarsi, ma allora sparire?¹⁸

L'essere heideggeriano non sarebbe perciò assolutamente indeterminato? C'è una differenza evidente tra "essere" e "ente". Ogni ente è per essenza determinato perché limitato da altri enti. Essere è invece illimitato perché niente lo determina e lo rinchiude in qualche limite e perché ogni ente lo esige per "essere". Alcuni commentatori si lamentano del fatto che il filosofo della Foresta Nera non parla mai con precisione dell'essere. Non sarebbe però chiedergli ciò che, infatti, respingerebbe con molta ragionevolezza? Non sarebbe pretendere da lui l'impossibile? Comunque, i vecchi manuali di ontologia dicevano già

che "ente" non è un genere¹⁹. Su questo punto, Heidegger non inventa niente. Dire "essere", poi, non è dire niente. Non è però dire "qualcosa". Né ente, né niente!

Circa dieci anni dopo la *Lettera*, nel 1957, Heidegger tenta di spiegarsi: «Solo il generoso dare [...] può concedere qualcosa come quell'*es gibt*, del quale l'"essere" ancora ha bisogno, per pervenire, come esser presente, a ciò che gli è proprio»²⁰.

L'autore dice anche, a proposito della poesia e della parola, che

nella nostra riflessione *es gibt* è usato diversamente: non *es gibt das Wort* ("si dà la parola"), ma *es, das Wort, gibt* ("essa, la parola, dà") [...]. Così dilegua completamente lo spettro dell'*es*, davanti al quale molti, e a ragione, provano sconcerto; ma ciò che è degno di essere pensato resta²¹.

Che "cosa" resta poi, che sia degno di essere pensato? Che cosa significa questo "es"? Una struttura di riflessività, ecco ciò che cercheremo di precisare nell'ultima sezione di quest'articolo.

Prima, però, dobbiamo affrontare un problema che la nostra ultima citazione suggerisce e in cui possiamo identificare l'origine di molte polemiche, in particolare riguardo alla storia della fenomenologia in Francia. Con grande prudenza, Heidegger interpreta a modo suo l'espressione tedesca «*es gibt das Wort*». Abbiamo visto che essa significa «essa, la parola, dà». Il «*es*» potrebbe allora indicare non una situazione neutra e indeterminata come risuona nella traduzione italiana "c'è la parola", ma un'origine non indeterminata: la parola è l'origine. In questo caso però, siamo situati nella prospettiva di una relazione causa ed effetto. La parola sarebbe una causa. Sarebbe una prima causa? Se non lo fosse, richiederebbe il riconoscimento di una "prima" causa. Una critica²² si fa allora immediatamente avanti: questa causa della parola dovrebbe essere una "cosa", e se poi questa "cosa" è la "causa prima", "parola", "essere" o "Dio", la riflessione finisce in ontoteologia. Conducendo l'argomento al suo massimo, seguendo anche i modi più classici della ragione²³, dobbiamo chiederci, infatti, quale sarebbe la cosa "prima" che, cioè, non sarebbe causata.

¹⁷ Heidegger, «Lettera sull'umanesimo» cit., p. 295. ¹⁸ Questa struttura metafisica del dono d'essere dandosi ritirandosi sarebbe vicina alla proposta di Schelling, sul quale Heidegger ha dato più di un corso. ¹⁹ Vedi, per esempio, Paolo Dezza, *Metaphysica generalis*, 3^a ed., Università Gregoriana, Roma 1952, p. 25. ²⁰ Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 203. ²¹ *Ivi*, p. 153. ²² Si veda soprattutto Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, fr., L'Éclat, Combas 1991. ²³ Pensiamo ad Aristotele, *Metafisica*, II/a, il libro che pone la necessità, per la ragione, di fermare a una causa prima il regresso argomentativo che va da un effetto alla sua causa, che sarebbe a sua volta effetto di una causa superiore.

Valutiamo però la legittimità di tale critica. Il problema tocca la questione dell'origine del dono, dell'«*es*» nell'espressione «*es gibt*». Michel Henry ha affrontato il problema con grande profondità speculativa. La filosofia s'interessa a ciò che egli chiama la «fenomenizzazione» del fenomeno, cioè non alle apparenze offerte nelle nostre esperienze (empiriche o intellettuali), né all'essere dei dati percepiti (questa sarebbe il dominio dell'ontologia classica), ma a ciò che fa del fenomeno un fenomeno, cioè ciò che fenomenizza il fenomeno²⁴. Ora ciò che fa del fenomeno un fenomeno, è l'evento in cui esso appare. La causa del fenomeno è quindi il suo evento, cioè il suo atto o movimento d'apparire. Non è una sostanza preesistente, una «cosa». Il movimento d'apparire è esso stesso un fenomeno, ma per così dire a un secondo grado. Condiziona, infatti, il fenomeno percepito in un primo grado in tal modo che lo possiamo considerare quale fenomeno che, per l'appunto, ci appare. L'apparire del fenomeno è esso stesso sensato per noi²⁵. La situazione speculativa è qui simile a quella della relazione causale, che è intelligibile a un secondo grado dopo che abbiamo stabilito una relazione di primo grado tra due fenomeni di cui l'uno è giudicato «effetto» e l'altro «causa». Il secondo grado appare mediante un atto di riflessione sul primo grado e interroga la relazione causale per se stessa; questo atto di riflessione trascende la relazione causale verificata prima. Nel caso del fenomeno, possiamo distinguere un primo livello, la «cosa» percepita, il fenomeno (sostantivo) propriamente detto, e un secondo livello, il fenomenizzare (verbo) di questo fenomeno.

All'inizio della sua *Introduzione alla metafisica*, Heidegger pone ripetutamente la domanda «Perché

vi è in generale l'ente e non il nulla?»²⁶. Per i fenomenologi, non basta rispondere a questa domanda nel modo degli scienziati, cioè cercando la causa prossima di un effetto riconosciuto problematico. Si tratta piuttosto di essere attento al movimento d'apparire di ciò che è, degli enti. I filosofi non vedono come rispondere in un modo adeguato al dono dell'essere se non sono attenti all'atto del fenomeno che avviene e alla differenza della sua origine. La questione sulla causalità, se posta con radicalità, si situa comunque qui. Jean-Luc Marion tenta quindi una riflessione articolata sulla distinzione tra dono e ridondanza²⁷. La donazione si compie quando suscita nel destinatario del dono l'atto di una nuova donazione, la quale non torna alla sua origine come se fosse necessario il ritorno del dono al donatore in una specie di reciprocità che chiuderebbe il sistema nel nulla. Un tale ritorno del dono alla sua origine toglierebbe ogni significato al tempo e alla novità del contro-dono. Il dono della vita può divenire così l'archetipo del dono e della ridondanza del contro-dono. Il termine «ridondanza» significa che l'atto di dare non ha perso niente della sua energia quando raggiunge il suo donatario, il quale si affretta a dare di nuovo il dono. La paternità si compie quando il figlio, che ha ricevuto la vita, dona egli stesso la vita a nuove generazioni²⁸.

Non possiamo confondere «dono» e «donazione»²⁹. Il termine «donazione» denota l'azione di donare («essere»); la parola «dono» significa la cosa donata («ente»). L'azione di donare non si riduce al dono; manifesta invece un eccesso, un più del dato, segno di un atto di libertà. La sociologia può analizzare la donazione con gli strumenti delle scienze umane, del diritto per esempio, ma l'essenza della «donazione», origine del dono in un atto libero, non è rag-

²⁴ Michel Henry, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001; orig. fr. *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

²⁵ «La question de la phénoménologie [...] ne concerne plus les phénomènes mais le mode de leur donation, leur phénoménalité - non ce qui apparaît, mais l'apparaître» Michel Henry, «Phénoménologie matérielle», in *Épiméthée*, a cura di PUF, Paris 1990.

²⁶ Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979. Heidegger riprende e trasforma così la domanda che Leibniz aveva fatto a Arnauld in una lettera del 1686: «Perché la cosa è andata così piuttosto che in un altro modo?» (Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 200).

²⁷ «Il «contenuto» del dono non rappresenta nulla in sé, separato dall'atto di donare e dal donatore gratificato che ne garantisca la ridondanza. Qui, il mezzo di trasmissione (la «ridondanza») è assolutamente più importante dell'oggetto trasmesso (il «contenuto»). La trasmissione non trasmette nessun oggetto, benché trasmette assai di più», cit. Jean Luc Marion, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, Jaca Book, Milano 1979, p. 169.

²⁸ Vedi Silvano Petrosino, «Il figlio ovvero del Padre. Interpretazione filosofica», in *Il dono*, a cura di Paul Gilbert e Silvano Petrosino, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 49-89. Il tema del dono costituisce uno dei modelli più fecondi per pensare il dono. Si veda Jean Luc Marion, «L'incoscienza del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento», in *Il codice del dono*, a cura di Giovanni Ferretti, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2003, pp. 46-57, in particolare il paragrafo intitolato «Il caso del dono - La paternità».

²⁹ Cf. *Ivi*, pp. 46-51, in cui si legge: «Per apparire, il dono ridotto alla donazione non dovrà fare altro che donarsi senza resto, niente di più», cit. *Ivi*, p. 47. Si deve notare che Marion precisa la sua posizione nei confronti dei suoi critici. L'espressione «riduzione del dono alla donazione» potrebbe indurre a pensare che il dono come cosa reale non abbia alcuna importanza. Emmanuel Falque, in «Phénoménologie de l'extraordinaire», lo ha rimproverato a Marion che, in *Fenomeno erotico*, corregge questa impressione di angelicità. Vedi anche Carla Canullo, «Dono e amore. Un percorso della fenomenologia di Jean-Luc Marion», *Firmana*, 32-33 (2003), pp. 25-64.



giunto da questi metodi. “Essere libero” è altrimenti di “ente”; è “donazione”, un’azione che un’analisi fatta per gli oggetti fissati dalle rappresentazioni scientifiche non può intendere.

L’esperienza che dà il suo slancio alla filosofia è tradizionalmente quella della meraviglia perché gli enti si rivelano animati e trasportati da un eccesso d’essere. Questa esperienza di un eccesso rende impossibile la chiusura del questionamento filosofico che le scienze tenteranno di mettere fuori con le loro “soluzioni”. È però accessibile alla percezione intellettuale dell’impossibilità di una stretta identificazione dell’ente presente e della sua origine. Il lessico della donazione e del dono conviene invece per articolare questo dato primo dell’esperienza metafisica.

TERZA SEZIONE IL DONO DELLO SPIRITO

La stessa struttura di gratuità può essere riconosciuta nelle spiegazioni dello spirito in atto, cioè del pensare, proposte da Claude Bruaire, per esempio nel capitolo “Ontologia” del suo libro *L’être et l’esprit*. Il compito più proprio della filosofia è di dispiegare l’auto-comprensione che il pensare ha del suo essere. La riflessione del pensare sul proprio atto d’essere lo porta a riconoscere la donazione d’essere che lo precede sempre e grazie alla quale egli stesso può essere in atto. Il pensare è sempre in ritardo ontologico. L’eccesso della sua origine ne segnala l’indisponibilità, l’iniziativa assoluta, la grazia, la gratuità. Ciò che è eccessivo e che mi dà d’essere, è sempre prima di me.

Questa riflessione sviluppa e corregge la proposta heideggeriana della “differenza ontologica”. Heidegger era attento, infatti, alla differenza tra “essere” e “ente”. Spieghiamo questa “differenza” prima di tutto con un argomento formale. Secondo i logici, la categoria di “differenza” segnala una relazione tra gli elementi relazionati gli uni con gli altri, ciascuno rimanendo però differente dall’altro. Nel caso della “differenza ontologica”, la relazione tra gli enti proviene originariamente dall’“essere”. Da un lato, tutti gli enti stanno attuando l’“essere” perché tutti “sono” in qualche modo “enti uguali”, similmente “oggetto” dell’attenzione della mente. La ragione non ha quindi alcuna difficoltà nell’asserire la generalità del concetto di “ente” che rappresenta l’atto di “essere”. Da un altro lato però, gli enti sono tutti differenti gli uni dagli altri; un libro non è un altro li-

bro, il numero 2 non è una categoria grammaticale, ecc. Tutti gli enti sono differenti perché, precisamente, sono. Questa differenza non toglie niente alla generalità del concetto di “ente”, salvo che impedisce alla ragione d’intenderlo solamente come una forma concettuale, perché c’è in esso più di una forma. Possiamo quindi, anzi dobbiamo dire che l’atto d’essere di ogni ente ha una doppia funzione: unire tutti gli enti insieme o tutto ciò che c’è sotto una forma comune, e dividere ogni ente da tutti gli altri enti. Come però tenere insieme queste due proposizioni? Una possibilità sarebbe di dire che il modo d’“essere” di un ente sia differente dal modo d’“essere” di qualsiasi altro ente. Un sasso “è” differente da un altro sasso perché non occupa lo stesso spazio. Un sasso “è” poi come un uomo, ma in un modo differente per ragioni di spazio e anche di vita. L’“essere” che però viene in modi differenti secondo le situazioni, è comunque “uno”, ma non come un concetto astratto. Dobbiamo riconoscere che l’“essere” ha la capacità di attuarsi in modi differenti. Tra un ente e un altro ente, non c’è differenza salvo che tutti sono in un modo che è proprio a ciascuno. Possiamo parlare qui di “differenza ontologica”, cioè della differenza tra, da un lato, essere “ente” come tutti ma, dall’altro lato, “essere” ente in un modo appropriato da ognuno. Dobbiamo dire che “essere” eccede tutti gli enti perché adopera in ciascuno di essi una sintesi particolare del loro carattere astratto (essere “ente”) e di tutti gli elementi che lo caratterizzano (“essere” tal ente)³⁰.

La proposta heideggeriana così spiegata sembrerà formale, quasi “logica”, attenta solamente alla funzione dei termini. Consideriamo adesso il movimento del pensare nella sua essenza di vivente. Vi incontreremo la stessa struttura, che fonderà però l’analisi formale in una esperienza spirituale. Per “essenza” di qualche cosa, intendiamo “ciò” che questa è secondo le nostre capacità di comprenderla. L’essenza è perciò la definizione. Ora una definizione è sempre relativa a ciò che essa esclude in una maniera di relazione negativa. La definizione del pensare, di cui facciamo l’esperienza soggettivamente, è possibile a condizione di distinguere la soggettività dal resto del mondo, che sarà detto oggettivo. Una distinzione è possibile però solo tra cose simili. La soggettività è pensata in una definizione come se vi fosse oggettivamente definita. La sua rappresentazione non sarà meno “oggettiva”. In questa situazione, il pensare non sarebbe altro di un “ente”, da trattare alla stregua di un ogget-

³⁰ La filosofia classica intraprende da qui la sua riflessione sull’analogia.

to. Non è però originariamente definibile perché lo istituisce un'esperienza di soggettività che sa di non poter essere oggettivata come se fosse un oggetto da guardare dall'esterno. Da ciò la sua originalità.

Lo spirito è capace, pensando, di intendere e di intendersi. Questa proposizione ha moltissime conseguenze. La tensione interiore al pensare costituita, da un lato, dall'unità del suo essere in atto e, dall'altro lato, dalla sua essenza relativa a ogni ente di cui si distingue, è esprimibile al livello della conoscibilità dalla distinzione tra lo *πνεῦμα* e il *νοῦς*. Secondo Platone, la facoltà di conoscenza chiamata *νοῦς* trascende la materia sensibile adatta alla sensibilità, all'*αἴσθησις*, per analizzarla e comprenderla; è quindi "parente" degli dei, cioè dell'intelligibilità delle idee con le quali si stabiliscono le essenze delle cose. Quanto allo *πνεῦμα*, è propriamente una facoltà di conoscenza, ma una forza vitale; vi si esprime «un postulato vitalista»³¹. La scelta di questa parola *πνεῦμα* proviene da una necessità: una realtà riflessiva non può essere dispiegata se non metaforicamente. Si concepisce il pensare come se fosse simile a una respirazione. Il *νοῦς* trascende il mondo; si pone in relazione con le essenze trascendenti che intuisce e verso le quali attrae il sensibile. Lo *πνεῦμα* è invece il simbolo di una dialettica spirituale, insieme «principio e motore invisibile del visibile, insensibile del sensibile»³². Per natura, il *νοῦς* è conoscenza intuitiva e oggettiva e lo *πνεῦμα* conoscenza riflessiva della mente che vive, dell'intelletto in atto.

La riflessività è propriamente dello spirito. Questo, infatti, non può porsi al di fuori del mondo, a distanza del sensibile. È invisibile ma nel visibile. Il *νοῦς* (invisibile e trascendente) può essere senza spirito; diviene allora prettamente ideologico, attraendo il sensibile nelle forme ideali che intuisce e ignorando la complessità e la durezza del sensibile. Lo *πνεῦμα* (invisibile ma anche nel visibile) completa il *νοῦς* e lo riconduce al sensibile. Il discorso sullo spirito è necessariamente metaforico. Solo un'espressione metaforica, infatti, è capace di trasportare³³ da un dominio all'altro, di condurre gli oggetti ideali del *νοῦς* verso il mondo dei viventi, di fare riconoscere così l'ideale nel sensibile. Tratta dall'esperienza sensibile, la metafora rende visibile ciò che è intelligibile. Per esempio, per Aristotele, «l'essere in potenza è lo spirito della natura, ciò per cui la natura non è (solamente) la ma-

teria fenomenale che lo configura e lo manifesta»³⁴. Lo spirito però, benché sia più della "materia fenomenale", non può fare a meno della vibrazione della voce, della successione dei suoni, dello stesso sensibile nello spazio e il tempo. Non vi è conoscenza (intelligibilità) del reale senza qualche effettuazione sensibile. Pensiamo «solamente nelle parole, in seno al verbo»³⁵, scrive Bruaire, perché nella sonorità delle nostre parole si attua una duplice conoscenza: lo spirito conosce qualche cosa tramite le sue parole, e conosce se stesso quando vi riconosce il proprio impegno.

L'atto spirituale che accede alla presenza di sé a sé si svolge interiormente all'atto di affermare qualcosa. Non vi è alcuna rottura tra le espressioni dello spirito e lo spirito in atto, anche se queste due operazioni (l'espressione, poi la riflessione) non si confondono. La riflessione si aggiunge all'espressione, e ne fa un'attività propriamente umana. Se lo spirito si esaurisse interamente nelle sue molte manifestazioni nel mondo, vi si frantumerebbe. *Experimur nos exteriores esse*, diceva Spinoza. Le molte manifestazioni dello spirito, i tempi della sua nascita, della sua crescita, della sua morte, non sono però riducibili alla dispersione della temporalità. Lo scorrere dello spirito nel tempo non è solamente un esaurirsi nell'estenuante successione degli attimi.

Per accedere all'essere dello spirito che si muove dalle e nelle sue manifestazioni, la filosofia non considera soltanto le necessità psicologiche o sociali imposte al pensiero ma si accorda a ciò che l'essere dello spirito è trascendentalmente in sé e insieme nel mondo. La dialettica del *νοῦς* e dello *πνεῦμα*, della trascendenza delle idee intuite e oggettivizzate, e dell'immanenza del ritmo discorsivo della respirazione, si semplifica nell'atto dello spirito che si conosce presente a sé e insieme nel mondo, in una sintesi effettiva di estensione fuori di sé e di unità in sé. Lo spirito non è quindi risolubile a qualche essenza che si dona e di cui la scienza potrebbe impossessarsi. È più di un'essenza, è donazione più di dono. Il pensante è all'origine di sé, anche se si presenta nel mondo secondo le condizioni degli oggetti. La sua potenza è generata dalla presenza originaria nel suo essere in atto, attivo nella molteplicità delle sue attività³⁶.

Il pensante all'origine di se, lo spirito, è libero. Il suo essere «è dato a se stesso. Ed è perciò che esso è li-

³¹ Claude Bruaire, *L'être et l'esprit*, fr., Presses Universitaires de France, Paris 1983, p. 22. ³² *Ibidem*. ³³ Il termine "metafora" significa letteralmente "portare altrove". ³⁴ *Idem*, *L'être et l'esprit* cit., p. 23. ³⁵ *Ibidem*. ³⁶ Distinguo "atto" e "attività". Per "atto", intendo l'atto primo della scolastica, che appartiene alla sostanza; direi che l'atto primo è l'atto di libertà. Per "attività", intendo l'esistere, cioè l'*ex-stare* o l'atto secondo della scolastica, per cui la sostanza s'iscrive nel mondo di cui subisce le norme.



bero»³⁷. C'è un paradosso della libertà, la cui attività è necessariamente determinata dalle sue espressioni, ma il cui atto è originario. Non si può però pensare che l'essere dello spirito, che è libero, sia *causa sui*. Non avviene a sé creandosi dal nulla. La sua presenza a sé non è senza la sua effettività fenomenale. La possibilità di una totale auto-generazione dello spirito sarebbe pensabile se esso potesse collocarsi in un'esteriorità che provenisse da se stesso. Questo non è però la sua sorte. Lo spirito si adatta al mondo (e adatta il mondo) per esprimersi. Tuttavia, lo spirito si conosce all'origine di sé. Nessun pensatore, anche attaccato al meccanicismo, sosterrà che le sue tesi sono soltanto effetti meccanici della sua materia corporea. Lo spirito non proviene da una sintesi prodotta degli elementi del mondo mediante i quali si esprime. Non è da intendere come una nozione fissata ed esclusiva; lo costituisce un movimento integrativo o dialettico di espansione fuori di sé e di ritorno a sé. Lo spirito si conosce sé e in sé donandosi fuori di sé per trasformare e arricchire il mondo. Si conosce come donazione attivo piuttosto che come dono fatto.

Il significato filosofico della donazione può essere rivelato a partire da questo punto, per mezzo dell'analisi riflessiva. «L'essere dello spirito è operazione di ritorno dello stesso allo stesso, ritorno che attualizza il sé da se stesso»³⁸. Lo spirito non accede a sé direttamente. Non ha alcuna intuizione di sé, come se potesse sdoppiarsi adeguatamente, come se fosse un ente qualsiasi. Esso si riconosce invece impegnato attivamente nelle sue espressioni nel mondo. Questo riconoscimento di sé non aggiunge niente al suo essere, non lo interpreta dal fuori, vi è immanente. La riflessione dello spirito, che si riconosce impegna-

to in ciò che esso non è, rivela che è in questo stesso impegno più in sé e «in potenza di operazione soggettiva»³⁹, di attività. Lo spirito, che è memoria di sé, si riconosce potenza di attività di cui il mondo non è l'origine, e di cui non è neanche egli stesso l'origine. Lo spirito sorge da un atto primordiale di riconoscimento del suo impegno. La sua potenza di operazione è quindi una grazia che gli è fatta.

Lo spirito non è sorto da sé, ma esercita ciò che gli è dato di esercitare egli stesso. È libero ma non è fatto da sé. Un atto originale lo sostiene, «macchia cieca, al fondo, al fondamento di sé, che rende «nativamente» l'essere donato al mistero della sua origine»⁴⁰. Lo spirito libero si accorda al dono che gli è fatto di essere se stesso, cioè di essere donazione per sé e nel mondo. Ora, se lo spirito è in atto poiché gli è stato dato di essere attivo, la sua libertà è insieme un «essere-in debito di se-stesso»⁴¹. In che modo quindi lo spirito potrebbe fare di sé un contro-dono donato alla sua origine? Non possiamo pensare che esso si desse in «pagamento» per il suo debito d'essere, come se fosse qualcosa di positivo. Lo spirito è dato a se stesso e si mantiene nell'essere perché gli è dato di essere potenza. Non potrebbe veramente corrispondere a questo dono con l'offerta di sé come contro-dono, poiché non ha niente da dare. «Pagare il debito che si è, è dare l'altro, onorare l'alterità, dare ciò che non si è»⁴².

Pagare il suo debito d'essere, per lo spirito, consiste dunque nel rendere omaggio all'atto originale che gli ha dato d'essere, dandolo in ridondanza. Per lo spirito, non c'è ritorno possibile di un contro-dono al donatore, salvo sotto la forma della ridondanza in cui il dono diviene glorioso.

³⁷ *Idem*, *L'être et l'esprit* cit., p. 54. ³⁸ *Ivi*, p. 58. ³⁹ *Ibidem*. ⁴⁰ *Ivi*, p. 59. ⁴¹ *Ivi*, p. 60. ⁴² *Ivi*, p. 61.



Recensioni

•Edgarda Ferri, *Un gomitolo aggrovigliato è il mio cuore. Vita di Etty Hillesum*, La Nave di Teseo, Milano 2017, 181 pp.

Bellissima questa espressione posta come titolo di una vita di Etty Hillesum, dà ragione del punto di partenza del suo *Diario* e fa risaltare il cammino interiore che questa donna percorre e che tanti libri a lei dedicati cercano di scavare.

Possiamo dire che questo libro di Edgarda Ferri è una ottima introduzione al *Diario* in quanto non tace non solo gli eventi storici che lo contestualizzano, ma neppure quei risvolti disordinati di una vita che i primi lettori italiani, da una edizione ridotta del suo *Diario*, non potevano del tutto afferrare.

Solo il non tacere il lato oscuro aiuta a cogliere in profondità l'evoluzione interiore che Etty vive, evoluzione rapida per il poco tempo che le è concesso con il suo maestro che le viene a mancare nel momento più duro di certe scelte decisive, e poi nella vita stessa, che precipita verso la sua conclusione.

Solo uno sguardo realistico aiuta a leggere un *Diario* come uno sguardo sull'uomo e su Dio, come rivelazione dell'abisso di tenebra e luce che sempre si intrecciano, senza una valutazione morale: questo è importante per capire ciò che accade al di là di principi che fanno mantenere una distanza che impedisce la comprensione di quanto Etty scrive e vive.

Sarei tentata di dire che un libro così, più che essere letto prima del *Diario*, andrebbe letto insieme: certe riflessioni luminose di Etty possono essere banalizzate nella loro verità, se si dimentica

il contesto, il travaglio storico e personale da cui emergono. Trasmettere amore alla vita comunque, dopo aver sperimentato il non senso, l'assurdità del male, conosciuto l'abisso del cuore dell'uomo non è la stessa cosa del farlo in un momento radioso della vita. Accada quello che accade, per Etty, anche nei momenti più duri e oscuri di epifania del male, basta un raggio di sole, un albero, un fiore, una nube, una poesia, un suono, pur tra filo spinato e sbarre e fango, per sentire dentro di sé pulsare la forza della vita e rendere grazie per ogni attimo di essa.

Etty, consapevole della crescita interiore che vive e difende "fino alla morte", non la tiene per sé, ma la condivide con chi comprende e con chi non capisce, ma non oltre i grovigli del proprio cuore: aveva potuto allontanarsi da Spier, pur sapendo che poteva non rivederlo: perché la loro comunione era ormai oltre le vicende umane, aveva potuto allontanarsi da Han che le voleva teneramente bene senza eccessive pretese: queste e altre amicizie non le impedivano di aver pienamente accolto che "l'amore per tutti è meglio dell'amore per una persona sola", "bisognava prendere su di sé il dolore del mondo", ma di fronte alla sua famiglia Etty si sa debole ed ancora confusa: è splendido quel suo partire non con loro ma a vagoni di distanza, nella libertà di chi ha messo in gioco la vita per amore dell'umanità intera.

Questo libro ne rende ragione ed è quindi capace di far cogliere le pagine del *Diario* con uno spessore nuovo, certo forse non senza l'angoscia di pensare che ciò che Etty vive e dice sta ancora avvenendo in qualche parte del mon-

do, anche se chi crede nel Dio della vita può dire: è avvenuto, avviene, avverrà, ma il cavallo bianco (la capacità di luce e di bene che c'è nel cuore dell'uomo), l'Agnello vincerà (cf. Apocalisse).

Giulia Paola Di Nicola

Lucio Saviani, *Mani. La più antica delle invenzioni*, Fefè, Roma 2017, 115 pp.

Una prima questione che ogni volta si pone nel leggere un'opera nuova di Lucio Saviani è come leggerla. Quale forma letteraria assume il discorso filosofico in questo caso? Questo nuovo volume, a me sembra di poterlo incorniciare come un *elogio*, non funebre – tutt'altro! – della mano. Alla maniera di Henri Focillon, citato più volte nel testo? Direi di no. Piuttosto questo elogio si compie attraverso un viaggio che partendo dall'«infinitamente piccolo» arriva all'«infinitamente grande». Cerco di spiegarvi.

Nel suo svolgersi, questo viaggio mi pare abbia almeno due coordinate: da un lato si va dalla mano umana che costruisce i mondi minuscoli (in)visibili presso il Museo delle miniature a Praga, alla mano divina, quella del Gesù del Vangelo di Marco, che salva; dall'altro si va da una mano il cui gesto laborioso e intelligente produce manufatti, ad una mano il cui gesto si fa sempre più simbolico, liberando lo schiavo e guarendo il malato. Il passaggio è mediato da una mano che non è solo interfaccia col mondo, ponte tra l'interno e l'esterno, e nemmeno solo mano rituale giuridica o religiosa, ma anche mano che incontra il sé del corpo proprio nel *toccarsi* e l'al-



terità del corpo altrui nel *toccare*. Il *tocco* può allora farsi *ritocco* e il manufatto diventare artefatto, opera d'arte in cui occhio, mente e mano sono uniti, confluendo insieme verso il simbolico, il gesto puro significativo e operativo di per sé, sacramentale (o performativo, come oggi si preferisce dire, *à la Austin*).

La mano viene così esplorata nelle sue funzioni operative, percettive ed espressive, nel suo dare forma all'essere, nel suo sentirlo ed indicarlo, nel suo portarlo a parola gestuale muta, in virtù della quale la mano è liberata da ogni scopo altro e vive non più di una vita strumentale per altro, ma di vita propria, fine a se stessa. Il tutto condito da quel sapore letterario dello stile di Saviani, che sa essere leggero, senza tuttavia indulgere alla benché minima superficialità, accompagnando il lettore in questo cammino alla scoperta delle sue stessi mani. Il cammino letterario è unito ad un cammino visivo, fatto di stampe, disegni e foto in bianco e nero, che declinano ulteriormente le capacità delle mani. E questo fin dalla copertina, in cui sono in bella mostra due mani che contano (misurando il tempo e calcolando lo spazio).

In questo percorso ermeneutico, che porta a chiarezza il senso implicito vissuto nell'uso delle mani, a giudizio di chi scrive, un sentiero è rimasto impercorso, ed è indicato dallo scivolamento della nomenclatura usata nel titolo, *mani* al plurale, a quella usata generalmente nel testo, *mano* al singolare. In verità, come è stato sostenuto, l'uomo è un *animale biman*e. E la destra non è equivalente alla sinistra. Questa differenza, presente in tutte le culture, divide il mondo nel suo lato buono (destro) e nel suo lato cattivo (sinistro), fornendo un ulteriore elemento, semmai

ce ne fosse bisogno, di quella costruzione del mondo umano che Saviani ha ascritto alla mano e al suo lavoro.

In ogni caso il viaggio nell'*elogio della mano* di Lucio Saviani fa respirare al lettore una considerazione rilevante: nell'uso delle mani si manifesta il grado di civilizzazione di una persona e quello di un popolo, proprio nella scala che dall'uso strumentale va all'uso rituale di esse, fine a se stesso.

Le ultime pagine del testo sono costituite da un poemetto di Pasquale Panella. Diviso tra scrittura rotonda a sinistra e scrittura corsiva a destra del foglio, ritrovo nella parte sinistra in qualche modo ripetuto poeticamente il tragitto compiuto da Saviani. Ma nella parte destra prende parola e si fa sempre più autonomo rispetto al testo di Saviani un canto d'amore *tattile*, che, a sua volta, si ripercuote sulla parte sinistra. Chi ha potuto assistere alla presentazione del volume presso La Nuova Pesa a Roma, si è potuto rendere conto di come la recitazione del poemetto da parte di Panella abbia una vitalità e una forza che la semplice lettura dello stesso non rende. Pur con questa riserva, ho trovato significativi, più di altri, questi versi:

Ti comprendo con le mani
e tu mi comprendi
La forte stretta significa
che qualcosa ci sfugge.

Alla mano che in ogni suo gesto, dall'operativo al simbolico, tenta di afferrare la realtà, sia pure con una rispettosa e dolce carezza, qualcosa sfugge, qualcosa che pure si avverte vivo e presente. Questo qualcosa è svelato alla fine del poemetto:

E capita che le guance carezzate

siano esse note tanto quanto ignote
come la nudità che è incomprendibile
quanto è più tattile
quanto più t'affonda
nell'ignotità che tu hai toccato
e che da vicinissimo scomprendi
Così che chiudi gli occhi e allora senti
e sai l'infinità di quel che tocchi
Perciò la meraviglia
Perché ogni cosa è inizio
d'infinito.

Così la mano da strumento e simbolo si fa ultimamente porta che ci introduce nell'infinito del mistero. Con tatto.

Giovanni Giorgio

.....
• Vincenzo Di Marco e Simone Gambacorta ((a cura di)), *Dove va l'Europa. Populismi e nazionalismi: una minaccia per la democrazia*, Duende, Giulianova (Te) 2017, 96 pp.

Il quotidiano teramano «La Città» ha invitato alcuni filosofi, sociologi, psicoanalisti, storici della letteratura (Vincenzo Di Marco, Aldo Marroni, Adriano Fabris, Franco Ferrarotti, Roberto Esposito, Giulia Paola Di Nicola, Attilio Danese, Sergio Benvenuto, Carmine Catenacci, Francesco Marroni, Rocco Pezzimenti, Biancamaria Di Domenico) a riflettere sulle ragioni della crisi della democrazia e sui rischi dell'avanzare dei populismi. Frutto di questo dibattito a più voci è un denso libretto, *Dove va l'Europa*, che ha come sottotitolo il riferimento alla realtà attuale dei populismi e dei nazionalismi, interrogandosi sulla minaccia che queste tendenze degenerative, presenti nella società europea, possono avere per la democrazia.



Chi aveva proclamato la «fine della storia» e il trionfo planetario del capitalismo resta a questo punto deluso. La democrazia dei diritti e il capitalismo globalizzato segnano il passo. Entrambi incompiuti, essi sembrano non soddisfare appieno le aspettative dei popoli. Da una parte perché non si riesce ad estendere i diritti a tutti gli strati sociali, come ad esempio agli individui di nuova immigrazione sul suolo europeo, per il rifiuto di ampie maggioranze della popolazione che si sentono minacciate dalla presenza di identità «diverse» dalla propria, dall'altro perché lo sviluppo capitalistico non sembra ridurre le distanze tra ricchi e poveri, anzi in alcuni casi le accentua.

Gli autori di questi scritti ci rassicurano però che non tutto è perduto. La forza della democrazia riposa nelle sue lontane origini greche e, se pur sconfitta nella sua storia recente, saprà rinascere dagli incubi e dalle contraddizioni che porta in seno. La sete di libertà che l'uomo cova dentro di sé finirà per prevalere sulle tendenze opposte della chiusura e del risentimento.

In effetti si pensava di aver lasciato definitivamente dietro alle nostre spalle le immagini del campo di sterminio di Auschwitz liberato nel 1945 e l'abbattimento del Muro di Berlino: due immagini simbolo della riconquista della libertà in Europa dopo la fine dei totalitarismi e il crollo dell'Unione Sovietica. I sanguinosi conflitti del «secolo breve» sembrano avere un prosieguo inaspettato. L'Europa dei diritti e della democrazia partecipata sembra però ripiombata negli anni bui delle grandi tragedie del Novecento: il filo spinato torna a delimitare i confini nazionali; la crisi economica favorisce l'ascesa di leader populistici; la retorica nazionalista predomina in-

contrastata nella lotta senza quartiere contro i flussi migratori. La cronaca registra la follia terroristica e le declamazioni di governanti irresponsabili. La politica securitaria comincia a trovare credito anche in frange insospettabili dell'opinione pubblica.

Dove va l'Europa contiene analisi dettagliate di questi fenomeni, ricostruzioni puntuali del cammino percorso dalle società europee dall'antichità ad oggi, denunciando i ritardi della classe politica europea e le ambiguità delle istituzioni culturali, che in qualche caso è aperta indifferenza e fuga dalle responsabilità. Ha scritto il curatore Vincenzo Di Marco nella post-fazione al volume: qui sono delineati sufficientemente i punti centrali da cui ha preso avvio il dibattito promosso dal quotidiano *La Città*: capire come mai siamo in presenza di una evidente crisi delle democrazie occidentali e come mai si ripropongono in grande stile le spinte nazionalistiche, le pulsioni populiste e i risentimenti razzistici contro ogni forma di diversità presente nel continente europeo e nel mondo. Sembra assodato che una prima risposta possa trovarsi nell'inaffidabilità delle classi dirigenti che si sono avvicinate al potere in questi anni: «il terreno culturale che è all'origine della degenerazione democratica presente sotto i nostri occhi è stato preparato da lungo tempo, ossia in decenni in cui – venuta meno l'influenza di un'élite colta e responsabile – le classi dirigenti e le lobbies economiche hanno cominciato a fare affidamento sul servilismo di masse ignoranti ridotte allo stato pietoso di cavie dei nuovi esperimenti sociali. La minaccia che incombe sulla democrazia ha radici culturali profonde, prima ancora di interessare direttamente l'ambito sociale, economi-

co e politico». Ma tutto questo non basta per spiegare fenomeni ben più complessi.

Come ha dichiarato Roberto Esposito, i diritti democratici sanciti dalle costituzioni liberali europee devono essere affiancati da politiche di solidarietà sociali per evitare l'esplosione dei conflitti tra classi abbienti e classi proletarie e - come sta avvenendo oggi - tra residenti e immigrati. Secondo l'ispirazione personalista, richiamata nell'intervento di Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, «non si può fondare la democrazia solo sulla rivendicazione delle libertà e dei diritti individuali». Quando viene a mancare questa pratica naturale della democrazia, la stessa si risolve sul piano delle procedure di selezione della classe politica o sulla lotta per il possesso degli strumenti digitali, con i quali oggi si influenzano vaste masse della popolazione, viste le nuove tecniche di persuasione che informano i sistemi di comunicazione (come scrive Adriano Fabris nella sua requisitoria contro i *social network* che confondono opinione e verità).

Se il continente europeo sembra in questo momento attraversato da una crisi irreversibile, in realtà – secondo le parole di Franco Ferrarotti – nonostante «la storia sta abbandonando l'Europa, che guarda più al Pacifico che all'Atlantico... è lo spirito europeo che appare oggi più che mai essenziale». Ne è convinto pure Aldo Marroni, quando nel criticare il cinismo delle classi dirigenti dell'epoca attuale ricorda che «nella politica non contano più i discorsi posati dei vecchi leader a cui ci eravamo abituati ascoltando le tribune politiche gestite da giornalisti di grande levatura professionale». E vista la politica dei nostri giorni non gli si può dar torto: «il



politico parlava alla testa delle persone e non a quel lato irrazionale che alberga, nascostamente, in ogni uomo».

Mario Perniola, lo studioso di Estetica da poco scomparso, denunciava da più di vent'anni la riduzione del discorso pubblico a trash, populismo e ignoranza spacciati per democrazia. Quando si crede che la libertà consista nel poter dire tutto a ruota libera e di agire conseguentemente, la democrazia ha già cambiato i suoi connotati. Sembra diventata opinione corrente che la capacità di saper manipolare i mass media a proprio vantaggio e l'agire politico considerato, senza la zavorra del «sapere», siano i requisiti fondamentali per far parte di quelli che contano. A pensarci bene, e molti degli autori di questo libretto lo dicono, i grandi regimi autoritari e totalitari hanno mosso i primi passi in questo modo, servendosi dell'oscuramento della ragione e dell'asservimento delle masse ignoranti. Ma speriamo che non sia il caso nostro.

Vincenzo Di Marco

• Matteo Corradini, *Siamo partiti cantando Etty Hillesum, un treno, dieci canzoni*, Rueballu, Palermo 2017, 128 pp.

Siamo partiti cantando Etty Hillesum, un treno, dieci canzoni è un insieme di brevi allusioni al racconto della vita di Etty, in uno stile poetico di rimandi e richiami a frammenti realistici della sua vita, messo in bocca a lei stessa, con splendidi disegni e l'aiuto di parole-immagini, forse non senza un certo disordine: questo dà una leggerezza al libro quasi impensabile dato il contesto a cui rimanda, eppure rende appieno il senso positivo sulla vita che Etty conserva

fino alla fine. Il suo sentire "bella" la vita si traduce, in questo libro, in bellezza di veste tipografica, che davvero comunica che si può partire cantando, anche quando l'esito del viaggio è il distacco da tutto e da tutti nel mistero di ciò che sarà.

Edgarda Ferri

Bernhard Callebaut, *La nascita dei focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965)*, Città Nuova, Roma 2017, 638 pp.

Bernhard Callebaut, belga di lingua fiamminga, è professore di sociologia attualmente docente presso l'Istituto universitario Sophia di Loppiano, dove è anche *Program Director* del gruppo di ricerca *Religion in a Global World*. Il libro che ha dato alle stampe (edito già in Francia nel 2010 e ora presentato ai lettori italiani in forma rivisitata e ampliata, per la collana *Per-corsi di Sophia* dell'editrice Città Nuova) è frutto di anni di lavoro corposo, serio e appassionato, di una ricerca puntuale e corroborata da un abbondante ricorso alle fonti dirette testimoniali e indirette, di cui molte inedite. Presenta una ricostruzione storico-sociologica del percorso fatto dal Movimento dei Focolari dal 1943 quando nacque a Trento, città di ricca e solida tradizione cattolica, fino al 1965, ossia all'approvazione definitiva della Chiesa. L'autore riprende un'espressione del sociologo Émile Poulat per qualificare il percorso del movimento come una "improvvisa invenzione" su un terreno lungamente e pazientemente preparato *peraltro*.

Il tema è di particolare interesse per gli studiosi, se non altro per i processi di diffusione rapida del movimento nei cinque conti-

nenti, il che sollecita la ricerca delle cause di una tale "esplosione" negli anni Quaranta e Cinquanta, che poi ha via via ha prodotto molteplici concretizzazioni già *in nuce* – come l'autore dimostra – nei "primi tempi". La ricostruzione di questo dossier storico è fatta in forma scientifica e al contempo piana, in modo da rendere gradevole la lettura anche ad un pubblico non specialistico. Il lettore s'immedesima nella sorpresa – a seconda dei casi di ammirazione e/o di disorientamento – suscitata ai tempi dai primi piccoli gruppi di focolarini, con le loro testimonianze di unità tra diverse età, classi, professioni, nazionalità, con il vissuto di amore e di fede, di spiritualità ma non legato all'idea ormai sorpassata della restaurazione della cristianità, con un cristianesimo laico, non clericale, rispettoso delle persone in quanto uniche e al contempo fortemente orientato alla vita di comunione, capace di innovazione ma mai trasgressivo riguardo alla tradizione, aspetto quest'ultimo che risulta altrettanto evidente dalla lettura del recente libro di Lucia Abignente sul rapporto di fedeltà costruttiva tra Chiara Lubich e l'arcivescovo di Trento Carlo de Ferrari (*"Qui c'è il dito di Dio"*).

Il libro che presentiamo è prevalentemente sociologico nel senso che inserisce la ricostruzione storica dello sviluppo del movimento, inizialmente all'interno della città di Trento, poi nella realtà italiana e poi in un continuo crescendo nei diversi paesi del mondo, all'interno di quelle "mobilitazioni religiose" in grado di generare un "popolo" animato da un comune ideale e di produrre innovazione e mutamento nella Chiesa e nella società.

Non è possibile, incontrando il movimento dei Focolari, non

sorprendersi della potenza irradiatrice e dello spessore carismatico della leader e fondatrice Chiara Lubich, una ragazza ai tempi ignota, che nel gennaio 1944, ossia nei tempi bui della seconda guerra mondiale, visse un'esperienza di amore totalitario per "Gesù abbandonato" sulla croce, che ai suoi occhi apparve come lo sposo per eccellenza dell'anima e al contempo come figura risolutiva delle croci di quel tempo e di tutti i tempi. L'attrazione per la spiritualità proposta da Chiara si traduce in chi aderisce in amore per colui che, crocifisso in quelle croci, ha il potere di rigenerare il mondo, orientandolo alla comunione, un valore fortemente rimesso al centro del tessuto ecclesiale dal Concilio Vaticano II. Come scrive Piero Coda nella Prefazione: «una donna – ed è la prima volta – alla testa di un movimento ecclesiale laico, del cui spirito sono partecipi anche presbiteri, religiosi/e e persino vescovi; con una direzione centrale e collegiale per l'insieme del movimento, in forza di una spiritualità originale e moderna centrata sulla rilevanza esistenziale, ecclesiale e culturale, di "Gesù abbandonato" e "Gesù in mezzo", secondo il peculiare e inedito lessico inaugurato da Chiara Lubich».

Callebaut, in controcorrente rispetto a quanti sociologi della religione si dedicano a studi improntati sulle devozioni e sulle apparizioni, come pure rispetto a quanti considerano desuete nel mondo postmoderno le indagini su "supposti" carismi religiosi, documenta la realtà di una corrente di spiritualità che trascina perché corrisponde all'esigenza di trovare nella religione più esperienza che dottrina, più amore misericordioso che giudizi, più attenzione alle persone che alle regole e ai precetti, più ricerca di reciprocità che di strut-

ture e gerarchie. Tutto ciò sul registro di una relazionalità dinamica tesa alla costruzione di sempre nuovi rapporti tra unità e pluralità e consapevole di camminare sul crinale di un equilibrio instabile, a rischio di cadere nei fondamentalismi delle contrapposizioni ideologiche e dei diversi "ismi".

L'ideale dell'unità viene presentato come particolarmente rispondente ad un mondo globalizzato, agile nel connettere digitalmente le distanze e le differenze, ma altrettanto veloce nell'appiattirle sotto la cappa delle mode e del pensiero unico. L'unità – e ciò non sfugge all'autore – è sempre da rigenerare, affidata com'è all'amorevole responsabilità delle persone in relazione. Infatti essa nella sua fragilità e pur con le migliori intenzioni può trasformarsi in *diktat* oppressivi, il che risulta ben evidente dalle strumentalizzazioni storiche di quanti hanno imposto l'unità sotto la bandiera delle dittature.

Dando alle stampe questo suo lavoro, l'autore può essere soddisfatto non solo di aver realizzato l'obiettivo di «descrivere, dal primo soffio, come un'ispirazione, in vent'anni, diventa un movimento ecclesiale, laico, spirituale e impegnato, una prassi e una mistica, piena di promesse», ma anche e soprattutto di aver dolcemente coinvolto il lettore nell'avventura raccontata fatta conoscere e amare.

Giulia Paola Di Nicola

.....
 • Giovanni Giorgio, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro. Il postumano fra natura e cultura*, Cittadella, Assisi 2017, 80 pp.

Il libro di Giovanni Giorgio, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro*,

si presenta come un percorso agile, con un linguaggio attento alla accessibilità, che affronta la questione del *cyborg* relativamente al costituirsi della identità umana e a tutte le problematiche che tale argomento suscita. La comunicatività dello scritto non lede la profondità dello studio perché mostra la conoscenza della tematica attraverso il riferimento a filosofi e studiosi che l'hanno sviluppata e anche attraverso note di approfondimento che mostrano il livello alto della ricerca svolta.

La prima questione di questa rilettura della identità umana, è quella riguardante il *cyborg* come icona del postumanesimo che viene delineato come il futuro della rilettura dell'uomo e del suo sviluppo in campo corporeo ma non solo. Ecco che il Giorgio ci fa entrare dentro un mondo affascinante e anche colmo di rischi lasciando avvertire l'uno e gli altri. L'intervento tecnologico sulla corporeità può rendere più forte l'uomo e meno ferito dal dolore; ma anche meno "umano". Viene da chiedersi chissà cosa ne penserebbe Simone Weil quando rilegge la sofferenza come uno dei modi per sentire e unirsi alle altre persone e alla condizione umana in generale. L'uomo, secondo la rilettura gehleniana, si apre all'uso costitutivo della tecnica perché carente e quindi essa appare una necessità proprio per rispondere a tale intrinseca povertà. L'Anders, collegato al Gehlen in un dialogo speculativo, è come se sviluppasse ulteriormente la carenza di cui s'è parlato, portando l'attenzione sulla vergogna dell'uomo rispetto alla macchina che non avvertendo dolore e fatica, le è superiore ed egli si vergogna del proprio limite, della sua "difettosità". La tecnica diventa l'opportunità per rispondere a tale vergogna in vista



della costituzione di un “uomo nuovo”.

È ciò che tenta di sviluppare la corrente del transumanesimo (una delle correnti del postumano) che desidera cancellare i limiti umani in una visione utopica dell'uomo futuro; o vuole rendere migliore la vita umana potenziandola con interventi tecnologici. In tutti i casi il Giorgio lascia comprendere l'apertura identitaria che si struttura in tale visione assieme alla “somatofobia” che comporta il risorgere del dualismo con tutte le conseguenze che ciò comporta. Fascino e rischi: il Giorgio evidenzia nuovamente entrambi gli aspetti connessi a tali riletture. Qui viene da chiedersi chissà cosa ne direbbe Merleau-Ponty con tutta la sua rilettura sulla percezione e relazione corpomondo al di là di dualismi che poi alla fin fine rischiano di diventare “nevrotici”. Il fine di questo processo è una “super-intelligenza” ma quanto si perde della infelice eppure bella condizione umana? Esposta al dolore quanto si vuole ma aperta anche alle sensazioni bellissime della carezza e della forza della compassione. Quanto questa super-intelligenza sarebbe capace di amore anche se riletto in termini esclusivamente platonici? Ma poi l'amore platonico e tutte le riletture dualistiche susseguite, sono davvero amore? Anche que-

sta, forse, è una scia da sviluppare in relazione alla questione identitaria umana alla luce del *cyborg* e dintorni.

Tutto questo progetto, rischioso e affascinante, il Giorgio lo presenta come una sorta di continuazione del progetto rinascimentale dell'uomo *in fieri*, in sviluppo connesso alla sua libertà che si relaziona col mondo facendone la sua “casa”, la sua “espressione”. Il concetto di “natura” sembra dover cedere il passo alla dimensione evolutiva e storica rappresentando una “fissità” che poco si confà alla visione affascinante e rischiosa (rischiosa quanto si vuole ma affascinante) dell'uomo *in fieri*.

Il postumano è una sfida e lo sviluppo di una risposta ad essa la si trova nel quinto capitolo di questo testo. Rifacendosi ad altri autori il Giorgio sottolinea la povertà della visione gehleniana perché la cultura nasce grazie anche alla eccellenza biologica dell'uomo. Tale eccellenza è complessa, ricca e l'uomo, con la sua libertà, è in “dialogo” costante con essa e ciò ha come conseguenza importante quella di non poter ridurre la “natura umana” ad una fissità originaria ma ad un'apertura che pone in continuità-dialogo natura e cultura: niente opposizioni dualistiche! L'uomo è un sistema aperto in cui l'alterità non è percepita come pericolo e opposizione (ciò che ac-

cade nel dinamismo del pensiero cartesiano) ma come possibilità arricchente. Questo discorso tende ad esaltare l'aspetto comunitario dell'uomo e non più il mero individualismo falsamente autarchico. L'uomo è *work in progress* dove la relazione con l'altro non è, a livello costitutivo perlomeno, solo rischio, pericolo e peccato. Ciò comporta il riconoscimento che non tutto è nelle mani dell'uomo che vive ed è determinato dalla tecnica anche se non in termini esclusivamente negativi. Tutto questo si estrinseca nel “paradigma sistemico” che introduce la storia, il disordine, l'incisività delle relazioni umane e con l'ambiente al di là delle concezioni deterministiche. Nel paradigma sistemico lo sviluppo dipende dal “gioco” di tutte le parti di cui è composto (componente soggettiva, storico-ambientale ecc.) che sono interdipendenti e interagiscono fra loro. In tale visione l'uomo non può indentificarsi come autosufficiente e ogni “titanismo” e semplice autoreferenzialità, non possono trovare spazio. L'evoluzione della natura umana si sviluppa nell'apertura che il sistema è e questo può rispondere alle esigenze positive e all'antropologia sottostante la visione del postumanesimo.

Settimio Luciano



Libri ricevuti

• Ross Fenu Barbera, *Dante's Tears. The poetics of Weeping from Vita nuova to the Commedia*, Leo S. Olschki, Firenze 2017, 206 pp.

Dante's Tears scopre l'esistenza di una poetica del pianto nell'opera di Dante, che si sviluppa parallelamente agli interessi teologici della *Commedia*, e ha origini nella *Vita Nuova*. Il libro rivela la presenza di una storia non detta di Dante e Beatrice e un nuovo codice di comunicazione, la chiave per un'ermeneutica della testualità di Dante che abbraccia religione, politica, fisiologia, e le paure del poeta su temi come il desiderio e l'amore.

Gabriele Kuby, *La rivoluzione sessuale globale. Distruzione della libertà nel nome della libertà*, Sugarco Edizioni, Milano 2017, 352 pp.

Il fulcro della nuova rivoluzione culturale globale, che sta distruggendo i sistemi di valori tramandati in tutte le culture e le religioni, è la deliberata confusione delle norme sessuali: uno slittamento delle fondamenta sulle quali ci troviamo e abbiamo costruito la nostra civiltà.

Gabriele Kuby prende in esame l'ideologia *gender*, con la dissoluzione dell'identità dell'uomo e della donna, e le rivendicazioni LGBT, gli effetti devastanti della pornografia e dell'educazione sessuale nell'età precoce, gli attacchi alla libertà di opinione e alla libertà religiosa, la sua concreta imposizione nella società, promossa da *élites* politiche internazionali, e molto altro.

Dai precursori della Rivoluzione Francese, ai movimenti culturali degli anni Sessanta, ai Principi di Yogyakarta, alla sentenza della Corte Suprema USA, che impone il riconoscimento del matrimonio omosessuale a tutti gli Stati Uniti, l'autrice documenta dettagliatamente come i tentacoli di un nascente regime totalitario stiano progressivamente stringendo il mondo in una morsa insidiosa.

Nel testo vengono presentate le tecniche di ri-educazione, fino al cambiamento politico del linguaggio, adottate dalla nuova rivoluzione permanente, che si è spostata dalla politica all'economia, al sesso.

Il lavoro coraggioso di Gabriele Kuby è un invito ad agire rivolto a tutte le persone di buona volontà affinché intensifichino gli sforzi per preservare la libertà di religione, la libertà di opinione e in particolare la libertà dei genitori di educare i figli secondo le proprie convinzioni, così che la famiglia possa costituire il fondamento sul quale costruire una società sana.

Gregorio Nazianzeno, *Epistole*, Città Nuova, Roma 2017, 368 pp.

Uno spaccato prezioso per conoscere di vita e l'indole di un autore che poco ricorda l'austero "Teologo" della tradizione bizantina. Le Epistole di Gregorio Nazianzeno, di cui il volume propone la prima traduzione completa in lingua italiana, costituiscono un osservatorio privilegiato per conoscere la vita e l'indole di un Autore che seppe raccontare, in una prosa d'altri tempi, la quo-

tidianità posta sullo sfondo delle complesse vicende politiche e religiose della seconda metà del IV secolo d.C. Ne emerge un ritratto ricco e complesso per cui Gregorio è al tempo stesso il nostalgico cantore di una giovinezza trascorsa ad Atene, il figlio devoto, l'amico fedele, l'iraconda vittima del "tirannico volere", l'ironico e inflessibile censore di condotte da biasimare. L'intero *corpus* è anche l'occasione unica per avvicinarci ad un linguaggio che trae linfa dal grande patrimonio della letteratura greca per esprimere una concezione di vita ormai pienamente cristiana.

Pietro Greco *et al.*, *Eugenetica*, Città Nuova, Roma 2017, 160 pp.

Con le recenti tecniche di manipolazione genetica si annuncia una rivoluzione copernicana nella lotta alle malattie genetiche. Si potrà scoprire la predisposizione di un embrione ad alcune malattie ed evitare che insorgano con interventi prima della nascita. Ma le sfide etiche sono enormi: chi decide quali vite sono degne di essere vissute e quali no? Si potrà anche modificare l'evoluzione umana. C'è un limite al potenziamento (*enhancement*) fisico e cognitivo dell'uomo?

Hanna Arendt, *L'amicizia e la Shoah. Corrispondenza con Leni Yabil*, EDB, Bologna 2017, 112 pp.

Nella primavera del 1961 Han-



nah Arendt viene inviata dal settimanale "The New Yorker" a seguire il processo ad Adolf Eichmann, il gerarca nazista rifugiato nel 1945 in Argentina, rapito dal Mossad nel 1960, processato per genocidio l'anno successivo e condannato a morte per impiccagione nel 1962. In quella circostanza Arendt diviene amica di Leni Yahil, storica di origine tedesca e studiosa della Shoah. Inizia così una corrispondenza che alterna questioni personali, filosofiche e politiche. Nel 1963, dopo la pubblicazione degli articoli sul processo Eichmann, riuniti poi nel volume «La banalità del male», il rapporto tra le due donne si interrompe bruscamente. Nella più controversa delle sue opere, Arendt sostiene che il male perpetrato da Eichmann sia da attribuire a una completa inconsapevolezza sul significato delle proprie azioni e solleva il tema della responsabilità dei capi delle comunità ebraiche nell'aver agevolato la politica di sterminio nazista. Il tentativo di Yahil di far rivivere la corrispondenza con Hannah Arendt otto anni più tardi è destinato a fallire. L'amicizia tra le due donne non riesce a reggere la polemica suscitata dal processo e dal libro.

•••••
• Cloe Taddei Ferretti, *Even the dogs. The ordination of women in the Catholic Church*, inglese, trad. it. di Donald E. Buzzelli e Lisa Norall-Traetta, LIT, Zurigo 2017, 276 pp.; orig. dall'italiano. *Anche i cagnolini. L'ordinazione delle donne nella Chiesa cattolica*, Gabrielli, Verona 2014

This is a historical excursus that describes female ministries in the early Church. It analyzes the dis-

puted traces of women in the presbyteral ministry, diaconal ministry, and the differences in ordination rite and functions for deaconesses and deacons of the Byzantine Church. Information is included on the gender balance of today's identical ordination rite and functions of deaconesses and deacons. The study also examines: the hypothetical possibility of female presbyteral ordination; belief in female subordination; the spousal symbol; Mary; woman and person; reciprocity; the incarnation of the Word; the impossibility of female presbyteral vocation; the value of doctrines; and the sacramental sign and substance of a sacrament. In conclusion, a prayer for female presbyteral ordination is proposed.

Carla Ricci, *Maria Maddalena. L'amata di Gesù nei testi apocrifi*, Claudiana, Torino 2017, 121 pp.

In queste pagine evocative e appassionante, Carla Ricci ricerca nei testi apocrifi del Nuovo Testamento le tracce di Maria di Magdala, ritrovando una «memoria di lei», una «memoria del cuore», una Maddalena amata di Gesù e prediletta «donna di luce», proprio per questo è osteggiata e cancellata dalla tradizione.

La ricerca di Carla Ricci nella letteratura «dell'altrove», una letteratura di comunità dedite a conservare «memorie altre», nello specifico di Maria Maddalena, propone tre linee di trasmissione femminile, sottese ai testi, su Gesù e le donne: la memoria dei racconti della passione e risurrezione; dei dialoghi legati agli insegnamenti riservati a Miriam; e delle seguaci di Cristo. Attraverso i testi apocri-

fi ritrovati nei secoli scorsi si rivela una verità «altra» in cui l'Autrice scopre le tracce di una memoria di Maria Maddalena, amata «donna di luce» di Gesù, non a caso avvertita e rimossa. Non manca un contributo al tentativo di ricostruire i modi, i perché e i quando della trasmissione e della cancellazione della memoria.

Con il testo integrale del Vangelo di Maria e, per la prima volta in Italia, la riproduzione delle pagine del papiro del Vangelo di Maria.

Carlo Rocchetta e Rosalba Manes, *La tenerezza gremba di Dio amore. Saggio di Teologia Biblica*, EDB, Bologna 2016, 256 pp.

La rivelazione biblica del volto di Dio muove da un orizzonte apparentemente paradossale: il Signore è ineffabile e tuttavia si rende presente e si interessa alle sorti del suo popolo, esprimendo persino sentimenti umani come la collera e la gelosia. La trascendenza si coniuga con l'immanenza del suo amore misericordioso e della sua tenerezza, esprimendo un coinvolgimento nella condotta e nella sorte dell'uomo che raggiunge vertice e compimento nelle pagine del Nuovo Testamento. L'epoca moderna e post-moderna hanno privato il nostro tempo di una «filosofia del cuore», facendo prevalere il logos sul pathos, la ragione sul sentimento. E proprio l'assenza di una teologia della tenerezza è all'origine dello scenario odierno, dominato da un principio di necrofilia. Come vincere il principio di morte se non con la ricerca di una cultura centrata sul «vangelo della tenerezza», facendo prevalere la forza dell'umile amore sulla brutalità della forza? La nuova edizione

del volume viene arricchita nella parte finale da un indice biblico e un indice degli autori.

.....
 •Matilde Serao, *Idillio di Pulcinella*, EDB, Bologna 2017, 64 pp.

Gaetano Starace, il Pulcinella del popolare teatro di San Carlino, si innamora di una sconosciuta, l'unica che tra il pubblico non ride e resta indifferente alle sue trovate e alle sue improvvisazioni spiritose. Incuriosito, la cerca e la frequenta, nascondendole la sua vera attività e fingendosi un semplice impiegato. Ma Pulcinella è tutto fuorché un individuo; non è un uomo ma un tipo, un carattere, che incarna lo spirito sarcastico, ribelle e proteiforme di un popolo che vive di fuoco e di indolenza. Nel contrasto tra commedia e tragedia, tra vita e teatro, tra persona e maschera, l'autrice racconta in che modo Gaetano Starace finirà per scoprire cosa accade quando gli spettatori, anche solo per una volta, cercano sotto la finzione la fisionomia nascosta. Con una nota di lettura di Gennaro Matino.

Anton Cechov *et al.*, *Il punto esclamativo e altri incubi ortografici*, EDB, Bologna 2017, 80 pp.

Perché lo scrivano Perekladin non ha mai usato in tutta la sua vita il punto esclamativo? Si può odiare la vocale "U" al punto di uscire di senno ed essere rinchiusi in manicomio? E può la burocrazia trasformare la banale richiesta di un ufficio postale periferico in un caso aggrovigliato che coinvolge persino il ministro? I tre bre-

vi racconti di Cechov, Tarchetti e De Marchi riuniti in questo libro confermano che la scrittura è un ricco deposito di incubi, gaffe, incomprensioni, malintesi e ilarità. Eppure, talvolta, ossessioni ed errori servono a scoprire fatti nuovi, a condizione di saper fare buon uso delle inesattezze e degli abbagli. Perché da un errore creativo, insegnano i grandi maestri, può nascere una grande storia: «Chi farà pochi errori farà anche poche scoperte».

Grazia Deledda, *La Madonna del topo e altri racconti*, EDB, Bologna 2017, 88 pp.

Il ritratto di una giovanissima Madonna, il trambusto provocato da una festa nel convento, un prete afflitto dalla cupezza e dal rigore, una confessione involontaria e quasi estorta, una delicata storia natalizia. In questi cinque racconti emergono alcuni dei temi principali della narrativa di Grazia Deledda: le atmosfere di un mondo sardo intriso di affetti intensi e selvaggi; l'intreccio di amore e dolore, di peccato e di colpa; l'insondabile natura umana lacerata tra il bene e il male, il desiderio e la costrizione; il sentimento religioso e il senso arcaico del mistero.

Giovanni Barrale, *Psicoterapia e Vangelo. Per il benessere psicologico*, Paoline, Milano 2017, 144 pp.

Secondo l'Autore, molti degli insegnamenti di Gesù si accordano con quelli della psicoterapia. Innanzi tutto, il punto di partenza: come l'esortazione di Gesù «Convertitevi» è un invito a

cambiare mentalità, così la psicoterapia propone un cambiamento di convinzioni e comportamenti dannosi per la persona. Quindi sono prese in considerazione alcune parabole (es. Padre misericordioso, Buon Samaritano, parabola dei talenti) e alcuni dialoghi evangelici (es. con la Samaritana, con i discepoli durante la tempesta), da cui emerge come sia essenziale, sia per Gesù sia per la pratica psicoterapica, l'accettazione incondizionata della persona con tutti i suoi bisogni psicologici: primo fra tutti quello di sentirsi amata al di là di errori, pregiudizi e condizionamenti. I tre capitoli centrali costituiscono una sorta di «itinerario terapeutico»: dalla legge umana dell'amore all'esperienza correttivo-emotiva deducibile dalle parabole, al valore terapeutico della preghiera individuale.

Gianni Bassi e Rossana Zamburlin, *Stop alla paura. Manuali di autoguarigione*, Paoline, Milano 2017, 128 pp.

L'assenza della paura, o comunque la capacità di gestirla e di trasformarla in positivo, cioè in coraggio e amore, è un requisito fondamentale della personalità matura, condizione *sine qua non* per lo sviluppo delle qualità e capacità relazionali. Quindi è necessario liberarsene per avanzare nella ricerca della felicità.

La «madre» di tutte le paure è la paura della morte; le «figlie» sono: la paura della vecchiaia, della malattia, del dolore, del fallimento, degli altri, degli stranieri, dei luoghi aperti, dei luoghi chiusi e così via.

Gli autori propongono un percorso per abbandonare la paura e



incrementare la gioia di vivere. Fra le varie tappe: mettere per iscritto le proprie paure e decidere un piccolo cambiamento che si è disposti ad attuare; visualizzare immagini rilassanti; darsi degli obiettivi per accrescere l'autostima.

.....
• Jürgen Moltmann *et al.*, *La terra come casa comune. Crisi ecologica ed etica ambientale*, EDB, Bologna 2017, 64 pp.

Come abitiamo la terra? E come la lasceremo alle future generazioni? Sarà ancora «casa comune» per la varietà dei viventi, oppure gli squilibri che osserviamo e sperimentiamo già oggi determineranno mutamenti irreversibili e condizioni sfavorevoli alla vita nelle sue diverse forme? Di fronte alla crisi ecologica attuale possono ben poco allarmismi e catastrofismi. Serve piuttosto un'assunzione di responsabilità, personale e collettiva, alimentata dalla conoscenza dei problemi reali e da una più profonda riflessione. Il volume approfondisce questo tema attraverso il contributo di tre autori: Jürgen Moltmann, tra i più attenti promotori della causa ecologica e delle sue implicazioni etiche e politiche; Pietro Stefani, che avvicina la crisi ambientale richiamandosi alla tradizione biblica; Paolo Trianni, che prende in esame il vegetarianesimo nei suoi intrecci con l'etica ambientale.

Riccardo Calimani e Giacomo Kahn, *Gli ebrei tra storia e memoria*, EDB, Bologna 2017, 328 pp.

Nonostante la civiltà e la cultura europea affondino le radici nel-

la tradizione ebraico-cristiana, le vicende del popolo ebraico e le sue esperienze accumulate nell'arco di alcuni millenni sono poco conosciute. Attorno alla figura dell'ebreo, ancora e nonostante il tragico passato - o forse proprio a causa di esso - si aggirano i fantasmi del pregiudizio o del sospetto. Eppure il pensiero elaborato dai rabbini e dai filosofi ebrei è molto originale e fecondo; il mondo ebraico è ricco, articolato, spesso contraddittorio e solo attraverso la conoscenza se ne possono cogliere gli aspetti apparentemente paradossali. «Essere ebrei - scrivono Riccardo Calimani e Giacomo Kahn - è doppiamente difficile: è difficile essere se stessi, è difficile essere accettati. È un problema stimolante che offre motivi di riflessione. Costanti e sempre nuovi».

Loris Maria Tomassini, *Il profumo dello sposo. La santità del quotidiano*, EDB, Bologna 2017, 168 pp.

La spiritualità, e di conseguenza il suo frutto maturo che è la santità, non può essere un aspetto separato dalla vita di tutti i giorni. Chi vuol essere discepolo di Gesù deve poter accogliere il reale come luogo di incontro e comunione con Dio e coltivare la vita interiore nella realtà quotidiana. Questo testo, che si propone di offrire alcune piste di riflessione e di azione per la vita feriale dei cristiani, è una meditazione spirituale sul tema dell'universale chiamata alla santità a partire dal quinto capitolo della *Lumen gentium*. Il tema è di grande attualità per il rinnovamento spirituale personale ed ecclesiale. Una riforma della Chiesa - osserva l'autore - non dovrebbe infatti orientarsi verso un

nuovo moralismo o solo su aspetti sociologici, ma sul risveglio della coscienza cristiana conferita dalla grazia battesimale.

Jacques Philippe, *Se tu conoscessi il dono di Dio. Imparare a ricevere*, EDB, Bologna 2017, 176 pp.

«Se tu conoscessi il dono di Dio...» è quanto Gesù dice alla donna samaritana secondo il Vangelo di Giovanni (4,10). «Imparare a ricevere» è semplice da capire, ma difficile da vivere. Come lasciarsi amare da Dio? Come lasciarsi condurre dallo Spirito Santo anche nelle paure e nelle situazioni di fragilità? Come adottare un atteggiamento interiore di accoglienza nei diversi momenti della vita cristiana, fatta di preghiera e sacramenti, decisioni da prendere e bisogno di libertà, esperienze di debolezza e di povertà? Essere cristiani consiste non in una lista di cose da fare, ma nell'accogliere, per mezzo della fede, la misericordia infinita di Dio. Troppo spesso abbiamo sete mentre siamo proprio accanto alla fonte e, appesantiti dalle insoddisfazioni, dalle fatiche o dalle delusioni, ci dimentichiamo di avere a portata di mano tesori incalcolabili che possono fare la nostra gioia. Jacques Philippe, noto per la sua semplicità e la sua profondità, in questo libro, ci invita a scoprirli.

Dario Edoardo Viganò, *Connessi e solitari. Di cosa ci priva la vita online*, EDB, Bologna 2017, 72 pp.

Esiste un modo per utilizzare le opportunità della Rete senza ri-

nunciare ai rapporti diretti e dover scegliere tra una stretta di mano e un tasto del computer? Per non ridurre la nostra vita a un continuo selfie dei vari momenti della giornata da «postare» in un social? Ci capita sempre più spesso di pagare senza vedere il denaro, di sottoscrivere contratti senza avere davanti un interlocutore, di organizzare viaggi online, di creare palinsesti televisivi personalizzati. Abbiamo a disposizione sconfinati territori informativi e relazionali, come se il mondo fosse sempre in diretta per noi. I nuovi mezzi di comunicazione hanno conquistato la nostra vita, ne scandiscono i ritmi, sono i custodi delle chiavi dei nostri spazi e del nostro tempo. Ma tutto avviene a distanza, senza contatti, se non virtuali, e sperimentiamo il graduale affievolirsi della conversazione faccia a faccia, a favore di una comunicazione che ci consente di evitare la vicinanza, l'espressione, lo sguardo, il respiro, le reazioni, le emozioni, il volto dei nostri interlocutori.

.....
 •Nandino Capovilla e Betta Tuset, *Non sapevo che il mare fosse salato*, Paoline, Milano 2017, 168 pp.

Profughi, rifugiati, migranti: sono diverse le denominazioni con cui vengono indicate le persone che, attraverso il Mediterraneo, hanno raggiunto fortunatamente il nostro Paese per sfuggire a guerre e povertà. Ma per don Nandino e le cinque mamme che si prendono cura di loro sono semplicemente «i figli del mare». Per Amadou (dal Gambia), Festus (dalla Nigeria), Moussa (dal Mali), Ousain (dal Senegal) e Mady (dal Burkina Faso) si sono spalancate le porte della canonica, ma soprattutto si è

aperto il cuore del parroco e delle cinque donne che li aiutano a vivere una vita più dignitosa. I giovani migranti raccontano le loro storie in prima persona, alternate ai pensieri e alle riflessioni di don Nandino e delle cinque donne (tra cui l'autrice) che, madri di ragazzi cresciuti nel benessere della nostra società, si trovano a fare confronti sulla diversità dei destini e l'uguaglianza delle aspirazioni a una vita «normale» che dividono e al tempo stesso uniscono i loro figli a questi «figli del mare».

Ken Follet, *Bad Faith. Cattiva Fede*, EDB, Bologna 2017, 80 pp.

L'essere nato in una famiglia gallese appartenente a una denominazione protestante particolarmente rigorosa ha segnato in maniera indelebile il rapporto di Ken Follett con la religione. Il giovane Ken iniziò a trasgredire le ferree regole del puritanesimo non appena possibile. Questa la cattiva fede, *bad faith*, che caratterizza la sua giovinezza e che è stata raccontata in questo libro. Sarà all'università, dopo il confronto con Platone, Cartesio, Marx e Wittgenstein, che si ritroverà infine ateo, anzi, ateo arrabbiato. Ma qualcosa ultimamente è cambiato.

Pacifico Cristofanelli, *Il Maestro scomodo. Attualità di don Lorenzo Milani*, EDB, Bologna 2017, 124 pp.

Don Lorenzo Milani non era specializzato in pedagogia e non militava nei partiti. Eppure pochi hanno fatto e scritto di scuola con altrettanta efficacia e con la capaci-

tà di cogliere le radici dell'ineguaglianza sociale. Il priore di Barbiana ha scelto di insegnare ai più piccoli e agli esclusi per educarli a liberarsi da soli e diventare uomini. Perché la parte dei poveri è sempre la parte giusta, non solo per motivi di equità economica o di accesso alla politica, ma in nome del futuro del mondo, il cui germe è là dove anche chi è senza mezzi impara, giorno dopo giorno, i modi e i tempi del futuro di Dio. Le origini religiose dell'attività di don Milani si intrecciano nella sua figura con un profondo senso della laicità e dell'aconfessionalità, elementi che ne fanno uno dei maggiori educatori del nostro tempo.

Danilo Campanella e Riccardo Narducci, *2033 Ultimo Atto. L'approssimarsi della fine dei tempi nelle previsioni di Papa Giovanni XXIII*, X Publishing, Roma 2017, 168 pp.

Nel 1976 il giornalista Pier Carpi pubblicò un libro intitolato "Le profezie di Papa Giovanni", in cui raccontò la singolare vita di Angelo Roncalli, delegato apostolico in Turchia quando, nel 1935, sarebbe entrato in una loggia paramassonica in cui scoprì un nuovo dono: quello della chiaroveggenza. Nel '76 l'opera del giornalista venne accolta con scetticismo, tuttavia, oggi, alla luce dell'attuale contesto geopolitico, non possiamo ignorare che le "profezie" di Giovanni XXIII balzano agli occhi per la loro chiarezza predittiva. Se la fine della Seconda Guerra Mondiale, la morte di J. Kennedy, la nascita dello Stato d'Israele, lo sbarco sulla Luna, gli avvistamenti degli UFO, potevano essere vicende conosciute dallo scrittore, tali non possono essere le vicen-

de legate al terrorismo internazionale, all'Isis, alla coabitazione di due papi nella Chiesa Cattolica, ad una Cancelliera tedesca, all'avvicinamento tra cattolici e luterani, ed altro ancora: tutti precisi elementi che rendono autorevoli tali carteggi. È un caso, inoltre, che Papa Giovanni predisse la fine del mondo nel 2033, quando il 25 settembre 2015, le Nazioni Unite hanno stabilito 17 obiettivi urgenti, da raggiungere entro il 2030? Attraverso un'accurata analisi, i due esperti autori ci presentano una serie di dati e di vicende predette dal Papa, poi realmente verificatesi in questi ultimi anni, ed altre che, a breve, si verificheranno. Il fine di questo libro è quella di riproporre il contenuto di quelle lettere, alla luce dei fatti che ci vedono oggi come protagonisti, per chiederci, ancora una volta, se tutto sia semplicemente dovuto al caso, oppure alla volontà di qualcuno.

•Giuseppe Alcamo ((a cura di)),
• *Nulla è più esigente dell'amore. La famiglia e le sfide di Amoris Laetitia*, Paoline, Milano 2017, 270 pp.

Il testo è strutturato in tre sezioni: La prima sezione accompagna il lettore nelle pieghe di *Amoris laetitia*, facendone emergere le sfide, le prospettive, il contenuto. La seconda sezione, di tipo teorico-pratica affronta cinque particolari questioni:

1. come educare i giovani perché rispondano alla vocazione all'amore;
2. quali aiuti offrire alla famiglia perché viva la pienezza dell'amore;
3. come accompagnare nel di-

scernimento vocazionale i giovani fidanzati;

4. quali i consiglieri reali dei giovani;
5. come costruire concretamente un itinerario di discernimento vocazionale per i fidanzati.

Le questioni saranno affrontate da un punto di vista teologico-pastorale e umano-pedagogico. Alcune testimonianze chiudono il testo, offrendo percorsi e proposte reali.

•Cristian Bonaldi, *Vivere a colori. Angelica Tiraboschi*, Paoline, Milano 2017, 240 pp.

È la biografia di Angelica Tiraboschi, nata a Treviglio il 22 novembre 1995 e morta il 29 agosto 2015, a diciannove anni, dopo quattordici mesi di lotta contro un cancro al seno, combattuta con grande fede. Giovane dalla forte personalità, apparentemente simile a tante sue coetanee, alimenta il rapporto con Dio mediante la preghiera, la meditazione e l'appartenenza al movimento del Rinnovamento nello Spirito. Il progetto di un libro su Angelica prende forma subito dopo la sua morte. Molte persone, affascinate dalla sua vicenda, desiderano conoscerne la storia e come ha fatto a vivere e a morire con intensità disarmante. Il volume riporta le testimonianze e i ricordi di chi l'ha avvicinata e ha potuto constatare il suo abbandono incondizionato alla volontà di Dio. Arricchiscono la pubblicazione riflessioni e preghiere di: don Davide Banzato, cardinal Angelo Comastri, Paolo Curtaz, padre Enzo Fortunato, Tiziana Lupi, Salvatore

Martinez, padre Franco Mosconi, monsignor Pierangelo Sequeri.

•Giancarlo Biguzzi, *Paura e consolazione nell'Apocalisse*, EDB, Bologna 2017, 168 pp.

Paura e consolazione sono i poli emotivi più caratteristici dell'intera letteratura apocalittica. Non a caso il genere si afferma nei momenti storici di maggiore smarrimento, come la persecuzione con la quale il potente di turno cerca di negare l'identità religiosa, culturale ed etnica di una comunità attraverso il terrore e la paura. Al tempo stesso, l'Apocalisse è parola di speranza che rinvia allo svelamento e alla rivelazione di un esito positivo dopo la tribolazione e alla visione di cieli aperti nei quali l'attesa umana diventa nuova creazione.

Nel suo studio, l'autore fa emergere i sentimenti che operano all'interno del testo o rimbalzano come reazione nel lettore, offrendo un'originale chiave interpretativa a uno dei libri più enigmatici del Nuovo Testamento.

•George Augustin, *La forza della misericordia. A scuola di umanità alle sorgenti della fede*, Paoline, Milano 2017, 120 pp.

L'autore, partendo dalla Scrittura e dalla teologia, sviluppa il concetto di misericordia per la condotta e la spiritualità del cristiano: è l'energia che viene dal cuore stesso di Dio, e la chiave di accesso al cuore dell'uomo.