

# α Alpha Omega

The logo features a large, bold, black Greek letter alpha (α) on the left. To its right, the words "Alpha Omega" are written in a black serif font. Below the alpha and the word "Alpha", a large, light blue Greek letter omega (ω) is positioned, partially overlapping the alpha and the word "Alpha".

2024 | Anno 27 | 3

---

Rivista quadrimestrale di Filosofia,  
Teologia e Bioetica dell'Ateneo  
Pontificio Regina Apostolorum

*Alpha Omega* è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

<b>Direttore Editoriale</b>	Rodrigo Ramírez, L.C.
<b>Comitato Editoriale</b>	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
<b>Comitato Scientifico</b>	Prof. Arturo Belloq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof.ssa Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof.ssa Angela Tagliafico (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum).
<b>Direttore Responsabile</b>	Miguel Paz, L.C.
<b>Coordinatore Editoriale</b>	Delfina Sangiorgi
<b>Impaginazione e Grafica</b>	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | [pubblicazioni@upra.org](mailto:pubblicazioni@upra.org) | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA  
Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: [pubblicazioni@upra.org](mailto:pubblicazioni@upra.org)

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Ficheiro de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati CIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

ARTICOLI

CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C. _____	245
L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia Ariana secondo il De Trinitate, libri IX e X (prima parte)	
JOAN KINGSLAND _____	277
An Ascetical Interpretation of the Beatitudes According to Saint Chromatius	
FERNANDO PASCUAL, L.C. _____	301
Educación y comunicación en los libros II-IV de la República de Platón	
RAFAEL PASCUAL, L.C. _____	325
L'uomo come fatto e come progetto. Il dinamismo della natura della persona umana	

NOTE

STEFANO IUNCA _____	337
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (prima parte)	
DAVID S. KOONCE, L.C. _____	349
Teologia fondamentale con o senza Sinodalità?	

RECENSIONI

MARIA VITTORIA CERUTTI (a cura di), <i>Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.</i> (Miguel Peraza, L.C.) _____	357
FEDERICO FAGGIN – ET ALII, <i>Resurrezione. Fisica quantistica, teologia e mistica a confronto</i> (Mauro Gagliardi) _____	359
MAURIZIO MIGLIORI, <i>La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini</i> (Fernando Pascual, L.C.) _____	364

INDICE GENERALE ANNATA 2024 _____	367
-----------------------------------	-----



*Celso Júlio Da Silva, L.C.*



## **L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia Ariana secondo il *De Trinitate*, libri IX e X (prima parte)**

### **Introduzione**

I primi secoli del cristianesimo sono stati segnati dagli accesi dibattiti riguardanti la fede cristiana. Concretamente questi dibattiti sono stati sviluppati a causa di un desiderio, a volte di un premuroso bisogno, di comprendere in qualche modo il mistero di Dio. Il Dio dei cristiani, che è Trinità, è ancora oggi lo sconvolgimento più forte e allo stesso tempo interessante da approfondire. Lo sforzo razionale di comprendere questo mistero ha portato alcuni verso una strada sbagliata nell'approcciarsi alla verità di fede. Non neghiamo che la superbia umana appare quando manchiamo di riconoscere con umiltà che non possiamo esaurire il mistero con l'intelletto, ma ciò non significa dire che nulla si può comprendere.

I problemi si accrescono quando rivolgiamo l'attenzione a una delle Persone Divine: Cristo. Le domande che sorgono in questi tempi sono: Cristo è Figlio di Dio, ma come mai è uomo? Come si capisce ontologicamente che Cristo è Dio e il Padre è Dio? Sono essi due dèi? Come si capisce l'unità nella pluralità delle Persone Divine? Qual è il rapporto tra il Padre e il Figlio in maniera essenziale? Sullo sfondo di una base scritturistica queste e altre domande sono le preoccupazioni che hanno spinto i primi cristiani, eretici e Padri della Chiesa, a riflettere seriamente sulla verità di Dio.

L'ispirazione di questo studio scaturisce da una catechesi svolta da Benedetto XVI riguardo a *Ilario di Poitiers* durante la serie di catechesi sui Padri della Chiesa. Ecco il pensiero ispiratore riassuntivo di questo nostro sforzo:

La fedeltà a Dio è un dono della sua grazia. Perciò sant'Ilario chiede, alla fine del suo trattato sulla Trinità, di potersi mantenere sempre fedele alla fede del Battesimo. È una caratteristica di questo libro: la riflessione si trasforma in

preghiera e la preghiera ritorna riflessione. Tutto il libro è un dialogo con Dio. Vorrei concludere l'odierna catechesi con una di queste preghiere, che diviene così anche preghiera nostra: «Fa', o Signore — recita Ilario in modo ispirato — che io mi mantenga sempre fedele a ciò che ho professato nel Simbolo della mia rigenerazione, quando sono stato battezzato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Che io adori te, nostro Padre, e insieme con te il tuo Figlio; che io meriti il tuo Spirito Santo, il quale procede da te mediante il tuo Unigenito... Amen» (*La Trinità* 12,57)<sup>1</sup>.

Naturalmente da questa ispirazione possiamo raggiungere la sorgente della nostra indagine, che va innestata senza dubbio nella fede professata sin dal battesimo, come ci insegna Ilario nel confronto con gli ariani. Anche in questa ispirazione sappiamo bene che ci sono dei limiti, ma dentro questi limiti c'è un'opportunità per ulteriori slanci sul tema cristologico, non solo nei libri scelti, ma nell'intera opera che è ricca di contenuti per proseguire l'approfondimento teologico. E così il nostro studio diventi preghiera e la nostra preghiera ritorni sempre a una riflessione, come ci insegna Benedetto XVI.

Vogliamo mostrare in maniera chiara e sistematica il contributo di Ilario di Poitiers alla cristologia, intendendo "cristologia" sempre come "riflessione sulla Persona di Cristo assieme alla sua opera redentrice (soteriologia)". Solo con questa impostazione possiamo presentare il contributo ilariano, che si inserisce nel fiume di una riflessione maturata e cresciuta lungo i secoli. Questo contributo, infatti, si svolge nel contesto della sua epoca, cioè il IV secolo, che vede il sorgere dell'eresia ariana. Nella parte occidentale dell'impero Ilario è una figura di riferimento nell'ambito della controversia ariana, per cui non abbiamo la pretesa di esaurirne tutti gli argomenti, ma desideriamo nondimeno presentare chiaramente la sua impostazione e, quindi, quella che possiamo ritenere la sua cristologia.

Per fare questo percorso centeremo la nostra attenzione in quella che è l'opera più nota di Ilario, il *De Trinitate*, scegliendo di analizzarne due libri specifici. Davanti a un'opera tanto ricca nei contenuti, estesa nella sua riflessione trinitaria e difficile per la densità teologica, siamo stati costretti a scegliere due libri da cui prendere gli spunti e anche le tesi cristologiche fondamentali, per presentare in modo chiaro e sintetico la riflessione cristologica/soteriologica ilariana. Quindi, il nostro lavoro si concentra sul libro IX del *De Trinitate* con una brevissima considerazione soteriologica collegata alla cristologia che viene riscontrata nel libro X.

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (10 ottobre 2007).

La struttura del percorso proposto si divide in tre parti. La prima parte è un veloce e sostanziale accenno al contesto storico in cui visse Ilario, nonché alla collocazione della problematica cristologica all'interno del fenomeno dell'arianesimo del IV secolo. In questa prima parte la fonte più attinta da noi è lo studio di M. Simonetti che ci aiuta a capire il contesto e le problematiche principali, nonché la figura di Ilario dentro questa realtà storica e teologica. La seconda parte ha la finalità di far emergere con chiarezza, partendo sempre dal testo ilariano, quello che chiamiamo il "cuore" del dibattito tra l'arianesimo e la fede professata e difesa da Ilario. La base per questo confronto è, senza dubbio, la Sacra Scrittura, adoperata sia dagli eretici che da Ilario stesso. Questa seconda parte, più densa, mostra sia la conoscenza che Ilario ha degli argomenti centrali promossi dagli ariani e dell'interpretazione che essi fanno della Sacra Scrittura, sia la sua capacità di riflettere nella fede e sulla stessa Scrittura per far emergere con chiarezza la verità di Cristo, Figlio di Dio. La terza parte di questo nostro percorso cerca in modo chiaro e sistematico di mettere in luce gli spunti cristologici ilariani; non una novità in questo campo di ricerca, giacché, a proposito, possiamo citare il notissimo studio di Luis F. Ladaria sulla cristologia di Ilario di Poitiers, al quale faremo riferimento.

In ogni caso, l'approccio ilariano alla cristologia è l'oggetto principale di questa nostra indagine dogmatica. Per questo motivo abbiamo deciso di lasciar parlare i testi, cioè permettere che Ilario davvero parli tramite la sua riflessione cristologica all'interno di un'opera trinitaria. Altri riferimenti e citazioni hanno soltanto lo scopo di illuminare qualche argomento o idea, affinché si percepisca anche la profondità del pensiero ilariano riguardo la Persona di Cristo. Aggiungiamo anche che Ilario è un autore per tanti aspetti ancora da scoprire, e quindi non abbiamo certo lo scopo di chiudere qui il discorso su Gesù Cristo, Figlio di Dio, ma lasciare spazio per ulteriori studi che potranno emergere da quanto presentato.

## Prima parte: La figura di Ilario di Poitiers nel panorama storico e dottrinale del IV secolo

### *Principali accenni all'autore e alla sua opera*

Ilario di Poitiers è una figura che in Occidente sembra percorrere la stessa via di vari altri autori, soprattutto nell'impegno nella lotta contro l'arianesimo, ma in modo solitario e del tutto particolare<sup>2</sup>. Ilario nacque nel 315 a Poitiers, città della Gallia all'estremità nord-occidentale dell'impero romano. Appartenne a una ricca famiglia nobile e per questo da bambino ricevette un'ottima formazione umana, un bagaglio culturale forte e ricco di autori come Cicerone, Quintiliano, Sallustio, Seneca. Tale fu la sua preparazione di base che molto dopo lo stesso Girolamo e anche Agostino faranno l'elogio della sua vasta cultura<sup>3</sup>.

Ilario si sposò ed ebbe una figlia, chiamata Abra, di cui abbiamo notizia tramite una lettera non autentica attribuita a Ilario e intitolata *Ad Abram*<sup>4</sup>. Approfittò della vita in maniera piena, fino all'età di trenta anni quando, travolto da tanti pensieri sul senso della vita, sulla morte, sulla fragilità e la caducità delle cose, s'imbatté in un gruppo di cristiani di Poitiers che gli fu di sostegno in questa sorta di conversione.

Si fece battezzare da adulto prima di diventare vescovo di Poitiers. Sembra che la sua elezione fu simile a quella di Ambrogio di Milano, e che fu quindi il popolo a scegliere il suo vescovo. Inoltre, anche essendo vescovo, Ilario non venne a sapere del Concilio di Nicea fino al suo esilio, come lui stesso ci fa capire nel *De Synodis*<sup>5</sup>. Non avendo sentito nulla sulla fede nicena, Ilario scrisse dopo il 350, cioè dopo esser diventato vescovo, un *Commentario al Vangelo di Matteo* in cui mostrò la sua abilità esegetica nel trovare l'equilibrio tra senso letterale e senso allegorico.

I primi anni di episcopato a Poitiers sembrano sereni e tranquilli. Ilario svolse proficuamente la sua missione pastorale e attrasse a Cristo anche i più

<sup>2</sup> Cf. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Dehonianae, Bologna 2010. Facciamo riferimento, tra gli altri, a questo volume per presentare Ilario e la sua opera. Per un ulteriore riferimento ci siamo serviti di A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, University Press, Cagliari 2008.

<sup>3</sup> Cf. HIERONYMUS, *In Es. XVII*, 60, 13-14 (CCL 73/A, 702).

<sup>4</sup> Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Ad Abram* (PL 10, 549-552); (CSEL 65, 237-244). Queste informazioni ci arrivano anche tramite VENANZIO FORTUNATO, *Vita I*, 3.

<sup>5</sup> Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Syn.* 91 (PL 10, 545 A 5-6).

giovani, come un tale Martino, che poi sarà vescovo di Tours. Il percorso di Ilario venne turbato nel 356, quando egli rifiutò la sottoscrizione della condanna di Atanasio durante il Concilio di Béziers e quindi Costanzo, consigliato dall'ariano Saturnino di Arles, lo mandò in esilio nella Frigia.

Nel suo periodo di esilio, dal 356 fino al 360, Ilario ebbe un contatto forte con la teologia orientale e approfondì in prima persona la vita e l'organizzazione monastica, nonché la dottrina trinitaria e cristologica di Nicea<sup>6</sup>. Nel 359 partecipò al Concilio di Seleucia e si recò anche a Costantinopoli con la finalità di guadagnare l'imperatore alla causa nicena contro gli ariani. Lì gli ariani fecero di tutto affinché Ilario non avesse successo poiché lo consideravano un *discordiae seminarium et perturbator Orientis*<sup>7</sup>. Ilario tornò dunque in patria e con l'aiuto di Martino, futuro vescovo di Tours, fondò a Ligugé uno dei primi monasteri in Occidente.

La lotta di Ilario contro l'arianesimo nella Gallia è l'aspetto più luminoso della sua vita e anche del suo sforzo letterario teologico. Egli fece parte del sinodo nazionale che depose dalla sede episcopale Saturnino e allo stesso tempo Ilario trionfò sui suoi nemici una volta morto l'imperatore Costanzo che era un filoariano. Nel 364 Ilario cercò di far deporre Ausenzio, predecessore di Ambrogio, e compose il *Contra Auxentium Mediolanensem*. Lo sforzo di Ilario non ebbe un grande risultato perché Ausenzio godeva del favore presso l'imperatore Valentiniano, che era ariano. Ilario morì nel 367 all'età di cinquantacinque anni. Certamente il suo lavoro più importante è il *De Trinitate*, composto durante il periodo d'esilio. Ma prima di

<sup>6</sup> Per ricordare, consideriamo che nel periodo in cui Ilario compose gran parte del *De Trinitate*, la sua conoscenza dell'ambiente sviluppatosi dopo Nicea si riferiva a tre gruppi essenziali. Gli *anomei*, rappresentati da Aezio di Antiochia e da Eunomio, che sostenevano che il Figlio è semplicemente dissimile dal Padre ed è solo una creatura tratta dal nulla. Gli *omeousiani* o *semiariani* che si appoggiavano da Basilio di Ancira ed Eustazio di Sebaste che sostenevano l'ὁμοιούσιος invece dell'ὁμοούσιος, cioè dicevano che c'era una somiglianza di essenza o di sostanza del Figlio con il Padre. Gli *omei*, con Valente e Ursacio in Occidente e Acacio di Cesarea in Oriente, che sostenevano che il Figlio è simile al Padre. In questo senso, soprattutto per quanto riguarda le vicende di questo periodo in cui visse Ilario, per comprendere meglio l'ambiente orientale, cioè quello di Atanasio ed altri, faccio alcuni riferimenti di studi che possono essere utili: Cf. A. SEGNERI, «Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale», *Anuario Historia de la Iglesia* 32 (2023), 123-158; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Roma 1996; M. SIMONETTI, «Tra Atanasio e Melezio», in *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, a cura di P. BUZI – A. CAMPLANI, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2011, 465-476.

<sup>7</sup> Cf. Sulpitius Severus, *Chr.* 2, 45, 4. Espressione e citazione trovata nello studio di A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, University Press, Cagliari 2008.

fare qualche accenno a quest'opera, proponiamo una panoramica dei suoi altri scritti, illustrando alcuni dei loro contenuti essenziali<sup>8</sup>.

Il *De Synodis seu de fide Orientalium*, composto tra i concili di Rimini e di Seleucia, fu il tentativo di Ilario di dissipare i sospetti di arianesimo che circolavano tra Oriente e Occidente. In questo scritto Ilario dimostra un equilibrio teologico di formidabile grandezza, capendo che il problema della controversia tra antinicensi e filoariani si centrava nella questione terminologica tra l'*homoiousios* e l'*homoousios*. Per Ilario questi termini intendevano nella realtà le stesse cose. Conviene dire che non è vero che gli occidentali, come Ilario, non capivano gli orientali e che da ciò nascevano le divergenze teologiche, Ilario stesso ne è una prova. I termini usati da ambedue le fazioni nel discorso teologico erano magari diversi, ma il concetto, cioè la realtà di ciò che viene ragionato nella fede, era il medesimo<sup>9</sup>.

Sempre all'interno del suo impegno nella lotta contro gli ariani possiamo collocare *Ad Constantium Augustum*, una richiesta di udienza per discollarsi dalle mosse accusatorie avanzate da Saturnino contro di lui, e il già menzionato *Contra Auxentium*. Si ipotizza che anche le seguenti opere riferite da Girolamo, senza esserci pervenute direttamente, abbiano paternità ilariana: *Liber adversum Valentem et Ursacium*, *Historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens*.

Per quanto riguarda la sua produzione esegetica è noto il *Commento al Vangelo di Matteo*, in cui Ilario svolge un moderato allegorismo. Collegato a questo si intende anche il *De misteriis* in cui Noè, Mosè, Giosuè e alcuni altri personaggi dell'AT vengono considerati come prefigurazioni di Cristo. Ilario scrisse anche un *Commento ai Salmi* in cui vediamo certamente, tra alcune interpolazioni del testo, qualche originalità esegetica. Poi sono andate perdute un'opera intitolata *Tractatus in Iob* e ovviamente le varie lettere ilariane che ci vengono riferite da Girolamo, ma che non ci sono pervenute. C'è anche il *Liber hymnorum* in tre parti: la prima tratta della Trinità (*Ante*

<sup>8</sup> Per l'esposizione sintetica delle opere e degli argomenti di ciascuna ci siamo serviti di alcuni riferimenti quali: A. PIRAS, *Storia della letteratura patristica*, 266 ss.; NDPAC II, F-O, *Ilario di Poitiers, vita e opere*, 252ss.

<sup>9</sup> Come menzionato, Ilario è un rappresentante di questo dialogo tra Oriente e Occidente partendo appunto dal suo vissuto, compreso il periodo dell'esilio. Ma anche altri danno prova di questo ricambio di pensiero teologico tra Occidente e Oriente, come Virgilio di Tapso, Liberato diacono di Cartagine ecc. È una sciocchezza dire che gli occidentali non comunicavano con gli orientali, oppure che non si capivano come illustrato in C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2010, 118.

*saecula qui manes*); la seconda riguarda il battesimo (*Fefellit saevam...*); e la terza parla della vittoria di Cristo sul diavolo (*Adae carnis gloriosi*).

Senza dubbio l'opera ilariana per eccellenza è la *Trinità*. Il *De Trinitate*, conosciuto da Girolamo come *Adversus arianos libri* o *De fide*, è stato scritto da Ilario durante l'esilio (356-360). Composto prima di Agostino, abbiamo con esso un enorme e rigoroso trattato teologico diviso in due parti essenziali: la prima parte (I-III), più generale, polemizza con gli ariani e anche con i sabelliani, mettendo allo stesso tempo in rilievo la dottrina cristiana ortodossa. Nella seconda parte (IV-XII) il nostro autore presenta dei particolari sull'argomento trinitario, difendendo l'unità di natura e la distinzione delle Persone del Padre e del Figlio. In questa seconda parte possiamo trovare degli spunti interessanti per la cristologia, innanzitutto quando Ilario intende affermare, in tanti modi e con l'ausilio della Sacra Scrittura, che il Figlio è eternamente generato dal Padre e che "nella pienezza dei tempi" ha assunto la natura umana. Ancora nella seconda parte presenteremo la dimensione soteriologica nel libro X.

Per quanto riguarda la figura di Ilario nel contesto del IV secolo e le sue opere, la nostra presentazione in questa prima parte deve occuparsi di inquadrare la dottrina teologica di Ilario nel confronto con gli ariani. Non possiamo fare questo passaggio senza prima accennare alla natura storica e teologica dello svolgimento dell'arianesimo insieme alla realtà nicena e presentare con chiarezza i punti dottrinali erronei degli ariani rispetto al Figlio di Dio, Cristo. Dopo di che, passeremo, ancora in questa prima parte del lavoro, a inquadrare Ilario nella cornice antiariana per così comprendere in modo essenziale questa vicenda storica e teologica. Perciò, attingiamo particolarmente dallo studio sulla crisi ariana del IV secolo di M. Simonetti che ci offre la sintesi chiara di questo contesto.

### *La natura, lo svolgimento e gli aspetti dottrinali dell'arianesimo*

La prima domanda che ci poniamo è: chi era Ario? Ario nacque in Libia intorno al 260 e divenne successivamente sacerdote ad Alessandria. Sembra che la sua formazione iniziale abbia avuto luogo presso Luciano d'Antiochia. Tra il 317 e il 318 iniziò a predicare la sua impostazione trinitaria e cristologica destando la preoccupazione dell'allora vescovo Alessandro. Ario sosteneva che Gesù non fosse totalmente uguale al Padre in maniera sostanziale e, quindi, non Dio allo stesso modo del Padre, in questo modo

stabiliva un subordinazionismo tra il Padre e il Figlio. Cristo era un essere intermediario tra il Padre e le creature, diventando così una super-creatura. Inoltre, il Figlio non era eterno, per cui “c’era un tempo in cui non c’era”, e dire questo significa dire che il Verbo è stato creato. Certamente questa sintesi che ho presentato illustra la gravità di questo atteggiamento teologico che nel *nexus mysteriorum* della teologia fa crollare tutti gli altri misteri della fede<sup>10</sup>.

Questa impostazione di Ario non era il risultato di una pazzia, Ario non era uno sciocco, ma una persona colta che aveva in mano gli elementi filosofici e alle spalle un bagaglio culturale. Così M. Simonetti presenta in qualche modo Ario:

Certo è che intorno al 320 egli era un prete influente e considerato per la sua conoscenza delle sacre scritture, grave e severo nell’aspetto, capace di far presa con la dolcezza dei modi e le risorse della sua dottrina sia sui marinai del porto sia sulle vergini consacrate della chiesa alessandrina. [...] L’insegnamento di Ario sollevava tante critiche e provocava tanti contrasti perché egli accentuava, in ambito trinitario, il subordinazionismo caratteristico della tradizione alessandrina al punto tale da ridurre Cristo, il Figlio di Dio, a livello di creatura, anche se creatura privilegiata fra le altre, negandogli così divinità autentica e completa<sup>11</sup>.

Alessandro si trovò in difficoltà nei confronti di Ario in primo luogo perché Ario aveva prestigio presso il popolo, le sue prediche erano audaci e costanti. Alessandro tardò a prendere una decisione su Ario, vacillando davanti alle accuse dei meleziani, ma, anche se non condivideva in tutto le accuse dei nemici, era evidente che egli riconosceva nel pensiero e nelle prediche di Ario il nefasto subordinazionismo che poteva far crollare tutto il nesso della fede e anche la verità stessa contenuta nelle Scritture. Alessandro invitò infine Ario a deporre le sue proposizioni pubblicamente, ma questi non lo fece, rifiutò e continuò a diffondere il suo insegnamento. Lo sentivano marinai, mugnai, commercianti, persone che, facendo il giro del mondo allora conosciuto, portavano di bocca in bocca la dottrina insegnata dallo stesso Ario.

<sup>10</sup> Per questa sintesi della figura di Ilario e della sua dottrina teologica è stato utilizzato cf. M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica*, Cantagalli, Siena 2017, 260 ss.

<sup>11</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 27-28.

Ario dovette uscire da Alessandria e così trovò rifugio presso Eusebio, il grande storico, a Cesarea di Palestina. L'influsso dell'impostazione teologica di Ario trovò diffusione innanzitutto perché il subordinazionismo era ormai presente in altre correnti e in ambienti polemici con temi affini, come ci indica, per esempio, M. Simonetti:

Per comprendere perché e come si sia formato tale schieramento a favore di Ario, dobbiamo inserire l'inizio di questa vicenda nel più ampio contesto delle controversie trinitarie e cristologiche che da più di mezzo secolo imperversavano in Oriente, e soprattutto in area siro-palestinese, fondamentalmente incentrate intorno al nome e all'eredità teologica e culturale di Origene. In un clima di accesa polemica contro le tendenze monarchiane d'origine asiatica, ancora molto forti in quelle regioni, l'impostazione trinitaria pluralistica, che professava ipostasi distinte per il Padre ed il Figlio sulle tracce di Origene, facilmente giungeva agli estremi radicali del subordinazionismo di Ario, molto più facilmente che non in Egitto, dove la polemica doveva essere meno vivace. E comprendiamo agevolmente come in siffatta situazione anche alcuni che non dividevano del tutto le tesi più radicali di Ario, abbiano sentito l'opportunità di far blocco insieme con lui per opporsi, oltre che al monarchianismo asiatico, anche al nuovo pericolo rappresentato da Alessandro, il cui origenismo moderato presentava aspetti inaccettabili non soltanto per gli ariani puri ma anche per un Eusebio di Cesarea, più moderato di Ario, ma pur sempre piuttosto lontano da Alessandro<sup>12</sup>.

Successivamente Ario trovò appoggio anche a Nicomedia, presso Eusebio, dove scrisse l'impegnata opera *Thalia*, cioè Banchetto. Lo scambio epistolare tra Eusebio e tanti altri vescovi che sapevano già della propagazione della dottrina di Ario fu grande e intensa. Una volta che Ario ebbe l'appoggio totale di Eusebio di Nicomedia, come sottolinea M. Simonetti, la situazione sfuggì dalle mani di Alessandro. Il problema, inizialmente interno alla chiesa egiziana, con il tempo si estese a tutta la cristianità antica, al punto da essere portato a livello conciliare nel 325. Prima che la situazione arrivasse a tale ambiente conciliare M. Simonetti così sintetizza la vicenda:

Consci di aver raggiunto questo risultato, e approfittando della carenza di precise norme di carattere disciplinare che regolassero i rapporti fra le chiese, i sostenitori di Ario passarono a propugnarne la causa per mezzo di concili. Eusebio di Nicomedia ne riunì uno in Bitinia, nella sua regione: furono inviate lettere ai vescovi delle altre regioni perché accogliessero nella loro comunione Ario e i suoi seguaci, in quanto professanti della retta dottrina, e perché si adoperassero affinché anche Alessandro facesse lo stesso.

<sup>12</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 32.

Ovviamente Alessandro rifiutò: allora Ario inviò una petizione a Paolino di Tiro, Eusebio di Cesarea e Patrofilo di Scitopoli perché permettessero agli ariani di riunirsi in chiesa, e ai loro preti di esercitare le loro funzioni, come facevano prima della condanna: era infatti costume ad Alessandria che alle singole chiese fossero preposti preti che presenziassero alle funzioni liturgiche e alle attività che lì si svolgevano. Un concilio riunito *ad hoc* in Palestina accolse la richiesta di Ario. L'invito agli ariani a restare comunque soggetti ad Alessandro e a supplicarlo di accoglierli nella sua comunione non era altro che maldestro tentativo di mascherare in qualche modo la gravità dell'atto compiuto, che praticamente pretendeva di annullare gli effetti della condanna che Ario e i suoi seguaci avevano subito ad opera dei loro legittimi superiori, gli unici che avevano diritto di decidere in argomento<sup>13</sup>.

Passo successivo è stato il Concilio di Nicea nel 325 sotto la guida di Costantino. Per quanto sappiamo tramite Eusebio di Cesarea, inizialmente Costantino non convocò il Concilio per affrontare la problematica ariana, ma sostenuto e consigliato dai vescovi riuniti, in particolare Osio, per festeggiare l'anniversario dell'imperatore, ritenne poi opportuno che si affrontasse la questione e si stabilisse una professione di fede che fosse accettata e usata da tutti a livello imperiale. Per non snaturare il nostro percorso, rimandiamo all'accurata analisi di M. Simonetti<sup>14</sup> sulla vicenda epistolare tra l'imperatore, Alessandro e lo stesso Ario. Sempre con l'ausilio di Simonetti dobbiamo anche mettere in evidenza la prospettiva teologica di Ario, che pervase proprio tutta l'epoca antica della cristianità.

Come sappiamo la documentazione originale del Concilio di Nicea non è giunta fino a noi, perciò risulta difficile tracciare un quadro esatto di quanto accadde. La dottrina di Ario ci è nota per altri mezzi e, come ci mostra M. Simonetti, due sono i punti fondamentali dell'articolazione degli ariani: il primo è che, riguardo alla generazione, il Figlio non è coeterno con il Padre e, in secondo luogo, non è generato dalla *ousia* del Padre. Simonetti analizza ambedue i punti in modo olistico:

Ario non accetta il concetto origeniano, ormai radicato nella tradizione alessandrina, per cui Cristo era generato da Dio con generazione eterna: in tal senso il Figlio aveva nel Padre il principio, l'*archè* ontologica, ma era privo di *archè* cronologica. Per Ario affermare che il Figlio è generato (da) sempre (*ἀειγεννής*): e ammettere che il Figlio è ingenerato insieme col Padre (*συναγέννητος*): e ammettere due ingenerati è evidentemente assurdo perché significherebbe ammettere due principi, due divinità perfettamente uguali. Perciò Ario, se da una

<sup>13</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 34-35.

<sup>14</sup> Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 35-41.

parte afferma che il Figlio è stato generato prima di tutti i tempi, anzi senza tempo (ἀχρόνως), perché la sua generazione è stata anteriore alla creazione del mondo (e si può parlare di tempo solo a partire dalla creazione del mondo), d'altra parte non esita ad affermare che il Figlio non è coeterno (συναιδιος) col Padre, perché prima di essere stato generato non esisteva<sup>15</sup>.

La visione di Ario riguardo al rapporto tra il Padre e il Figlio si complica nella misura in cui egli applica la forzatura di spaccare la sostanza divina in due. Inizialmente dentro un'impostazione aristotelica, Ario accettò, anche se in modo generico, che il Figlio derivasse dal Padre (ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ), perché intendeva questo punto di partenza nel registro materiale. In senso aristotelico sarebbe dire che il Figlio è un derivato, come risultativo dall'essenza del Padre, ma non è Dio come il Padre, perché si intende nel senso di derivazione. Il pensiero di Ario progredisce in punti diversi collegati tra di loro. In questa tappa iniziale, infatti, Ario affermava anche che il Figlio è creato dal nulla, come tutte le creature, mentre in un secondo momento, di fronte a questo scandalo dottrinale, dovette correggere in qualche modo la sua impostazione affermando che, se da un lato il Figlio rimane una creatura, dall'altro non è come le altre creature<sup>16</sup>. Insomma, se andiamo a quella che diventa con il tempo la radice velenosa dell'arianesimo è questa che ci fa vedere M. Simonetti:

Egli è Dio, ma dio inferiore, secondo dio; è diade in contrapposizione alla monade paterna, con tutte le sfumature negative che la filosofia del tempo attribuiva al termine; è Figlio, unigenito, ma nel senso sopra rilevato di creatura portata all'essere, lei sola, direttamente da Dio; è immagine del Padre, ma depotenziata al punto da non conoscere il Padre e neppure la sua propria essenza. Non soltanto, in senso antisabelliano, è distinto dal Padre per ipostasi, ma è estraneo a lui per natura potenza essenza. I passi di Giovanni tradizionalmente adottati per dimostrare l'unità del Padre e del Figlio (10, 30 «Io e il Padre siamo una cosa sola»; 14, 9-10 «Chi ha visto me ha visto il Padre... Io sono nel Padre e il Padre in me») sono spiegati da Asterio come implicanti unità soltanto di volere fra Cristo e il Padre e di appartenenza di quello a questo. In questo contesto è molto importante l'interpretazione che gli ariani hanno dato dei fondamentali appellativi di Cristo come logos sapienza potenza di Dio: Cristo si può dir tale non in senso proprio ma solo traslato (καταχρηστικῶς), in quanto Dio ha in sé il proprio logos, la propria sapienza e potenza eternamente coesistenti con lui; e Cristo è solo il Logos, la Sapienza generata in ordine alla creazione del mondo. In tal senso Cristo è soltanto una delle potenze di Dio<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 47-48.

<sup>16</sup> Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 49.

<sup>17</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 50.

Un altro aspetto che veniva criticato dal primo momento nel pensiero di Ario era la convinzione che il Figlio non soffrisse mutamento/alterazione, ma non per essenza, bensì per volontà del Padre. Questo perché in fin dei conti il Figlio è, in quanto Logos divino, un intermediario fra Dio e il mondo, ma non è pienamente mediatore, perché l'essere mediatore implica necessariamente che sia pienamente Dio nel versante dell'*ousia*<sup>18</sup>.

Facciamo un passo avanti e vediamo come Ario interpreta alcuni passi scritturistici, evidenziati anche da Ilario nel *De Trinitate*, che tratteremo nella seconda parte del nostro lavoro. Raccogliendo questi passi scritturistici Simonetti evidenzia come l'argomentazione eretica si basasse sì sull'autorità della Sacra Scrittura, ma proponendo un'interpretazione che ne deturpava il senso profondo e vero. Lasciamo parlare Simonetti:

A prima vista meraviglia che in questa prima fase della controversia non sembra che essi abbiano fatto ricorso al passo subordinazionista per eccellenza, *Io* 14,28 «Il Padre è più grande (μείζων) di me», già variamente addotto da Tertulliano, Novaziano, Origene e altri a dimostrare l'inferiorità del Figlio. Ma gli ariani radicalizzano il subordinazionismo tradizionale: perciò ricercano passi meno generici, più pertinenti a rilevare che il Padre non è soltanto più grande del Figlio ma anche κρείττων rispetto a lui, cioè superiore qualitativamente, per natura e sostanza. In tal senso i passi addotti dagli ariani si possono ripartire in alcuni gruppi. Il primo gruppo comprende passi che rilevano l'unicità di Dio: p.es. *Deut* 6,4 «Ascolta, Israele, il signore Dio tuo è uno solo»; *1Tim* 2,5 «Infatti uno solo è Dio, uno solo anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Gesù Cristo»; *Io* 17,3 «Questa è la vita eterna, che conoscano te il solo vero Dio e colui che hai inviato, Gesù Cristo»; *Mc* 10,18 «Nessuno è buono se non il solo Dio». Si collega a questo gruppo di passi che rileva l'origine da Dio del potere concesso al Figlio: p.es. *Io* 5,22 «Infatti il Padre non giudica nessuno ma ha dato al Figlio tutto il giudizio»; *Io* 3,35 «Il Padre ama il Figlio e tutto ha dato nelle sue mani»; *Lc* 10,22 «Tutto mi è stato dato dal Padre mio». Un altro gruppo di passi rileva il riferimento a Cristo in senso passivo di espressioni come *fare, creare, creatura*: p. es., *Act* 2,36 «Signore e Cristo ha fatto Dio questo Gesù che voi avete crocifisso»; *Hebr* 1,4 «Fatto (γενόμενος) tanto migliore degli angeli»; *Hebr* 3, 1-2 «...Gesù che è fedele a colui che lo ha fatto»; *Col* 1,15 «Primogenito di tutta la creazione». La creaturalità del Logos è rilevata — secondo

<sup>18</sup> Certamente Ario ha alle spalle tutta una riflessione sul Logos (*Logos-sarx* e *Logos-anthropos*) che non possiamo esporre qui. Ma Ario in qualche modo eredita e fa sua, con un'interpretazione scivolosa e sbagliata, la cristologia del *Logos-sarx*, che è quella alessandrina. Pensiamo che, per quanto riguarda l'anima di Cristo, Ario poteva fare fatica a capire che il Logos soffrisse il timore, la stanchezza, il dolore, ecc. La natura divina non poteva, secondo lui, sperimentare queste *passiones* e, quindi, il Logos raccontato nei vangeli per Ario era un dio inferiore, perché appunto sulla base scritturistica quello che si riferiva del Figlio erano delle cose che si riferiscono di solito di tutti gli uomini con un'anima razionale.

gli ariani — anche dai passi che lo presentano soggetto a passione e alterazione sulla base della cristologia logos/carne: p.es. *Io* 12,27 «Ora la mia anima è turbata»; *Mt* 26,39 «Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice»; *Lc* 2,52 «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia». A questi passi che rilevano la condizione creaturale del Figlio di Dio fanno riscontro altri in cui il rapporto fra Dio e il creato è definito come di generazione ovvero sono riferiti alle creature gli appellativi tipici della divinità in modo da sminuire il valore delle stesse espressioni riferite nelle scritture al Figlio: p.es. *Is* 1,2 «Ho generato e innalzato figli, essi invece mi hanno disprezzato»; *Deut* 32,18 «Hai abbandonato Dio che ti ha generato»; *Iob* 38, 28 «Chi è colui che genera gocce di rugiada?»; *Ps* 81,6 «Siete dei e siete chiamati tutti figli dell'altissimo»; *Ex* 7,1 «Ti ho dato come dio al Faraone». Per svalutare l'appellativo di Cristo come potenza (*dynamis*) di Dio Asterio addusse addirittura, con grande scandalo degli avversari, *Ioel* 2,25 «Vi risarcirò delle annate che vi ha divorato la locusta, la cavalletta, il bruco, mia potenza grande»<sup>19</sup>.

Questa chiara citazione di M. Simonetti illustra come Ario interpretasse la Scrittura a favore della sua impostazione eretica. Questo ci servirà quando affronteremo i testi ilariani per capire come il problema di fondo risieda nel trarre dai passi scritturistici quello che abbiamo a priori nella mente come concetto di una realtà, come quella di Cristo nel suo rapporto con il Padre. Come abbiamo visto, M. Simonetti espone i passi organizzandoli in tre gruppi. Noi procederemo con la stessa modalità più avanti, sulla scia di Ilario, distribuendo i passi in gruppi, per analizzare la verità della fede ortodossa di fronte agli errori degli eretici.

Detto ciò per quanto riguarda l'arianesimo in quanto dottrina, e avendo esposto la figura di Ario con qualche indicazione sul Concilio di Nicea che lo anatematizzò e proclamò la *consustanzialità del Figlio con il Padre*, procediamo adesso a inquadrare Ilario di Poitiers nella cornice di questo dibattito ancora una volta con l'aiuto di M. Simonetti. Ricordiamo inoltre che il compito di Ilario, quale missione, si concentrava tutto nel difendere la divinità di Cristo e, quindi, difendere la fede dalle proposte eretiche che si erano diffuse in Oriente e anche in Occidente. Questo coinvolgeva, come ben sappiamo, sia vescovi che autorità politiche del IV secolo, perché le distinzioni e convergenze tra Chiesa e Stato non erano ancora specifiche. Questo per mostrare il contesto in cui vengono inquadrati sia la crescita dell'arianesimo sia la figura e la missione pastorale e teologica di Ilario di Poitiers, insieme naturalmente ad altri autori notissimi del IV secolo.

<sup>19</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 52-53.

*La prospettiva dottrinale antiariana di Ilario di Poitiers nella cornice del IV secolo*

Ilario durante il suo esilio ebbe un contatto molto accurato e forte con la teologia orientale, soprattutto quella degli omeousiani, fino al punto di maturare egli stesso una sintesi magistrale che prende forma nel trattato *De Trinitate*. Quest'opera è ricchissima e coinvolgente per il suo contenuto intrinsecamente teologico trinitario. Poiché l'opera è da molti considerata di difficile analisi, il nostro lavoro qui non proporrà un esame approfondito, ma cercherà, secondo una scelta particolare, di esporre con chiarezza la cristologia ilariana all'interno dell'ambiente antiariano del IV secolo. Per avere una sintesi armoniosa dei temi più rilevanti trattati da Ilario in quest'opera attingiamo anche allo studio di M. Simonetti. Prima però ci sembra giusto riprendere in modo riassuntivo quello che scrive Luigi Chitarin per inquadrare lo sforzo di Ilario in un contesto esatto e preciso:

[Ilario] sente la necessità di rinsaldare la fede nella divinità del Figlio. Si arriva così alla esposizione di fede di Ancira. I concetti di generazione, relativa al Figlio, e di creazione sono accuratamente analizzati e distinti, cosicché non fosse più possibile affermare che il Figlio era nello stesso tempo Dio e creatura. Affermarlo la prima delle creature era in nessun modo sufficiente. Ma se egli è generato dal Padre non può non avere con il Padre una somiglianza di natura. Ciò almeno è richiesto dal concetto di generazione, quale si ha nella generazione umana. [...] Inoltre il Figlio dovrà avere gli stessi attributi essenziali del Padre. Limiti maggiori si hanno nel tentativo di stabilire la distinzione fra il Padre e il Figlio e il pericolo di subordinazionismo non è del tutto allontanato. Per breve tempo questo partito, rappresentato energicamente presso la Corte da Basilio di Ancira, riesce a prevalere. La formula di Sirmio del 358 lo esprime chiaramente: il Figlio si afferma «nato dalla essenza/sostanza del Padre e simile al Padre» — *ek tes ousias tou Patròs e homoioùsios to Patri*<sup>20</sup>.

Se questa può essere una sintesi della polemica, allora lo sforzo che Ilario fece per scrivere il suo trattato potrebbe essere plasmato dallo stesso studioso per inquadrare, sia Ilario sia la sua opera, nel panorama di un tempo in cui la fede veniva minacciata da una pericolosa eresia, come per lungo tempo fu l'arianesimo:

Si è detto che il *De Trinitate* non è semplicemente un'opera polemica. Però, da quanto aggiunto, risulta altresì che la risposta all'eresia fu un motivo ben

<sup>20</sup> L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers nella controversia sul mistero trinitario*, Marcianum Press, Venezia 2015, 13.

determinante nel lavoro di Ilario. Lo sforzo di svolgere con criterio sistematico e autonomo la trattazione non raggiunge completo successo. Il richiamo all'eresia ritorna frequentissimo, dando luogo a interruzioni e ripetizioni — sembra quasi un bisogno di rinfrancarsi denunciando l'errore altrui. Ancora. Gli svolgimenti più interessanti dal punto di vista speculativo fanno seguito e si trovano frammisti alle amplissime trattazioni esegetiche, che costituiscono la parte preponderante dell'opera. È un carattere di tutta la nascente teologia, che rispondeva oltretutto alla esigenza di integrare le esegesi parziali e limitate, sulle quali gli eretici dicevano di fondare le loro affermazioni<sup>21</sup>.

Partendo da questa considerazione di Chitarin alcune cose devono essere messe in rilievo. La prima è che nella recente teologia dei primi secoli il *De Trinitate* assume un "criterio sistematico e autonomo", con "amplissime trattazioni esegetiche" che ne compongono una parte di peso. La seconda è che si tratta dello sforzo di "integrare le esegesi parziali e limitate" proposte dagli eretici, specialmente dagli ariani. Possiamo dire che con questi due elementi basilari noi ci accorgiamo della creatività e dell'importanza di un lavoro come quello di Ilario per la teologia posteriore. Perché alla fine, come ribadisce anche lo studioso appena citato, la consapevolezza di un pericolo per la fede era molto forte nella coscienza di Ilario, come pastore e come teologo. Chitarin in poche parole, facendo eco al secondo libro del *De Trinitate*, riassume anche la paura di Ilario verso gli ariani, soprattutto per quello che sostenevano. Dice lo studioso:

Gli Ariani sono così ricordati: «Alcuni predicatori di oggi, i quali traggono dal nulla e danno un inizio nel tempo allo Splendore, Sapienza, Potenza di Dio, assai preoccupati che, se il Figlio è dal Padre, Dio non venga diminuito nel Figlio, che cioè il Figlio non svuoti il Padre dal quale è nato, vengono in aiuto al Padre nella procreazione del Figlio, traendolo all'essere da ciò che non è, affinché il Padre, poiché da lui nulla è stato generato, possa perseverare entro la perfezione della sua natura» (II, 4)<sup>22</sup>.

La trattazione completa si occupa di questo tema centrale che è il rapporto tra il Padre e il Figlio. In questa sede non possiamo esaurire tutti gli argomenti, ma diciamo soltanto che Ilario si occupa poco dello Spirito Santo. Questo atteggiamento non è una novità, lo affermiamo perché al tempo la riflessione teologica sulla Terza Persona Divina andava lentamente maturandosi nei Padri, raggiungendo il suo vertice nei Cappadoci, come

<sup>21</sup> L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers*, 23-24.

<sup>22</sup> L. CHITARIN, *S. Ilario di Poitiers*, 25.

Basilio. Pensiamo, per esempio, che vari autori, includendo gli orientali, evitavano di sviluppare una teologia pneumatologica perché capire lo statuto dello Spirito Santo a partire dalla Sacra Scrittura da una prospettiva *ad intra* alla Trinità e poi dentro l'economia salvifica era un compito faticoso, e quindi non volevano comprometersi. Ricordiamo la vicenda tra Atanasio e Melezio che, tramite uno scambio di lettere, non arrivarono a una definizione esatta sullo Spirito Santo, per cui successe quello che gli studiosi hanno chiamato "il silenzio sullo Spirito Santo"<sup>23</sup>. Ilario non si dilunga in questa tematica pneumatologica, egli si occupa dello Spirito Santo nell'ultimo libro del *De Trinitate*, ma lo definisce *usus, donum e munus* senza molte spiegazioni.

Procediamo con ordine, come fa proprio Simonetti nell'esposizione dei temi centrali di questo libro<sup>24</sup>. In primo luogo, Ilario insiste sui nomi di Padre e Figlio perché è convinto che il nome indichi la natura di un oggetto (*nomen naturae significatio*, *De Trinitate* VII 9; II 5; VI 44). Con questa convinzione entra in polemica anche con i sabelliani, ma fa apparire soprattutto il suo parere teologico contro gli ariani nell'interpretazione di *Deut.* 6,4. In secondo luogo, per Ilario il Logos coopera con il Padre alla creazione del mondo (*Gen* 1,1; *Gv* 1,3; *1Cor* 8,6) perché nella distinzione fra Padre e Figlio sa che essa riguarda le persone, non l'identità unitaria essenziale (*Dio disse/Dio fece*. Questo vuol dire è Dio stesso, non due dèi). In terzo luogo, è molto bella la sua analisi delle teofanie nel AT perché, ancora contro gli ariani, fa sì che il Logos sia il soggetto di queste epifanie (l'angelo che appare ad Agar in *Gen* 16,7 ss; l'angelo che appare ad Abramo in *Gen* 17,1 ss.), il Logos in rappresentanza del Padre. Secondo Ilario Cristo è angelo per missione e non per natura, poiché questa *missio* implica la distinzione della persona che invia da quella che è inviata, ma non c'è distinzione di natura, per cui il Figlio non è inferiore al Padre (V 11; IV 26; VI 31; III 14). Ilario analizza le varie epifanie (la scala di Giacobbe in *Gen* 28,12 ss; la teofania del Horeb in *Ex* 3,1 ss) e questo lavoro esegetico accurato e disteso diventa riferimento per chiarire la verità, distaccandosi dagli errori degli ariani circa la natura stessa di Dio nella distinzione delle persone divine. In quarto luogo, Ilario è chiarissimo nell'affermare che la

<sup>23</sup> Rimandiamo l'approfondimento di questo tema allo studio accurato di: cf. A. SEGNERI, «Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale», 123-158.

<sup>24</sup> Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 300 ss.

generazione non implica la posteriorità del Figlio rispetto al Padre e anche che la sua Incarnazione non decresce la sua dignità essenziale. Così sottolinea e insegna M. Simonetti:

La natura divina del Figlio non *degenerat per nativitatem* (*Trin* VII 22. 39.14); pertanto egli è vero Dio, *non adoptivus* (V 5); Dio *ex natura, ex nativitate, ex deo* (V 39), Dio *nomine nativitate natura potestate professione* (VII 9.16); possiede la divinità *corporaliter* (*Col* 2,9), *non ex parte sed tota, neque portio est sed plenitudo* (VIII 56. 54), perché *dedit pater omnia et accepit filius omnia* (IX 31; VI 26 su *Io* 16,15 e *Mt* 11,27); *res potestas virtus nomen* (V 24). In quanto *forma et imago* del Padre (VII 15.26), non solo per natura, ma per *operatio, virtus, honor* (VII 20; VIII 12; IX 23 su *Io* 5,23), *per potestas* (IV 6; V 7 su *Gen* 1,26), *per gloria* (IX 39 su *Io* 17,5); *per vita* (II 11 su *Io* 5,26)<sup>25</sup>.

Chiaramente c'è una tensione tra unità e distinzione che Ilario non tralascia, ma approfondisce ripartendo proprio dai testi sacri. In quinto luogo, Ilario conosce bene le distinzioni terminologiche tra orientali e occidentali (*hypostasis* uguale a sostanza). Egli infatti sapeva che per gli orientali *ipostasi* era ciò che per gli occidentali significava persona (tre ipostasi, una essenza). In sesto luogo, circa il dibattito sul termine *homoiousion*, Ilario non si preoccupa, neanche nel *De Synodis*, di chiarire la distinzione tra somiglianza/qualità accidentale (*De Syn.*, 11) perché, come ribadisce M. Simonetti, questa è la logica ilariana di pensiero:

Il latte di pecora è simile al latte di mucca ma non è identico, mentre invece la vera somiglianza non può derivare che dall'uguaglianza di natura, cioè dall'unità di natura (non di persona): solo l'oro può essere simile all'oro: 67.71.72 sgg. 76.89. Il concetto di *homoousios*, di per sé generico, prende pieno significato, in Ilario come in Atanasio, alla luce del rapporto di totale compenetrazione che lega fra loro, nella distinzione personale, il Padre e il Figlio (*Io* 10,30; 14,9-10): «Credendus est pater in filio et filius in patre per naturae unitatem, per virtutis potestatem, per honoris aequalitatem, per nativitatis generationem» (*Trin* IX 51; V 57.39; VII 31.32 [ex deo deus, in deo deus]; VIII 54.56)<sup>26</sup>.

In settimo luogo, la questione dello Spirito Santo, che abbiamo accennato velocemente prima. Ilario non si dilunga troppo su questo, anche se nel libro XII ne parla e lo fa attribuendo a lui tre nomi *usus, munus, donum* sempre in rapporto alla sua missione santificatrice verso gli uomini e verso la Chiesa di Cristo.

<sup>25</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 304 ss.

<sup>26</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 308.

Questi sono i grandi temi svolti lungo la grande trattazione sulla Trinità. Per finire questa prima parte, in cui abbiamo cercato di comprendere la figura di Ilario dentro il suo tempo, la vicenda storica e teologica degli ariani e la collocazione di Ilario dentro questa polemica, dobbiamo chiarire la sintesi del pensiero teologico di Ilario nel confronto con gli ariani. Così sintetizza M. Simonetti:

Gran parte del *De trinitate* è destinata a controbattere l'interpretazione ariana dei passi scritturistici ormai diventati canonici nella controversia, e di cui Ilario dà ampio elenco a IV 8. Abbiamo già accennato che i passi del VT sulla unicità di Dio (*Deut* 6,4; *Is* 43,10) sono spiegati in modo da comprendere Cristo nella menzione di Dio insieme col Padre (IV 15 sgg; IV 35 sg.); e che *Io* 10,30 è chiarito sulla base dell'unità di natura, in polemica con l'interpretazione ariana della unità di volere del Padre e del Figlio (VIII 5 sgg.). Basterà solo accennare che i passi su Israele figlio di Dio (*Ex* 4,22) e simili sono interpretati distinguendo bene fra figli di adozione e Figlio per natura (XII 13 sgg.); e che i passi sulla inferiorità e passibilità di Cristo sono riferiti alla sua umanità (III 9 sgg.), ma in maniera meno generalizzata e superficiale che non in Atanasio: perciò l'ignoranza di Gesù è spiegata *per dispensationem*, come adattamento del Figlio alle limitazioni della natura umana assunta (IX 63.66.75); la sua passibilità è riferita, sì, all'umanità (X 9), ma specificando bene che Cristo pativa non solo col corpo ma anche con l'anima (X 14.15.19); la *subiectio* è riferita alla *exinatio* del Figlio nell'assunzione della *forma servi*, in stretta connessione con la sua glorificazione e il suo regno eterno *qua homo*, in polemica non solo con Ario ma anche con Marcello (XI 21 sgg.); e la stessa spiegazione è data di *Io* 20,17 (XI 14). *Prov* 8,22 viene riferito non genericamente all'umanità assunta ma più specificamente all'azione provvidenziale del Logos nel mondo, iniziata *a saeculo* e di cui l'incarnazione ha rappresentato soltanto il momento conclusivo (XII 44.45). Per concludere questa schematica e incompleta rassegna, *Io* 14,28 viene spiegato da Ilario nel senso che il Figlio è minore del Padre perché da lui riceve tutto, oltre che a causa della incarnazione; la conclusione dell'argomento è volutamente paradossale, a sottolineare quel mistero della vita divina la cui sostanziale inaccessibilità il nostro autore così spesso ribadisce: se il Padre è più grande in forza del suo dare, il Figlio non è minore in forza della sua unità di natura con lui: «*Maior itaque pater, dum pater est; sed filius, dum filius est, minor non est*» (IX 56.54.55)<sup>27</sup>.

Servendoci di questa sintesi proposta da M. Simonetti passiamo ora a esaminare i due libri scelti per il presente lavoro. Il libro IX, nel quale affronteremo in modo diretto il testo di Ilario e metteremo in luce gli aspetti legati alla persona di Cristo nel suo rapporto con il Padre. E il libro X nel quale, con l'intento di prolungarci verso la soteriologia che naturalmente

<sup>27</sup> M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 311-312.

si collega alla cristologia, anzi da essa scaturisce, metteremo in luce gli aspetti principali con cui Ilario difende non solo la divinità del Redentore, ma anche la sua missione redentrice come tale, minacciata ormai dall'impostazione nefasta degli ariani come appena presentata.

## **Seconda parte: La teologia cristologica di Ilario nel *De Trinitate* (libri IX-X) dentro il cuore della controversia ariana**

### *I punti deboli della cristologia ariana secondo Ilario e l'uso della Sacra Scrittura*

Per confrontarsi con gli ariani, nel IX libro Ilario dimostra di conoscere in modo chiaro e sintetico gli errori basilari degli eretici, elencandoli sin dall'inizio:

Per negare allora il Figlio di Dio, si servono dell'autorità con cui ha detto: *Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo* (Mc 10,18). Così, avendo egli formulato la proclamazione di un unico Dio, tutto ciò che in seguito sarà detto sotto il nome di Dio, non possederà certo la natura di Dio, visto che Dio è uno solo; e si sforzano di confermare che il chiamarlo Dio riguarda le parole e non la realtà, perché ha detto: *Questa poi è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio* (Gv 17,3). E per dire che egli è escluso dalle proprietà del vero Dio, aggiungono: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre* (Gv 5,19). Utilizzano anche l'espressione: *Il Padre è maggiore di me* (Gv 14,28). Infine, si vantano di aver sovvertito la fede della Chiesa come per una confessione inconfutabile che nega la divinità [del Figlio], quando rileggono: *Quanto poi al giorno e all'ora, nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo né il Figlio, ma solo il Padre* (Mc 13,32; Mt 24,36)<sup>28</sup>.

Ilario è consapevole che gli ariani non sono ignoranti in merito alle Scritture e che il problema giace piuttosto nella loro cattiva interpretazione delle parole uscite dalla bocca dello stesso Gesù Cristo. Ilario conosce i testi usati dagli ariani ed elenca i passi importanti con cui essi cercano di difendere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, passandoli in rassegna all'inizio del libro IX. Questi brani vorrebbero dimostrare una condizione di inferiorità del Figlio rispetto al Padre per quanto riguarda l'essenza, prendendo come esempio la bontà di Dio e la conoscenza della vita eterna che solo appar-

<sup>28</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 2 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 104-105); HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trin.*, IX, 2 (CCSL, 62 A, 5-25).

tiene al Padre; il fare del Padre che sembra non essere il fare del Figlio; il conoscere il giorno e l'ora che spetta solo al Padre... Diversi casi in cui, secondo gli eretici, il Figlio non sa o non partecipa in maniera essenziale.

Già da questi primissimi brani vediamo che gli ariani conoscono e usano la Scrittura, interpretandola però in maniera sbagliata. Chi legge attentamente non solo questo libro IX, ma anche gli altri che compongono il trattato, si rende conto della passione con cui Ilario si rivolge agli ariani. Ancora all'interno di questa sezione dedicata ad individuare gli errori promossi dagli eretici, dimostrando il suo zelo per la divinità di Cristo, Ilario si esprime con parole forti:

Si sviluppi la risposta della fede evangelica mediante le altre affermazioni dell'empia follia, e si opponga con gli stessi mezzi con cui è contraddetta! E, riportando vittoria con le armi con cui se ne pretende la rovina, mostri che le parole dell'unico Spirito sono anche l'insegnamento dell'unica fede. Non si tratta infatti di un Cristo diverso da quello che è stato annunciato (cf. *2Cor* 11,4), cioè come vero Dio e che rimane nella gloria dell'unico vero Dio. [...] Gli eretici infatti, per non riconoscere che è vero Dio, cercano una scusa in queste sue parole: *Questa è poi la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo (Gv 17,3)*. Nel dire infatti *te, l'unico vero Dio*, pensano che prenda distanza dalla realtà di Dio col pretesto che egli sia solitario, e che non si possa intendere il solo vero Dio se non come un Dio solitario. E realmente la fede apostolica non tollera che si creda in due dèi veri, perché nulla di estraneo alla natura dell'unico Dio si può paragonare alla realtà della medesima natura. Non ci sarebbe infatti un solo Dio nella verità dell'unico Dio, se fuori della natura dell'unico Dio vero esistesse un Dio vero di altro genere e che non fosse tale per natura, secondo generazione<sup>29</sup>.

Sono parole forti in due sensi. Nel primo perché l'atteggiamento eretico degli ariani viene qualificato come empietà e follia. Nel secondo perché Ilario rimanda la comprensione delle Scritture non soltanto sul versante della lettera, ma andando oltre, inquadra la realtà del Figlio nel rapporto col Padre a livello sostanziale e, quindi, capisce che non si tratta di nominare queste realtà, ma di concepirle nel loro stretto rapporto a livello ontologico. Prendiamo in considerazione il riferimento alla vita eterna che solo il Padre conosce e che è desiderio del Padre, ovvero che tutti raggiungiamo la vita eterna tramite il Figlio. Ancora una volta Ilario esorta gli eretici a interpretare correttamente le parole divine.

<sup>29</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 28 (ed. A. ORAZZO, 129-130); (CCSL 62 A, 1-15).

Impara, o eretico, a parlare della vita eterna e a credere in essa. E separa pure, se puoi, Cristo da Dio, il Figlio dal Padre, il Dio sopra tutte le cose dal Dio vero, l'unico — un solo Signore, infatti, Gesù Cristo (*ICor* 8,6) — dal solo, se la vita eterna sta nel credere nell'unico Dio vero, senza Cristo! Se invece, una volta separato Cristo dall'unico Dio vero, la vita eterna non si ottiene con la confessione dell'unico vero Dio, non capisco come possiamo separare da Dio in rapporto alla fede colui che non possiamo separare in rapporto alla salvezza<sup>30</sup>.

In questa esortazione, Ilario lascia intravedere anche la dimensione soteriologica che può essere messa in difficoltà se non si interpreta bene il rapporto tra il Padre e il Figlio. Gli ariani, quindi, con la loro concezione di Cristo in tal modo subordinato al Padre creano dei problemi, poiché tale subordinazione a livello ontologico fa sì che l'opera redentrice compiuta da Cristo non sia effettiva: quale vita eterna ci viene data se essa appartiene solo al Padre? Vediamo inoltre che gli eretici fanno fatica non solo a salvaguardare la divinità di Cristo, ma anche a comprendere l'unicità della divinità nella pluralità delle Persone. Come mai ci può essere unicità tra Padre e Figlio se l'unico vero Dio è — secondo loro — solo il Padre?

Se nel libro IX vogliamo comprendere le tesi eretiche degli ariani dobbiamo analizzare il linguaggio, anzi la retorica, di Ilario che tramite delle domande ironiche ci aiuta a delinearne i postulati. Quindi, raccogliamo in modo chiaro questi passi in cui possiamo intravedere gli errori e l'uso addirittura mal fatto della Sacra Scrittura.

Ora chiedo a te, o eretico: cosa pensi che si debba credere circa l'identità di Cristo, nel tuo stolto modo di vedere? Sì, circa l'identità di Cristo, che dà la vita eterna, che ha glorificato il Padre lui che doveva essere glorificato dal Padre, che ha vinto il mondo, che non è solo quando sarà lasciato solo e ha il Padre con sé, che è uscito dal Padre e da lui è venuto (cf. *Gv* 17,2.1; 16,33.32.27-28). Perché tentenni? Perché indugi? Insegna che cosa occorre confessare di Cristo. Difatti, se neghi quanto è scritto, cosa ti resta se non credere quando non è scritto? O volontà infelice! O falsità che ti opponi alla verità! Se Cristo è unito nella fede e nella confessione del Padre come vero Dio, chiedo: con quale tipo di fede, una volta negato il Dio vero, si dirà che è una creatura, dal momento che la fede si annulla quando si crede nell'unico vero Dio, mettendo da parte il Cristo?<sup>31</sup>

Ilario afferma che gli ariani impiegano male la Sacra Scrittura, perché servendosi solo di alcuni passi dimenticano che l'interpretazione della Sa-

<sup>30</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 32 (ed. A. ORAZZO, 134); (*CCSL* 62 A, 8-16).

<sup>31</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 35 (ed. A. ORAZZO, 135); (*CCSL* 62 A, 1-15).

cra Scrittura, oltre a dover essere affrontata con un metodo di più ampie vedute, ha lo scopo di accrescere la fede e farci confessare la fede nel Cristo, vero Dio e vero Uomo. La radice del problema si trova nell'accettare e nel comprendere in modo chiaro l'identità di Cristo. Chi è questo Cristo? Da dove o da Chi viene? In quale modo si capisce la sua missione redentrice vincolata alla sua identità ontologica più profonda? È questo ciò che Ilario risponde agli ariani non solo nei libri scelti da noi, ma in tutta l'opera dogmatica. La gloria che si deve rendere a Dio, come viene resa? Al Padre? Al Figlio? Al Padre e al Figlio? Come si deve operare questa glorificazione tenendo conto della problematica riguardo all'identità del Verbo Incarnato? Gli ariani non comprendevano queste cose, non riuscivano a capire a Chi dovessero rendere questa gloria, innanzitutto per il fatto che Cristo stesso nella Scrittura parla di questa glorificazione.

Ma forse potrebbe fare difficoltà alla nostra retta fede l'affermazione della tua empia incredulità, cioè che ci porterebbe lontano dall'intendere Cristo come vero Dio questa dichiarazione di incapacità: *In verità, in verità vi dico: il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre (Gv 5,19)*<sup>32</sup>.

Davanti a questo pericolo per la fede della Chiesa, Ilario sente allora il bisogno premuroso, anche in esilio, di lavorare in favore di Cristo e della sana dottrina. Identificare gli errori dottrinali degli ariani non è altro che una manifestazione dell'amore per la verità. Per fare un esempio, tra tanti, ci è sembrato meraviglioso questo passo del libro X in cui il nostro autore esprime chiaramente, e con un fuoco interiore, la motivazione profonda per cui ha voluto scrivere e insegnare la verità di Dio in Cristo.

Ma anche se la sana dottrina è lontana dai molti che accumulano maestri secondo i loro desideri, tuttavia la predicazione della verità non sarà lontana da quanti sono santi. Noi parleremo infatti da esuli attraverso questi libri. E la parola di Dio, che non può essere imprigionata (cf. *2Tm 2,9*), si diffonde con libertà, e ci mette sull'avviso proprio riguardo al nostro tempo profetizzato dall'Apostolo (cf. *1Tm 4,1-2*). Così, quando si scopre l'incapacità di ascoltare la verità e si incontrano i maestri raccolti secondo i desideri umani, non si resta più nell'incertezza circa questo tempo in cui la verità viene esiliata insieme con gli annunciatori della retta fede. Ma non ci lamenteremo dei tempi. Anzi, addirittura ci rallegreremo, perché in questo tempo del nostro esilio si manifesterà l'iniquità, quando essa, intollerante della verità, mette al bando gli annuncia-

<sup>32</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 43 (ed. A. ORAZZO, 143-144); (CCSL, 62 A, 1-5).

tori della sana dottrina, per ammucciare maestri secondo i suoi desideri. Nel nostro esilio ci rallegriamo ed esultiamo nel Signore (*Lc* 6,22-23), perché si realizza in noi la pienezza della profezia dell'Apostolo<sup>33</sup>.

Questo è il fondamento su cui Ilario si basa per salvaguardare la divinità di Cristo, fondamento che si traduce nella gioia di predicare e annunziare la verità, compiendo nella propria carne le parole di San Paolo. E con questo possiamo adesso presentare la dottrina cristologica ilariana nel confronto con gli ariani.

*Il compito di salvaguardare la divinità di Cristo nello sforzo teologico-pastorale*

Dopo aver evidenziato i passi usati dagli eretici nell'esposizione delle proprie interpretazioni scritturistiche, vediamo ora come nel *De Trinitate* Ilario confuta ciascuna di esse, cercando allo stesso tempo di salvaguardare la divinità di Cristo. Procediamo per parti, cioè, con ordine e in ogni confutazione o valutazione dell'autore cerchiamo di far apparire le nozioni cristologiche collegata all'argomento intrinseco.

Il primo testo è: «Questa poi è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio (*Gv* 17,3)». Per Ilario questo brano va collegato con quello che disse il Signore subito dopo: «Io ti ho glorificato sulla terra, ho compiuto l'opera che mi hai dato da fare» (*Gv* 17,4), con l'aggiunta «E ora glorificami, o Padre, presso te stesso con la gloria che avevo presso di te, prima che il mondo fosse» (*Gv* 17,5). Con questa completezza Ilario salvaguarda la divinità di Cristo affermando:

“Essere presso di te” indica che egli era sussistente; invece, “avere presso di te” si riferisce al mistero della sua natura. [...] Non chiede solo di essere lui stesso glorificato, così da avere in proprio qualche misura di gloria, ma domanda di essere glorificato presso il Padre stesso. [...] Chiedeva cioè di ritornare, grazie alla glorificazione, in quella natura in cui era unito [al Padre] per il mistero della nascita divina, e di essere glorificato dal Padre presso lui stesso. Chiedeva che rimanesse quanto aveva presso di lui, e che l'aver assunto la forma di servo non lo rendesse estraneo alla natura legata alla forma di Dio; ma che il Padre glorificasse presso se stesso la forma di servo perché restasse la forma di Dio, dato che era nella forma di servo quello stesso che era rimasto nella forma di Dio. E quando la forma di servo fosse stata glorificata nella forma di Dio, lo

<sup>33</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 4 (ed. A. ORAZZO, 178-179); (CCSL 62 A, 1-15).

sarebbe stata presso colui nella cui forma doveva essere glorificato il modo di essere della forma di servo<sup>34</sup>.

Da questo brano possiamo trarre alcune cose. Come vediamo, per capire questo *et/et* nell'unico e medesimo soggetto che è Cristo, Ilario adopera la *forma Dei* e la *forma serui* ispirata dalla lettera di Paolo ai Filippesi. Sempre con questo metodo Ilario riesce a compiere delle distinzioni riguardo a Cristo cercando di far trasparire la consustanzialità con il Padre. Nella forma di Dio Cristo esiste da sempre presso il Padre, è il Verbo Eterno. Nella forma di servo Ilario intuisce in Cristo l'economia della salvezza, cioè l'incarnazione e i misteri salvifici. La "gloria" a cui Cristo si riferisce in questo brano evangelico è la gloria eterna che egli sempre ha avuto presso Dio Padre sul versante dell'essenza divina. Ma, per via della sua natura di servo, Cristo estende questa stessa gloria a noi: tramite il battesimo prendiamo parte alla glorificazione. Inoltre, dal senso dell'*et/et* si capisce che il Figlio di Dio è il Figlio dell'uomo e lo sforzo di salvaguardare questa doppia natura ci riguarda da vicino, perché l'incarnazione è l'evento che ci rende più simili a Dio nella carne di Cristo, come insegna Ilario:

Nel Figlio dell'uomo glorificato, Dio glorifica in se stesso quel Dio che è stato glorificato. Nel Figlio dell'uomo c'è la gloria di Dio, e Dio glorifica in se stesso la gloria di Dio nella gloria del Figlio dell'uomo. Certo, l'uomo non è glorificato da se stesso. D'altronde, Dio che è glorificato nell'uomo, benché riceva la gloria, tuttavia non è altro che Dio. [...] Dio infatti non glorifica se stesso, ma glorifica in se stesso Dio che è glorificato nell'uomo. Per il motivo che glorifica in se stesso, benché non glorifichi se stesso, lui che glorifica, assume la natura (umana) nella gloria della propria natura (divina)<sup>35</sup>.

È brillante questa impostazione di Ilario. In Cristo, Figlio dell'uomo e anche Figlio di Dio, la gloria che si dà non è a se stesso, ma a motivo di questa assunzione della nostra condizione umana in forma di servo. E così noi nella carne di Cristo, dentro l'economia salvifica, diventiamo "dio", poiché in Cristo si compie anche la nostra glorificazione se siamo uniti a lui. Quindi, è bene che il Figlio dell'uomo non sia un "dio inferiore", ma sia Dio come lo è il Padre in maniera essenziale, perché è così che si redime ciò che il peccato aveva fatto perdere, prendendo su di sé la nostra

<sup>34</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 39 (ed. A. ORAZZO, 139-140); (CCSL 62 A, 20-35).

<sup>35</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 41 (ed. A. ORAZZO, 141); (CCSL 62 A, 5-15).

umanità, unendola nella gloria della sua Divina Persona e anche della sua Passione e Risurrezione. Quindi, anche se Cristo appare nella sua forma di servo, questo non diminuisce la sua divinità, anzi, ci fa comprendere di più la gloria e la gioia, alla quale l'uomo in Lui è stato chiamato a partecipare della vita divina, conoscere e amare Lui stesso. Ci insegna Ilario:

E così si comprende che non può essere separato da questa unione di cui parla la fede, neppure quando si trova nella condizione umile dell'uomo, perché dice: *Questa è poi la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo (Gv 17,3)*. Se si conosce solo Dio Padre, escludendo Cristo, non c'è vita eterna, e Cristo è stato glorificato nel Padre. Se poi la vita eterna sta appunto nel conoscere l'unico vero Dio e colui che ha mandato, Gesù Cristo, questi non sarà ritenuto vero Dio, se la vita sta nel credere in Dio senza Cristo. È che solo Dio Padre sia vero Dio, ciò escluderebbe il rapporto con Cristo Dio, se tutta la gloria di Cristo non si trovasse nell'unico vero Dio, il Padre. Se invece il Padre lo glorifica in se stesso, e solo il Padre è vero Dio, Cristo non è estraneo all'unico vero Dio, dal momento che il Padre, l'unico vero Dio, glorifica in se Cristo glorificato come Dio. E l'essere glorificato in se dall'unico vero non lo rende estraneo all'unico vero, perché è glorificato dall'unico vero in se stesso<sup>36</sup>.

Il secondo brano scritturistico approfondito da Ilario è questo: «In verità, in verità vi dico: Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre» (Gv 5,19). Anche qui Ilario capisce che per una corretta esegesi della Sacra Scrittura non si può andare a prendere un passo e isolarlo da tutti gli altri. E, quindi, con saggezza Ilario allarga la veduta dell'intelligenza per rispondere alla cattiva interpretazione degli ariani. Questa parola di Cristo, inoltre, viene detta nel contesto di una disputa con i giudei circa una questione riguardo al sabato. Ma anche qui Ilario sa confrontare gli eretici con tutto il coraggio che sgorga sia dalla sua fede, sia dalla sua intelligenza protesa alle verità di Dio:

Chiediamoci dunque se questa sia la risposta adatta a chi l'accusava di operare di sabato: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che ha visto fare al Padre (Gv 5,19)*. Prima aveva detto: *Il Padre opera fino ad ora e anch'io opero (Gv 5,17)*. Se con l'autorità della natura del Padre, presente in lui, egli compie ciò che fa mentre lo fa il Padre, il quale "fino ad ora" opera di sabato, allora il Figlio è libero dall'accusa di operare, e in lui si manifesta l'autorità dell'operare del Padre. L'espressione *non può* non si riferisce alla debolezza, ma all'autorità, in quanto da se stesso non può, se prima non vede. Ma l'aver visto non dà potere. E dato che non gli dà potere l'aver visto, non indebolisce la natura il non potere

<sup>36</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 42 (ed. A. ORAZZO, 143); (CCSL 62 A, 15-30).

senza vedere, ma rivela che la sua autorità viene dal vedere. Difatti, l'espressione *se non vede* indica la consapevolezza nell'atto di vedere, come quando dice agli apostoli: *Ecco io vi dico: Levate i vostri occhi e vedete i campi, perché biondeggiano per la mietitura* (Gv 4,35). Con la consapevolezza che è presente in lui la natura paterna che opera quando lui opera, perché non si attribuisse al Signore del sabato di aver violato il sabato, dice: *Il Figlio non può fare nulla da se stesso, se non ciò che avrà visto fare al Padre*; e così mostrava di operare con la consapevolezza della natura che operava in lui, dal momento che, quando lui operava di sabato, anche il Padre operava di sabato "fino ad ora"<sup>37</sup>.

Dunque, Cristo era pienamente Dio e pienamente uomo. Le sue azioni sono azioni compiute da Dio stesso, perché egli fa ciò che vede fare al Padre, per cui in Lui è l'autorità del Padre. Se il Figlio non può far nulla questa non è debolezza, ma è piena compenetrazione con la vita divina, poiché il suo fare è sempre manifestazione della volontà divina. Allora, sul versante della natura è Dio che agisce quando il Verbo Incarnato agisce e questo dimostra, come ci insegna Ilario, che attribuire l'inferiorità al Figlio sarebbe far crollare anche la sua missione redentrice, perché le azioni da lui compiute in tutto il Vangelo sarebbero state vane. Da qui notiamo che il discorso sul rapporto di natura tra Padre e Figlio si può allargare fino alla soteriologia, ma lasciamo questo discorso per la presentazione del libro X.

Prendiamo adesso in terzo luogo il famoso brano usato dagli ariani «il Padre è più grande di me» (Gv 14,28). Vediamo come Ilario intende questo passo evangelico nel confronto con gli eretici ancora dentro il libro IX. Una prima riflessione dottrinale che viene svolta è questa:

Ma forse è contraria a questa nostra professione di fede la testimonianza del Signore, quando dice: *Il Padre è maggiore di me?* (Gv 14,28) Non è questa, o eretico, la freccia della tua empietà? Non sono queste le armi della tua follia? Non ti sfugge forse che la Chiesa non confessa due ingenerati né due padri? Dimentichi l'economia salvifica del mediatore e, al suo interno, il parto, la culla, la crescita in età, la passione, la croce, la morte? E quando sei rinato [nel battesimo], non hai confessato che il Figlio di Dio è nato da Maria? Se, rimanendo Figlio in tutte queste situazioni, egli dice: *Il Padre è maggiore di me*, pensi che si possa ignorare che questa economia della tua salvezza consiste nello svuotamento della forma di Dio (Fil 2,6-7)? E che il Padre, in quella eternità beata della sua natura incontaminata, è rimasto esente dall'assunzione delle sofferenze umane, senza prende la nostra carne?<sup>38</sup>

<sup>37</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 45 (ed. A. ORAZZO, 146); (CCSL 62 A, 5-25).

<sup>38</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 51 (ed. A. ORAZZO, 152); (CCSL 62 A, 5-25).

Questo passo è la “freccia” privilegiata dagli ariani e Ilario cerca di far ragionare gli eretici per mezzo di un linguaggio un po’ retorico, ma allo stesso tempo spingendo le menti a pensare ciò che affermano. Lo fa ricordando soprattutto gli aspetti dell’economia salvifica del Verbo Incarnato che Ilario colloca, all’interno dell’opera intera, nella relazione tra *forma servi* e *forma Dei*. Secondo questo metodo, chi non vede in Cristo l’impostazione corretta sbaglia comunque nel dire che il Padre, rimanendo “incontaminato” da ciò che è umano, è rimasto maggiore del Figlio, il quale si è mescolato con tutte le vicende umane, eccetto il peccato. Ilario cerca di mettere in luce che colui che scese a noi nella *forma servi* è lo stesso che ha la *forma Dei*, senza perdere la sua natura divina, cioè la sua consustanzialità col Padre. Il ragionamento dell’autore va oltre e continua a difendere la sua posizione in questo aspetto:

Il Padre dunque è maggiore del Figlio. E certamente è maggiore, perché dona [al Figlio] di essere tutto ciò che egli stesso è: nel mistero della nascita gli concede di essere immagine della propria natura ingenerata; lo genera nella sua forma a partire da se; dalla forma di servo lo riporta di nuovo nella forma divina; a colui che è nato sempre nella propria gloria come Cristo Dio dona di essere di nuovo nella propria gloria come Dio secondo la carne, Gesù Cristo, una volta che è andato incontro alla morte<sup>39</sup>.

271

Più avanti, per continuare in questa riflessione, Ilario invita sempre ad affrontare la lettura della Sacra Scrittura con uno sguardo ampio, cioè a non concentrarsi solo su un passo, come fanno gli eretici, ma allargare le vedute per capire il mistero di Dio, più vasto della nostra capacità di comprensione. Ilario, quindi, collega questa affermazione del Signore con lo stato di gloria che gli è stato riservato da sempre dal Padre e che non viene meno con il farsi uomo, cioè assumendo la natura umana. Il Padre è maggiore perché il Padre ha il potere di riprendere in Cristo quello che è umano nella sua forma di servo, innanzandolo a sé nella carne gloriosa del Figlio. Così ci insegna Ilario:

Per rivelare il mistero della nascita e la verità nascosta del corpo assunto, nella continuità del discorso giunge a dire: *Perché il Padre è maggiore di me* (Gv 14,28). E subito, per chiarire la ragione di questa espressione, ha aggiunto il paragone dell’agricoltore, della vite e dei tralci, alludendo così all’assunzione

<sup>39</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 54 (ed. A. ORAZZO, 156); (CCSL 62 A, 35-40).

della condizione umile del corpo. E ha insegnato che il motivo dell'andare al Padre, la gioia di chi lo ama quando va al Padre, deve provenire dal fatto che il Padre è maggiore di lui. Da lui avrebbe ripreso la gloria, presso di lui e in lui sarebbe stato glorificato, non con un onore nuovo, ma con quello originario; non con un onore estraneo, ma con quello che aveva presso di lui (*Gv* 17,5). Se quindi non deve essere glorificato nel Padre, cioè per essere nella gloria del Padre (*Fil* 2), considerala pure un motivo di inferiorità della sua natura. Se invece nell'essere glorificato da lui si trova il principio originario, riconosci che il Padre è più grande per la capacità originaria di glorificarlo<sup>40</sup>.

Con tutta la chiarezza vediamo che Ilario sa che il Padre è l'origine e che la gloria che spetta al Figlio non è una gloria che deve essere ripresa dopo tutte le vicende dell'economia salvifica, ma che il Figlio è sempre glorificato con il Padre proprio per l'unione di natura, è Dio. E allora se il Padre è più grande lo è rispetto a noi in Cristo, cioè per noi il Figlio si è spogliato, si è fatto uomo, ha assunto la nostra natura affinché in Lui che è sempre nel Padre anche il creato, tutti noi in Lui siamo glorificati, raggiungiamo il Padre. In questo senso possiamo dire che in Cristo ogni battezzato ritrova la sua gloria presso il Padre, perché il fatto cristologico e soteriologico dell'Incarnazione ha lo scopo di farci divenire figli di Dio, figli nel Figlio. La sintesi di Ilario è veramente magistrale alla luce di quanto esposto:

Il Padre è più grande, perché è pregato di restituire la gloria all'uomo assunto. Il Figlio non è più piccolo, perché riprende la gloria presso il Padre. E così si realizza sia il mistero della generazione sia l'economia dell'incarnazione. Difatti, il Padre, perché è Padre e glorifica ora il Figlio dell'uomo, è più grande. Il Padre e il Figlio sono una cosa sola, dal momento che il Figlio, nato al Padre, è glorificato presso il Padre, dopo aver assunto il corpo terrestre<sup>41</sup>.

In quarto luogo l'altro passo evangelico usato dagli ariani per far prevalere l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre è quello di *Mc* 13,32: «Quanto poi al giorno e all'ora, nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo né il Figlio, ma solo il Padre». Qui si cerca soprattutto di dimostrare che l'intelligenza divina che tutto sa è presente anche nel Figlio, che è Dio. Se prima il giudizio degli ariani verso Cristo era "Cristo non può fare" adesso, in questo brano, loro sostengono che "Cristo non può sapere" ciò che sa il Padre. Ma procediamo con calma con la guida dell'autore:

<sup>40</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 55 (ed. A. ORAZZO, 157); (*CCSL*, 62 A, 25-40).

<sup>41</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 56 (ed. A. ORAZZO, 158); (*CCSL* 62 A, 10-15).

Ma il fatto che il Figlio dice che solo il Padre sa questo, conferma forse che il Figlio non sa, lui che ha detto di non sapere (*Mc* 13,32)? Certo, se non avesse detto che solo il Padre sa questo, sarebbe rimasta aperta alla nostra intelligenza una questione molto pericolosa, perché si sarebbe potuto pensare che egli ne era all'oscuro. Difatti, in lui il non sapere corrisponde all'opportunità salvifica di nascondere il sapere, più che a un non sapere dovuto alla natura. Per questo motivo, anche ora il fatto che solo il Padre sa, si deve credere che egli non l'ignorava. Difatti, come abbiamo esposto prima, il sapere in Dio non è da intendersi come il venire a conoscenza di ciò che prima ignorava, ma come un alludere al momento di manifestarlo. E per il fatto che solo il Padre lo sa, non si intende che il Figlio lo ignora, dal momento che il Figlio dice di non sapere perché anche gli altri non lo sappiano, e se dice che solo il Padre lo sa, è per indicare che neppure lui lo ignora<sup>42</sup>.

La genialità di questa risposta di Ilario scaturisce appunto dal suo privilegiare la distinzione tra natura e persona. In primo luogo, ci insegna che "il Figlio non sa in vista dell'economia salvifica del genere umano", cioè il suo proiettarsi verso la volontà del Padre fa sì che tutto sia nell'intelligenza del Padre e, dunque, in questo senso solo il Padre sa, e il Figlio si affida alla volontà assieme alla conoscenza che il Padre ha della sua ora. Pensiamo che tutta la riflessione esegetica sull'ora giovannea ricade in questa dimensione per così dire soteriologica. Inoltre, Ilario ci insegna che, per quanto riguarda la natura, dire "non sa" non va a scapito della sua divinità, come pretendono gli ariani. Il nostro autore afferma che "il suo non sapere non si deve alla natura", ma che se egli dice che solo il Padre sa, allora sa che solo il Padre sa, perché ha un rapporto essenziale con il Padre, e questo ci fa capire che il Figlio non ignora l'ora, insieme al Padre, da Lui è venuto e a Lui deve ritornare. Allora il Figlio anche sa sul versante della natura perché, nel relazionarsi col Padre, dimostra che è Dio e sa cosa debba accadere. Tutto sommato, l'intelligenza del Figlio non viene subordinata al Padre per quanto riguarda la sostanza, ma dipende dal Padre per quanto riguarda l'economia salvifica, che è l'obbedienza al Padre. Ora l'ascolto filiale non si sottointende come ignoranza della sua ora, ma consapevolezza di fare la volontà del Padre, innanzitutto con l'utilizzo dell'intelligenza, proprio nel fatto attuale e attuato di conoscere.

In aggiunta, Ilario che era anche un buon filosofo, poiché era stato educato nella filosofia del suo tempo, si serve delle nozioni di epistemologia. Stabilisce in modo chiaro che il modo di conoscere umano è sempre par-

<sup>42</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 71 (ed. A. ORAZZO, 170); (CCSL 62 A, 1-15).

ziale e a modo suo, e con questo sappiamo che il nostro conoscere non è invalido, ma è imperfetto. Dunque, nel Verbo Incarnato far rientrare le categorie epistemologiche che si applicano a noi è veramente una forzatura, perché se in noi c'è sempre un percorso da fare nel processo della conoscenza, nel Figlio di Dio non capita così. È bello come Ilario con una certa logica spiega questo fenomeno distinguendo le nozioni tra come conosce Cristo e come conosciamo noi:

La natura divina non ha bisogno delle componenti indispensabili alla funzione umana del parlare, come il movimento della lingua, la conformazione della bocca, lo sforzo dell'alito, l'emissione dell'aria. Dio è semplice. Dobbiamo comprenderlo col nostro senso religioso, proclamarlo con la nostra devozione, e non cercare di raggiungerlo con la mente, ma adorarlo; una natura limitata e debole non può afferrare il mistero di una natura infinita e potente con una supposizione dell'intelligenza. Dio pertanto non risulta composto di parti diverse, così che in lui la volontà venga dopo lo stupore, o la parola dopo il silenzio, o l'azione dopo l'inattività. Non si può pensare che egli voglia qualcosa solo se è stato mosso a volere; né che dica qualcosa solo se risuonano le parole dopo il silenzio; né che compia qualcosa solo se inizia ad agire. Non è sottoposto alle leggi della natura, lui dal quale ogni natura riceve la legge. Sotto nessun aspetto è condizionato nella sua azione da debolezza o mutamento, lui che supera i limiti di ogni potenza, secondo la parola del Signore: *Padre, tutto è possibile a te* (Mc 14,36). Dio può più di quanto la mente umana non comprenda<sup>43</sup>.

Cristo è veramente Dio, è veramente Figlio di Dio. Partendo dalla Sacra Scrittura, Ilario dimostra che anche sul versante della conoscenza, cioè dell'intelligenza, il suo conoscere è perfettissimo. Egli subisce delle successioni e dei limiti come noi, ma, essendo perfettissimo, la sua intelligenza non è subordinata al Padre per quanto riguarda il suo essere, anche se all'interno del piano di salvezza egli obbedisce al volere e al sapere del Padre, e questo dimostra che l'ora del Figlio la sa anche Egli stesso, perché infatti non ignora il Padre e ciò che Lui sa. Ecco che i testi parlano da sé e rispetto al brano mal impiegato dagli ariani, Ilario conclude la sua difesa della divinità di Cristo anche sull'aspetto dell'intelligenza con queste parole:

Il Figlio allora non ignora ciò che non ignora il Padre. E non per il fatto che solo il Padre sa, il Figlio ignora. Rimanendo il Padre e il Figlio nell'unità di natura, l'ignorare da parte del Figlio, *nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* (Col 2,5), equivale al proposito salvifico di tacere, come

<sup>43</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 72 (ed. A. ORAZZO, 171); (CCSL 62 A, 5-25).

il Signore stesso ha attestato, quando, agli apostoli che lo interrogavano circa i tempi, ha risposto: *Non appartiene a voi conoscere i tempi, che il Padre nel suo potere ha stabilito* (At 1,7). Non solo non viene rifiutata la conoscenza, ma è arrestata anche la preoccupazione di sapere, perché non appartiene loro di conoscere questi tempi. Essi certamente pongono la domanda circa i tempi ora che la risurrezione è avvenuta, ma ad essi che prima chiedevano era stato risposto che neppure il Figlio sapeva. Né può sembrare che abbiano capito alla lettera che il Figlio ignorava (Mc 13,32), dal momento che essi stessi lo interrogano di nuovo come se sapesse. Invece, intendendo che il mistero dell'ignorare equivale al proposito salvifico di tacere, lo interrogano ora, pensando che dopo la risurrezione sia ormai il tempo di parlare. E il Figlio non dice più che ignora, ma che non appartiene ad essi di sapere, perché lo ha stabilito il Padre nel suo potere. Gli apostoli capiscono quindi che l'ignorare quel giorno da parte del Figlio corrisponde a un proposito salvifico e non a una debolezza. E noi invece diremo che il Figlio ignorava per il semplice motivo che non è Dio.<sup>44</sup>

## Conclusione della prima parte dell'articolo

Fin qui abbiamo presentato alcuni degli aspetti della dottrina cristologica che Ilario sviluppa in opposizione agli ariani nel libro IX del *De Trinitate*, mostrando come, servendosi degli stessi passi evangelici usati dagli eretici, egli risponde oggettivando gli errori dottrinali e dischiudendo il vero senso della Sacra Scrittura. Sono stati quattro i passi evangelici dai quali siamo ripartiti insieme al nostro autore (*Gv* 17,3; *Gv* 5,19; *Gv* 14,28; *Mc* 13,32), sempre allo scopo di presentare la cristologia ilariana in merito ai capisaldi essenziali della polemica: 1) la generazione del Figlio; 2) la non subordinazione del Figlio nel senso di inferiorità; 3) il collegamento tra natura e missione, natura e persona divina; 4) volontà e intelligenza nel Verbo Incarnato.

Nella seconda parte arricchiremo questi argomenti con un veloce accenno a due opere di Ilario: *Gli Inni*, per vedere anche l'aspetto di Ilario innico e *i Commenti ai Salmi*. Toccheremo inoltre la soteriologia di Ilario, per concludere con alcune considerazioni di L. F. Ladaria, gran conoscitore di Ilario di Poitiers.

<sup>44</sup> ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, IX, 75 (ed. A. ORAZZO, 173-174); (CCSL 62 A, 1-20).



Joan Kingsland

# ΑΩ An Ascetical Interpretation of the Beatitudes According to Saint Chromatius

## Introduction

The Fathers of the Church considered Our Lord to have summarized the pathway to happiness in the Beatitudes, which he transmits at the beginning of the Sermon on the Mount (*Mt* 5:3-12). The little-known Western Father of the Church, Saint Chromatius (Bishop of Aquileia who died about the year 401), dedicated various sermons to the theme of the Beatitudes<sup>1</sup>. His *Sermon* 41 is of particular interest for a comparative study between what Saint Chromatius considered to be asked of ordinary Christians versus those who respond to Christ's call to follow him by embracing an ascetic life.

Years before Saint Chromatius became bishop, Aquileia, for its key position between the East and the West, had already been in contact with great ascetics although the monastic lifestyle had not yet bloomed in the West in a general sense. Saint Athanasius, who had written the life of Saint Anthony and was a great supporter of the ascetic life, had stayed in Aquileia twice<sup>2</sup> and others included Saint Hilary of Poitiers and Eusebius of Vercel-

---

<sup>1</sup> List of abbreviations for the works of Saint Chromatius:

S = Cromazio di Aquileia, *Catechesi Al Popolo, Sermoni*, a cura di Giuseppe Cuscito, Città nuova, Roma 1989.

T = Cromazio di Aquileia, *Commento al Vangelo di Matteo*. I. *Trattati 1-37*, a cura di Giulio Trettel, Città nuova, Roma 1984; Id., *Commento al Vangelo di Matteo*. II. *Trattati 38-59*, a cura di Giulio Trettel, Città nuova, Roma 1984.

<sup>1</sup> Cf. T. SHECK, *Chromatius of Aquileia, Sermons and Tractates on Matthew*, The Newman Press, New York 2018, 1: «In spite of his simpler Latin style in comparison with his more famous contemporaries, in my judgment Chromatius deserves to be ranked alongside the great Latine patristic gospel expositors Hilary, Ambrose, Jerome, and Augustine».

<sup>2</sup> Cf. G. FEDALTO, *Aquileia una chiesa due patriarchi*, Roma 1999, 80: «Il vescovo Atanasio era già stato ad Aquileia per incontrare tra la fine del 342 e l'inizio del 343

li<sup>3</sup>. Saint Chromatius himself came from a remarkably ascetic family. His two sisters were consecrated to God, his brother Eusebius was a priest, and they lived with their mother whom Saint Jerome refers to as holy in one of his letters<sup>4</sup>. For three years Saint Jerome and Rufinus lived together with him and others under Bishop Valerian in what Rufinus later refers to as a monastery<sup>5</sup>, and about which Saint Jerome states in 374 in his Chronicles «The ecclesiastics of Aquileia form a chorus of blessed»<sup>6</sup>. Scholars disagree over what Saint Jerome and Rufinus intended by the word monastery but there is agreement that it certainly meant an ascetic lifestyle<sup>7</sup>.

The key text of Saint Chromatius for this paper, given the desire to penetrate his ascetical teaching, is *Sermon* 41. It is held that this sermon is not preached in a liturgical setting before the general public, but rather is addressed to a group made up of priests or ascetics or both. One of the strongest arguments for this comes from his frequently (nine times) referring to those in his audience as brothers (*fratres*). In no other sermon does he use this form of address. In fact, in other sermons when he does use a form of address it is almost always “beloved”, *dilectio vestra*, and he usually does this only once, (rarely twice), near the beginning<sup>8</sup>. This sermon on the

---

l'imperatore Costante, ma vi tornò nel 345 per la festa di pasqua che celebrò appunto con Fortunaziano. Trovare Atanasio ad Aquileia significava. Basterebbe evocare il nome dell'eremita Antonio, di cui il vescovo avrebbe scritto una celebre biografia nella quale, a proposito di asceti, si leggerà: «Le dimore degli anacoreti sui monti erano come tabernacoli pieni di cori divini».

<sup>3</sup> Cf. G. FEDALTO, *Aquileia una chiesa due patriarchi*, 77: «vi erano passati Ilario di Poitiers, di ritorno da Costantinopoli e da Seleucia, Eusebio di Vercelli dalla Palestina e da Alessandria nel 360».

<sup>4</sup> Cf. G. CUSCITO, «Introduzione», in CROMAZIO, *Catechesi al popolo. Sermoni*, Città Nuova, Roma 1979, 10: «da una lettera che Girolamo indirizzò nel 375-376 dal deserto della Calcide a Giovino, a Cromazio e a suo fratello Eusebio, veniamo a sapere che i due fratelli vivevano con le loro sorelle, consacrate al Signore, accanto alla loro santa madre [Hier. EP. VII, PLMII, col. 341; Ep. VIII]».

<sup>5</sup> Cf. G. CUSCITO, «Introduzione», 78: «Rufino ricorda se stesso come “in monastica iam positus”».

<sup>6</sup> G. CUSCITO, «Introduzione», 78.

<sup>7</sup> Cf. G. CUSCITO, «Introduzione», 78-79: «Si discute sul tipo di religiosità di tale ambiente: si trattava di ecclesiastici o di monaci? Nel brano citato sopra Rufino ricorda se stesso come “in monastica iam positus” e solitamente si scrive che doveva trattarsi di vita monastica, ma dal momento che altre fonti o gli stessi Girolamo o Rufino non ricordano quel genere di vita come presente ad Aquileia, si è anche inclini a dubitarlo. [...] Ad ogni modo, si trattava di vita altamente ascetica, dove erano parimenti presenti anche delle vergini, consacrate che praticavano i consigli evangelici pur rimanendo in famiglia, secondo un costume attestato nel secolo IV a Roma e Milano».

<sup>8</sup> Cf. Two exceptions: S15,136: «filii catechumeni»; S18,68 «filii competentes».

Beatitudes is his only sermon that passed down through the ages with his own name still intact, attached to the front of Tracts 17-31, which are commentaries on the Gospel of Matthew about the Sermon on the Mount. All the other sermons found so far belong to the other two families of manuscripts bearing either the name of Saint Jerome or Saint John Chrysostom, which were discovered in the 1960s by J.

Lemarié and R. Etaix. *Sermon 41* is one of his few long sermons and is easily recognized as one of his most polished and best sermons<sup>9</sup>.

While there are similarities between *Sermon 41* and *Tract 17*, it will be seen that there are important differences given that *Tract 17* is addressed not to a select group, as in *Sermon 41*, but rather to a general audience. A close comparison will not only make this apparent but will provide a chance to observe the difference between what Saint Chromatius asks of ascetics, namely those who have made a vocational decision to follow Christ in a more radical way and what he asks of regular Christians living in the world. It will be seen that for Saint Chromatius the demands of the Beatitudes apply as well to regular Christians who want to live their faith coherently and in accordance with the teachings of the Gospel but there are also adjustments in the demands depending on the audience.

Besides *Tract 17* there are two other sermons dedicated specifically to the theme of the Beatitudes, *Sermon 5* and a fragment of *Sermon 39*. These will also be considered, and their mere existence shows the importance of the theme of the Beatitudes for Saint Chromatius. We will begin with a general overview of his teachings on the Beatitudes and then proceed to *Sermon 41*. A comparison can then be made between what he teaches in this sermon and his general teaching.

## 1. The nature of the Beatitudes

What are the Beatitudes according to Saint Chromatius? Different responses could be taken from *Tract 17* and each of the three sermons in question: for *Sermon 39*, precepts; for *Sermon 5*, blessings; for *Tract 17*,

---

<sup>9</sup> Cf. R. FABRIS, «Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei tractatus in Mattheum», in *Varietas indivisa. Teologia della chiesa locale*, edited by Scuola superiore di Teologia di Udine e Gorizia, Paideia, Brescia 1983, 108: «Il commento cromaziano dedicato al racconto delle tentazioni di Gesù è uno dei sette trattati che superano le 200 linee [...] e costituisce assieme a quello delle “beatitudini” uno dei più riusciti e completi».

blessings and precepts of the heavenly commands; and for *Sermon* 41, stairs to climb up to heaven. All of these ideas need to be taken into account. Saint Chromatius' view of the Beatitudes is also significantly tied to Jesus Christ and the Church.

*a. Beatitudes as precepts*

In three out of his four writings on the Beatitudes Saint Chromatius opens with the setting of a mountain. A mountain is a proper setting for the Beatitudes for it is appropriate that «the New Law be preached on a mountain because the Law of Moses was given on a mountain»<sup>10</sup>. This has great significance for the question at hand.

Given that the Ten Commandments were transmitted to Moses on a mountain, the fact that Jesus Christ also gave the New Law on a mountain, is a way of showing that He «is the author of both laws»<sup>11</sup>. Saint Chromatius relates the Beatitudes to the Ten Commandments of the Old Law: «That one in ten words, for the instruction and discipline of this life, the other one in eight Beatitudes, because it leads to the heavenly homeland»<sup>12</sup>. Such a comparison would make the Beatitudes the summary of the New Law. They therefore hold a central place. Saint Chromatius also contrasts the starting point of the Beatitudes and the Old Law: «He sets out not from fear but from happiness, not instilling terror but rather moving by desire»<sup>13</sup>. The Beatitudes come with the promise of a reward for their fulfillment, and further, he teaches that the reward admits of degrees<sup>14</sup>. In addition, when God gave the Old Law the people were forbidden to even set foot on the mountain, but when the Lord gives the New Law everyone is invited<sup>15</sup>. God remains distant in the Old Law but He is close in the New Law. This is because: «in the Law is severity, in the Gospel grace; the first

<sup>10</sup> S39,7-8: «lex nova in monte praedicatur, quia lex Moysi in monte data est».

<sup>11</sup> T17,19-20: «utriusque legis auctorem».

<sup>12</sup> S39,8-1 I: «Illa in decem verbis, ad istam praesentis vitae eruditionem et disciplinam, ista in octo beatitudinibus, quia ad aeternam vitam et ad caelestem patriam se sequentes perducit».

<sup>13</sup> S41,38-40: «Non a terrore incipit, sed a beatitudine, non terrorem faciens, sed potius desiderium».

<sup>14</sup> Cf. T17,115-116: «Diversae sunt gratiae promissionum divinarum, quia diversi gradus meritorum».

<sup>15</sup> Cf. T17,25-27: «cum lex daretur iuxta montem, populus prohibebatur accedere; nunc Domino docente in monte nemo prohibetur, in uno potius omnes invitantur ut audiant».

inspired fear in the nonbelievers, the other infused the gift of the blessing in believers»<sup>16</sup>. Here Saint Chromatius is teaching that the Old Law worked from without, on people who needed to be moved by the force of fear; but in the New Law believers are moved from within by the gift of grace. Within this context he again refers to the interiority of the New Law with his citation of *Jeremiah* 31:33, «I will place my law within them and write it upon their hearts». The people are close to Christ who gives them the New Law, they are attracted by his teaching, and they are able to fulfill it with the aid of grace.

*b. Beatitudes as blessing*

Saint Chromatius clearly wishes to emphasize that the Beatitudes are a blessing since in *Sermon* 5 he repeats this word five times in the opening paragraph and he uses it to open two other paragraphs. Similarly, he uses it seven times in the opening paragraph of *Tract* 17. He teaches, in fact, that the mountain on which the Beatitudes were proclaimed was Mount Olive, which he says means mercy<sup>17</sup>. The reason why he considers them blessings has just been seen in the preceding section: on account of the gift of grace in the New Law and the promise of a heavenly reward. Saint Chromatius adds that a person makes himself incapable of receiving these blessings by not living rightly<sup>18</sup>.

*c. Beatitudes as a means to climb*

It was mentioned that Saint Chromatius begins three out of his four writings on the Beatitudes with the image of a mountain. One reason for this was given in relation to the proclamation of the New Law. The other main reason is to contrast the lower to the higher, the inferior to the superior. God is up and what is worldly and sinful is down and unworthy of Him<sup>19</sup>. Someone wishing to listen to Christ needs to leave the low places and climb up to hear Him. *Sermon* 41 doesn't start with a mountain image

<sup>16</sup> T17, 28-29: «In lege severitas est, in evangelio gratia; illic terror incredulis incutitur, hic credentibus benedictionum munus infunditur».

<sup>17</sup> Cf. T17,6-8: «Et quidem Oliveti, ut per ipsius vocabuli significationem divinae misericordiae suae munus ostenderet».

<sup>18</sup> Cf. 12-14: «Verum si fueris in terreno actu, in terrena conversatione, non poteris accipere a Domino benedictionem».

<sup>19</sup> Cf. S5,26-27: «Verum vallium, id est peccatorum et infidelium hominum, qui velut valles in imo demersi sunt, minime Deus esse dignatur».

but opens instead with a reference to the marketplace. Saint Chromatius exhorts his listeners to choose his merchandise, the Beatitudes, which he likens first to precious pearls and then to «most firm stairs made of precious stones by which Our Lord Savior offers to faithful and holy souls the means to climb up to the highest good, that is the kingdom of heaven»<sup>20</sup>. Every one of the three sermons as well as the tract on the Beatitudes therefore involves the need to climb spiritually, and *Sermon 41* directly identifies the means to climb as the Beatitudes themselves.

There are two texts from the writings specifically dedicated to the Beatitudes which give the impression that virtues are involved in the spiritual ascent. One comes from Saint Chromatius' own words: «Rightly God goes to a high place to preach high words to those desiring to climb to the highest virtue»<sup>21</sup>. The other his quotation of *Psalms* 83:8: «They go from virtue to virtue; they shall see the God of gods in Zion». The Latin word *virtus* might also be interpreted in the first passage as excellence and in the second passage as strength, but in any case, when Saint Chromatius employs the stair image in *Sermon 41* he certainly does identify the steps to heaven as virtues<sup>22</sup>. He also closely associates certain Beatitudes with specific virtues. For example, in different texts he connects humility with both poverty of spirit<sup>23</sup> and meekness<sup>24</sup>. For meekness he also associates the virtues of gentleness, moderation and patience<sup>25</sup>. To the Beatitude of peacemakers he closely connects charity<sup>26</sup>.

What then, are the Beatitudes according to Saint Chromatius? They are the heart of the New Law given by Christ, and they come with the support of his grace. Their fulfillment requires a progression in virtue upwards

<sup>20</sup> S41,31-33: «Gradus quosdam firmissimos ex lapidibus pretiosis sternit quodammodo Dominus Salvator, per quos sanctae animae et fideles possint et ascendere ad summum illud bonum, id est regnum caelorum».

<sup>21</sup> S39,5-7: «Recte Deus excelsus in locum vadit excelsum, ut hominibus ad excelsa virtutum ascendere cupientibus, excelsa praedicaret verba».

<sup>22</sup> Cf. S1,98-99: «In hac scala, multi gradus virtutum inserti sunt».

<sup>23</sup> Cf. S5,54: «sed humilitatem spiritus cum fide custodiunt»; T17,73-75: «Vel certe beatos pauperes dicit, qui nulla superbia diaboli inflantur [...] sed humilitatem spiritus cum fidei devotione custodiant».

<sup>24</sup> Cf. S39,18-19: «Mansuetudo enim nescit superbiam, nescit iactantiam, nescit ambitionem».

<sup>25</sup> Cf. T17,117-118: «Mites sunt homines mansueti, humiles et modesti [...] ad omnem iniuriam patientes».

<sup>26</sup> Cf. T17,204-205: «dilectionem caritatis fraternae et pacem ecclesiae sub catholicae fidei unitate Custodiunt»; T17,214-217: «Nihil enim tam necessarium servis Dei, tam salutare ecclesiae, quam caritatem servare».

which leads by attraction towards perfection and the reward of eternal life and away from the attachments of the things of this world.

*d. The relation of the Beatitudes to Christ*

In addition to what has been said above, Saint Chromatius' understanding of the Beatitudes is tied essentially to the person of Jesus Christ. This can be seen through how he refers to the Beatitudes in general as well as to what he affirms about some of the specific Beatitudes.

*i. Those who receive the Beatitudes are disciples of Christ*

In *Tract* 17 Saint Chromatius specifies that it was the disciples who went up the mountain to receive the Beatitudes from Christ: «From earthly and humble to high and elevated the Lord climbed the mountain leading his disciples»<sup>27</sup>. It is also noteworthy that he specifies Christ led them up, as if they would not have known how or where to climb without Him. In *Sermon* 41 Saint Chromatius limits those who followed Him to the apostles: «Since there were many crowds streaming in from different places, he took his disciples, namely his apostles»<sup>28</sup>. The reduction to even a smaller group from disciples to Apostles is in accord with the opinion that Saint Chromatius is addressing himself to a group of ascetics.

*ii. In reference to specific Beatitudes*

With regards to those who are poor in spirit, Saint Chromatius says not only that someone poor in spirit is rich in God, but he further affirms that person to be rich in Christ<sup>29</sup>. In relation to the Beatitude of the meek, Saint Chromatius refers to the Gospel passage: «Learn from me for I am meek and humble of heart»<sup>30</sup>, in presenting meekness as a way of imitating Christ. Regarding hungering and thirsting for righteousness Jesus Himself is proposed as the reward. Saint Chromatius identifies Christ as the heavenly bread and fount of living water<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> T17,5-6: «De terrenis et humilibus ad alta et excelsa discipulos suos Dominus ducturus, montem conscendit».

<sup>28</sup> S41,26-28: «cum turbae multae ex diversis confluerent regionibus, assumptis discipulis suis, id est apostolis suis [...]»

<sup>29</sup> Cf. T17,47-48: «sed Deo divites sunt, egentes saeculo, sed Christo locupletes».

<sup>30</sup> Mt 11:19.

<sup>31</sup> Cf. T17,146-148: «Merito igitur his taliter esurientibus ac sitientibus, qui panis caelestis et fons aquae vivae est [...]».

Those who are blessed never cease desiring to possess Him:

Certainly reference is being made to Our Lord and Savior Himself, who, according to the Apostle, has become for us ‘justice and sanctification and redemption’ for whom, as He were food or drink, the blessed never cease to burn with desire<sup>32</sup>.

In presenting the Beatitude of mercy in *Tract 17*, Saint Chromatius calls Christ the «Lord of mercy»<sup>33</sup>. Also, for the Beatitude of peacemakers, Saint Chromatius argues to the duty of Christians to work for peace based on the price paid by Christ for us to be at peace with God:

If the Son of God deigned to assume flesh and to suffer to reconcile us with God through his blood on the cross, then certainly [...] we ought to be operators of peace in everything, to merit to have the same God of peace within us<sup>34</sup>.

In other words, peace has been bought for man by Christ’s precious blood, so everything ought to be done to keep peace. This is an argument that values what Christ has done for man. Further, the action of keeping peace merits the interior possession of the God of peace. Saint Chromatius states «he who loves peace loves Christ, the author of peace»<sup>35</sup>.

The last Beatitude of being persecuted is also directly related to Christ by Saint Chromatius in that persecutions are sustained on account of Christ’s name<sup>36</sup>. Additionally, bearing with persecutions unites a person to Christ by conforming him to Christ’s passion<sup>37</sup>.

Christ is therefore an essential reference point for the teachings on the Beatitudes. He is the example to imitate, He is the reward, and living the Beatitudes conforms a person to Christ.

<sup>32</sup> T17,153-156: «certe ipsum Dominum ac Salvatorem nostrum, qui nobis secundum apostolum <sup>46</sup>et iustitia et sanctificatio et redemptio factus est<sup>7</sup>, cuius desiderio, velut cibi ac potus modo, beati semper exaestuant».

<sup>33</sup> T17,174-175: «Dominus misericordiarum».

<sup>34</sup> T17,229-233: «Si enim Filius Dei ad hoc carnem suscipere et pati dignatus est, ut pacificaret nos Deo per crucis suae, utique, [...] per omnia pacifici esse debemus, ut vere ipsum Deum pacis in nobis habere mereamur».

<sup>35</sup> S39,29-30: «qui pacem diligit, Christum diligit pacis auctorem».

<sup>36</sup> Cf. T17,244-245: «qui propter iustitiam fidei et nomen Christi persecutiones in saeculo sustinent». Also cf. T17,254.

<sup>37</sup> Cf. S41,149: «passionum Christi conformes».

*e. The relation of the Beatitudes to the Church*

For Saint Chromatius, not only are the Beatitudes tied essentially to Jesus Christ, but they are also intimately related to the Church. In *Sermon 5* Saint Chromatius interprets the mountain as the Church: «Then, this mountain upon which the Lord gave his blessings to his disciples reveals the figure of the Church [...]»<sup>38</sup>. He says that only the blessed are able to climb this holy mountain: «the celestial mountain, namely that of the holy Church, to which faith and celestial life only the blessed ascend»<sup>39</sup>. The Church then, has a very close link to the Beatitudes since Jesus gives them from within the Church. Participation in the Church is a source of blessedness. The Church, moreover, appears in Saint Chromatius' treatment on the Beatitudes with regard to that of peacemakers. In both *Sermon 41* and *Tract 17* he interprets peacemaking as maintaining peace within the Church<sup>40</sup>.

**2. Sermon 41**

Saint Chromatius' presentation of the Beatitudes specifically in *Sermon 41* will now be addressed. As mentioned already, here he is presenting the Beatitudes to a group of priests or ascetics as precious stairs which are to be used to ascend to heaven. There are various aspects worth highlighting about the qualities of these stairs.

*a. The ascent requires each step to be gained progressively.*

Only in *Sermon 41* is there an essential dependence of the prior Beatitudes to those that follow: progress cannot be made until the step before has been gained, i.e., a person who is not poor in spirit cannot be meek<sup>41</sup>. The first step, namely the first Beatitude of poverty of spirit, requires a gigantic step, that of renouncing one's wealth voluntarily to acquire heavenly

<sup>38</sup> S5,34-35: «Denique mons iste in quo Dominus discipulis suis benedictiones donavit, typum ecclesiae praeferebat».

<sup>39</sup> S5,45-46: «monte caelesti, sancta scilicet ecclesia, ad cuius fidem ac supernam vitam non nisi beati ascendant».

<sup>40</sup> Cf. S41,120-125; T17,203-221.

<sup>41</sup> Cf. S41,56-59: «Sed sicut impossibile est extra ordinem secundo sistere gradui, nisi ascenderit primum, sic homo mitis esse non poterit, nisi prius pauper spiritu fuerit factus».

wealth<sup>42</sup>. Thus to begin living this presentation of the Beatitudes requires setting out on a path, a radical following of Christ that involves the span of one's entire lifetime, and the devotion of one's whole person to the task. Such a life is difficult and even dangerous, likened by Saint Chromatius to spiritual competitors. He bids his listeners to keep from being deterred by remaining fixed upon the prize offered by the Beatitudes<sup>43</sup>. Not fear but desire for the prize of heaven is thus proposed by Saint Chromatius as the driving force for all that one does.

*b. The gaining of the Beatitudes implies a capacity and an activity*

Why is it necessary to gain one Beatitude before the next one? This is in keeping with his view of the Beatitudes as a means of spiritual progression, which involves steadily climbing higher. One Beatitude must be gained before another because he sees the obtaining of each Beatitude as the possession of a new capacity. The staircase image has two aspects. First, it means the gaining of a new state of being or of a capacity, which implies a becoming and therefore a being. Secondly it implies an activity that is possible only once that state of being or capacity has been acquired. In turn, this new activity allows the climbing to the next level. The stair image is very appropriate because one step is intimately connected to the next, one leads into the other. «Appropriately, then, one step is united to the other, because the poor in spirit already begin to be meek»<sup>44</sup>. He argues that a person cannot be meek if the impediment to meekness is still present: concerns for earthly goods. «The sea cannot be calm until the winds cease»<sup>45</sup>. Likewise a person cannot weep over his sins until he has the quiet and the peace of heart, coming from meekness, to go inside himself and realize he has sinned<sup>46</sup>. For Saint Chromatius the Beatitudes therefore mean both being and doing. On this point it is worth noting that persecutions and

<sup>42</sup> Cf. S41,50-52: «renuntiando saeculi bonis, substantiam suam ultro errogando [...] per voluntariam enim paupertatem caelestis regni divitias assequuntur».

<sup>43</sup> Cf. S41,40-44: «Vice enim agonothetae vel munerarii, certatoribus in hoc stadio spiritali praemium grande proponit, ut dum aspiciunt praemium, nec labores timeant nec pericula perhorrescant».

<sup>44</sup> S41,68-69: «Bene ergo gradus iungitur gradui, quia pauperes spiritu ipsi incipiunt iam esse mites».

<sup>45</sup> S41,64-65: «Non fit mare tranquillum, nisi cessaverint venti».

<sup>46</sup> Cf. S41,78-81: «iam securus et mitis effectus, incipit se ipsum proprius intueri, examinare actus suos diurnos atque nocturnos, et sic praeteritorum criminum vulnera incipiunt apparere, et tunc luctus ac lacrimae subsequuntur salutares».

martyrdom result from the good actions of the stage before. He teaches that a person's action to make peace causes envy, which in turn brings about the next Beatitude of persecution against the peacemaker: «good done always has envy as companion»<sup>47</sup>. The Beatitude step of peacemakers involves preserving charity and peace, which results in envy and leads into the next Beatitude of suffering persecution. One's love for others is what brings on the last and highest stage of martyrdom. It's important to note the presence of charity here because Saint Chromatius may not seem to give much attention to this virtue, which is so essential for Christian morality. But here it does play a key role at the top of his spiritual stairway. So, love enters in at the beginning of the stairway, since the person is moved by attraction towards the end goal; and again, at the end it brings on the last step of persecution and martyrdom.

### **3. Comparison of *Sermon 41* to *Tract 17***

We seek to observe the difference between what Saint Chromatius asks of the ordinary Christian and what he asks of the select few, namely the ascetics, who have made the big leap of leaving everything to follow Christ. This can be done by comparing *Sermon 41* to *Tract 17*. Both of them are complete and take into account all of the Beatitudes. *Sermon 39* is only a fragment and *Sermon 5* is addressed only to the first Beatitude, so they are useful for supplementary information.

First, comparing the two writings on the Beatitudes at a general level, in *Sermon 41* Saint Chromatius very seldom has recourse to supporting Biblical texts; whereas, throughout *Tract 17* he generously uses texts from both the Old and the New Testament to support his argumentation and to give examples of holy people who lived out particular Beatitudes. A reason for this difference could come from his differing purposes. In *Tract 17* he is trying to convince his flock of their need to live the Beatitudes and persuade them to act upon this need. Thus, he begins presenting the Beatitudes as the New Law. He uses examples to support that the Beatitudes have been practiced by holy people and therefore can and ought to be put into practice and he refers to other Biblical passages to support his arguments. In *Sermon 41* he is speaking to those who have gone beyond

---

<sup>47</sup> S41,132: «bono facto comes est semper invidia».

the basic step of living their Christian lives coherently to dedicating their entire lives to a closer following of Christ. They therefore do not need to be convinced to make a choice, but rather they need motivation and light to maintain themselves firmly on the path they have chosen to take. In this case, the only two Beatitudes where Saint Chromatius supports what he is saying with Biblical passages are peacemakers and being persecuted... perhaps because his listeners still need to be persuaded to practice these two.

A difference in the kind of motivation can be observed in the introductions of each sermon. In the case of *Sermon 41* he states that the teachings of the Beatitudes do not move with fear but rather by the attraction of the good<sup>48</sup>. Here, from the start he likens his listeners to athletes who undertake such a great effort in view of the prize<sup>49</sup>. Both arguments are fitting for those who have freely chosen a more demanding path. The motivation is positive and faced forward. In *Tract 17*, on the other hand, Saint Chromatius begins with an emphasis on the Beatitudes as blessings from God<sup>50</sup>. Again he has put the Beatitudes in a positive light, but this time so that they will be received well, for obviously a blessing is something good, a gift to be welcomed with gratitude. He contrasts the terror and severity of the Old Law to the blessing of the New Law which allows nearness to the Lord<sup>51</sup>. Saint Chromatius' goal seems to be to move his listeners to the basic step of receiving the New Law itself on account of its goodness and attraction.

In *Sermon 41* more than anything he is presenting the Beatitudes as a means of spiritual progression, spiritual stairs which must be climbed in a strict order, beginning with a radical detachment from the goods of this world. In *Tract 17* he does not say that one Beatitude requires the fulfillment of the preceding one. In fact, he changes the order of two Beatitudes in comparison to *Sermon 41*, where the meek come right after the poor of spirit and before those who weep. In *Tract 17* those who weep come right after the poor in spirit and before the meek. Therefore, if in *Tract 17* he were to insist on one Beatitude necessarily preceding the possession of the next, then he would be contradicting what he said in *Sermon 41*. More differences can be seen by now comparing the individual Beatitudes one by one.

<sup>48</sup> Cf. S41,38-40.

<sup>49</sup> Cf. S41,40-43.

<sup>50</sup> Cf. T17,1-34.

<sup>51</sup> Cf. T17,24-29.

*a. Poor in spirit*

**Sermon 41**

For *Sermon 41*, Saint Chromatius offers only one possible interpretation, that of voluntary poverty of worldly goods<sup>52</sup>. Although he is speaking here of renouncing one's material wealth he nevertheless points to the importance of the attitude and purpose: it is from love of God that one freely gives up one's goods<sup>53</sup>, and it is for the sake of achieving a heavenly reward<sup>54</sup>.

**Tract 17**

For *Tract 17*, Saint Chromatius starts by speaking of voluntary poverty<sup>55</sup>. He universalizes those who are to be poor of spirit by proposing not only the example of the Apostles themselves but also those from the times of the Apostles: «The first believers, stripping themselves of their riches and possessions, in voluntary poverty sought the riches of the Lord»<sup>56</sup>. Although he does not clarify further what he is referring to with the words “first believers” it would seem that they were ordinary Christians. This would mean that he preaches a radical poverty not only for ascetics but all Christians. In this tract, however, he does not demand absolute poverty since he does offer another interpretation of poverty: those who are not filled with pride or ambition<sup>57</sup>, and thus poverty of spirit is likened to humility.

*b. Meekness*

**Sermon 41**

In *Sermon 41*, meekness means being tranquil and free from fits of anger<sup>58</sup>. This is only possible if a person relinquishes the goods of this world through voluntary poverty. Radical poverty of spirit has thus provided a

<sup>52</sup> Cf. S41,49-53.

<sup>53</sup> Cf. S41,44-50: «Beata ergo paupertas est spiritalis, eorum scilicet hominum, qui spiritu et voluntate pauperes se faciunt propter Deum, renuntiando saeculi bonis, substantiam suam ultro erogando».

<sup>54</sup> Cf. S41,51-52: «per voluntariam enim paupertatem caelestis regni divitias assequuntur».

<sup>55</sup> Cf. T17,70-72.

<sup>56</sup> T17,51-55: «primi credentes, universis rebus suis possessionibusque distractis, sub hac devota paupertate Domini divitias quaesierunt».

<sup>57</sup> Cf. T17,73-75: «Vel certe beatos pauperes dicit, qui nulla superbia diaboli inflantur, nulla ambitione saeculi extolluntur, sed humilitatem spiritus cum fidei devotione custodiunt».

<sup>58</sup> Cf. S41,62-64: «quomodo, inquam, inter haec animus poterit esse mitis et lenis, nisi prius a se omnes causas iracundiae occasionesque rixarum abrenuntiando praeciderit?».

person with a capacity to control oneself by taking away the root of anger, namely the goods of this earth. The necessity of ascending the previous step before the next one can be obtained is evident from the first step, since a person cannot be free from anger as long as the cause is present, namely a lack of poverty of spirit.

### *Tract 17*

Saint Chromatius does not make the connection between poverty of spirit and meekness in *Tract 17*, but instead describes attributes or virtues of a meek person: «The meek are people who are gentle, humble and moderate, with a simple faith and who are patient in the face of any injuries»<sup>59</sup>. The description fits a Christian sense of fortitude. The presentations of meekness in the two sermons are therefore similar, except that in *Sermon 41* the seeming cause of a lack of meekness is addressed.

### *c. Those who weep*

#### *Sermon 41*

Saint Chromatius describes a kind of weeping in *Sermon 41* which provides purgation from one's sins: «This is a healthy weeping for one sins with the Divine judgement in mind»<sup>60</sup>. Such weeping is possible only once a person has reached, by voluntary poverty and meekness, the exterior and interior peace necessary to have the quiet to go inside and recognize the import of one's sins<sup>61</sup>. In the main body of his sermon Saint Chromatius only mentions the action of weeping for one's own sins. This makes sense because his main purpose is to present the process of spiritual progression with regards to the Beatitudes. In the concluding exhortation of his speech, he mentions both weeping for one's own sins and the sins of others<sup>62</sup>.

Another aspect to observe about weeping for one's own sins is that it involves doing penance<sup>63</sup>. It is a purgative act which transforms the soul as

<sup>59</sup> T17,117-119: «Mites sunt homines mansueti, humiles et modesti, in fide simplices et ad omnem iniuriam patientes».

<sup>60</sup> S41,75: «Hic est luctus salutaris, qui agitur pro peccatis, pro recordatione divini iudicii».

<sup>61</sup> Cf. S41,76-81: «Nam quia prius inter innumeras saeculi occupationes et aspentates animus constitutus, de se ipso cogitare non poterat; iam securus et mitis effectus, incipit se ipsum proprius intueri, examinare actus suos diurnos atque nocturnos, et sic praeteritorum criminum vulnera incipiunt apparere, et tunc luctus ac lacrimae subsequuntur salutare».

<sup>62</sup> Cf. S41,172: «defleamus peccata, et nostra et aliena».

<sup>63</sup> Cf. S41,86: «post paenitentiam, post luctus et lacrimas peccatorum».

seen by two telling images: one is the darkness of the night and the other is the digestion of a bitter bile<sup>64</sup>. Clearly, the purgative act is painful and costly for the human person.

### ***Tract 17***

For *Tract 17*, there is also weeping for sins but the application is more general and not pointed towards the interior process of conversion as in *Sermon 41*: «Blessed are those who strive to expiate either their own sins or, from a pious love of the Law, do not cease to weep for the iniquity of the age and the wrongful doings of sinners»<sup>65</sup>. It is significant that Saint Chromatius has based his interpretation on the point of “striving”. This word puts emphasis on the need for effort which indicates there is difficulty in atoning for one’s sins. In *Tract 17* he has also used the word expiate and not emphasized the aspect of purgation. He does not refer to an internal process of discovering one’s sinfulness, but rather says those who “strive” to expiate. Comparing this to *Sermon 41* gives the idea that regular Christians are also able to atone for their sins, but that this activity may not reach as far as it would in the case of ascetics who are restored interiorly through a process of purgation.

### *d. Hunger and thirst for justice*

#### ***Sermon 41***

After the dark night of the soul and the burning away of the bile of sin in the soul, it seems to naturally follow that the person now longs for the light and experiences a purified hunger. They no longer desire wrongful goods but simply desire the healthy food of justice<sup>66</sup>. Such a hunger and thirst is extremely valuable because: «he who desires will have the joy of being satiated»<sup>67</sup>. Neither here nor in the case of *Tract 17* does Saint Chromatius explain what he means by hunger and thirst for justice, probably because the notion is so basic to him.

---

<sup>64</sup> Cf. S41,87-89: «Sicut enim qui caliginem noctis emensus est, iam gestit proximam lucem; et qui choleram amaram digessit».

<sup>65</sup> T17,83-86: «beatos esse significat qui, aut propria commissa peccata iugi lacrimarum fletu expiare contendunt, aut qui pio legis affectu iniquitatem saeculi ac peccantium delicta lugere non desinunt».

<sup>66</sup> Cf. S41,86-92.

<sup>67</sup> S41,92: «eius quam desiderat, satietate gaudebit».

**Tract 17**

In *Tract 17* Saint Chromatius emphasizes the degree of hunger and thirst for justice that a Christian should have:

not with a superficial desire nor with a longing without ardor. In fact, he affirms that those are blessed who, to obtain it, burn with the yearning of an intimate desire comparable to hunger and thirst<sup>68</sup>.

The text shows Saint Chromatius setting out from the basic experience of all his listeners, namely physical hunger and thirst to speak of that which is more spiritual. He makes it necessary to ardently hunger and thirst for justice because it results in the person directing himself to obtaining it<sup>69</sup>. Here he shows the close connection between what a person thinks about, desires and obtains. One leads to the other. So more than anything his argument here is an exhortation to value and thus to make the effort to be hungry and thirsty.

To compare the two works we observe that desire comes as part of a process in *Sermon 41*, while in *Tract 17* a person would have to strive to make himself hunger and thirst for justice. Thus, Saint Chromatius aims in *Tract 17* at making the person value such a hunger and thirst. In connection to this he concludes this Beatitude in *Tract 17* with the warning that someone who sets his desires on worldly goods will bring damnation upon himself<sup>70</sup>. Saint Chromatius perceived the use of an argument based on the fear of punishment as fitting for a more general audience, which includes those who still lack Christian convictions, whereas, he perceived arguments based entirely on the attraction of heaven as more fitting for those who have made the option to follow Christ more closely.

<sup>68</sup> T17,139-142: «Non facili desiderio, nec levi cupiditatis ardore expetendam a nobis esse iustitiam docuit. Siquidem hos beatos esse significat, qui ad eam consequendam, esuriendi ac sitiendi modo, Interni desiderii cupiditatibus inardescunt».

<sup>69</sup> Cf. T17,143-145: «quia si eam unusquisque nostrum esuriens ac sitiens desiderio concupiscat, non potest aliud semper, quam iustitiam cogitare, iustitiam quaerere».

<sup>70</sup> Cf. T17,163-167.

*e. Merciful*

**Sermon 41**

One needs to receive mercy before being able to be merciful<sup>71</sup>. Much is implied through these words, above all that there is a real conversation happening between God and the person. They suggest a deep prayer life which allows for a close experience of God, his goodness and forgiveness. It implies a personal relationship with God. Furthermore, the fruit of such an experience is the desire to be merciful to others. There is a freedom in being merciful which comes from experiencing oneself to be loved and therefore wanting to love in return. When saying what is implied in being merciful in this sermon, Saint Chromatius only mentions praying for sinners<sup>72</sup>. Yet another sign that he is addressing himself to those who are living voluntary poverty, since they have no worldly goods to give, which is the typical interpretation of being merciful for the Fathers of that time. It is also significant that the person is not so much being merciful as he is pleading for God to be merciful with others. In addition, he also mentions that mercy extends even to one's enemies<sup>73</sup>. He is speaking to people fully dedicated to the process of perfection and so shows the full extent of the requirements of being merciful.

**Tract 17**

«No one merits to receive mercy unless he is merciful»<sup>74</sup>. In this text Saint Chromatius again works from the point of view of those he is addressing but in this case the experience is from the point of view of what each person desires for himself. Since a person has the desire to be treated with mercy, he in turn must be merciful. It is a colder argument than the one in *Tract 17* expressing less love.

The teachings from both writings are different but not contradictory: the receiving of mercy is prior to the giving of mercy. Saint Chromatius shows that God is asking the same thing of both ascetics and normal Christians, but it would seem that ascetics have more ways of being helped to live out Christian demands. In this case, for example, the intimate experience of God's mercy leads almost spontaneously to a person being merciful one-

<sup>71</sup> Cf. S41,94-95: «Nemo alteri praestare poterit, nisi prius ipse sibi praestiterit».

<sup>72</sup> Cf. S41,97: «incipit iam pro aliis peccatoribus exorare».

<sup>73</sup> Cf. S41,97-98: «Factus misericors in ipsos etiam inimicos».

<sup>74</sup> T17,175-176: «misericordiam Dei promereri non posse nisi et ipse misericors fuerit».

self. The act of being merciful comes as something more natural, rather than as part of a calculation to obtain mercy for oneself.

*f. Purity of heart*

**Sermon 41**

For the Beatitude of purity of heart, Saint Chromatius lists each of the preceding Beatitudes to argue that the heart and conscience have now been purified and would now be capable of looking upon God with a clear gaze<sup>75</sup>. He is thus taking purity of heart to mean having been purified from sin. This marks the end of the purgative process with the heart now purified, but the ascent continues.

**Tract 17**

Similarly to above, purity of heart is interpreted as purified from sin in general, but Saint Chromatius adds «and have pleased God by works of faith and justice»<sup>76</sup>. By these words he is teaching how purification from sin is to be obtained, which does not depend on the interior purgation process of *Sermon 41*.

In both cases the notion of purity of heart has to do with having been purified, which shows that Saint Chromatius has taken our fallen state into consideration.

*g. Peacemakers*

**Sermon 41**

There is one kind of peacemaker who reconciles those who squabble over the goods of this earth. But this has very little merit in comparison to those who instruct and bring people into the faith, get sinners to repent, subdue heretics and resolve ecclesial discord into peace<sup>77</sup>. Saint Chromatius has thus set the demands for peacemaking very high by first giving a basic interpretation and then saying that this is not enough. His examples of the important kind of peacemaking require great zeal, dedication, courage, steadfastness and love for the Church.

On another note, Saint Chromatius identifies Christ as «our peace»<sup>78</sup>, and exhorts the imitation of Christ to merit his name. The fact that Christ is peace requires that his followers be at peace amongst each other.

<sup>75</sup> Cf. S41,102-110.

<sup>76</sup> T17,181: «et per opera fidei atque iustitiae Deo placuerint».

<sup>77</sup> Cf. S41,119-125.

<sup>78</sup> S41,126: «pax nostra».

### **Tract 17**

In *Tract 17* Saint Chromatius centers on the need to maintain peace and unity within the Church:

Peacemakers are those who keep from the scandal of disagreement and discord, Watching over the love of fraternal charity and the peace of the Church under the unity of the catholic faith<sup>79</sup>.

Nothing is so necessary for servants of God, so salutary for the Church, as preserving charity, as preserving peace<sup>80</sup>.

Saint Chromatius seeks above all to preserve charity. Likewise, the acts mentioned in *Sermon 41*, which go beyond what he requires in *Tract 17*, also fall under charity, and to a higher degree. While *Tract 17* emphasizes the maintaining of peace and charity between members of the Church, *Sermon 41* goes still further in emphasizing the restoring to peace with God of those separated from the faith either by ignorance, sin or rebellion. The second makes God the center, like in the case of mercy, where God's mercy is sought. There is a greater perfection here but both writings are requiring perfection. Reconciling others to God is also in keeping with the state of life of those who have dedicated their lives to God. They would have more time and be better prepared to instruct the ignorant, answer to the causes of dissent and encourage sinners to repent. However, the regular Christian must also be dedicated to God and is given the significant label of «servant of God»<sup>81</sup>.

An eloquent example of peacemaking by Saint Chromatius, himself, can be observed within *Tract 17* in relation to Rufinus and Saint Jerome. Saint Chromatius' *Tract on Matthew* is thought to be published after Saint Jerome's own commentary on Matthew in 398 since Saint Jerome would have given recognition to his honored friend and patron to whom he dedicates that work<sup>82</sup>. It would also therefore be after the definitive rupture

<sup>79</sup> T17,202-205: «Pacifici sunt, qui a dissensionis et discordiae scandalo separati, dilectionem caritatis fraternae et pacem ecclesiae sub catholicae fidei unitate custodiunt».

<sup>80</sup> T17,214-216: «Nihil enim tam necessarium servis Dei, tam salutare ecclesiae, quam caritatem servare, quam pacem diligere».

<sup>81</sup> T17,214-216: «servis Dei».

<sup>82</sup> Cf. R. FABRIS, «Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei tractatus in Mattheum», 94: «Per la datazione del commentario del vescovo di Aquileia al primo Vangelo si deve tener conto del fatto che Girolamo nel *De viris illustribus* (393) e nel prologo al suo commento di Matteo (398) non menziona il lavoro esegetico del suo amico Cromazio. Si può pensare che il commento cromaziano a Matteo sia sconosciuto a Giro-

between Saint Jerome and Rufinus with the latter having returned to Aquileia by 399<sup>83</sup>. Saint Chromatius demonstrates friendship to both within his interpretation of the Beatitudes. In the case of Saint Jerome, he uses the same examples of Samuel weeping for Saul and Saint Paul weeping for the Corinthians regarding the Beatitude of weeping<sup>84</sup>. But at the beginning of his treatment on the Beatitudes he also says that Jesus was preaching from the Mount of Olives<sup>85</sup>. This interpretation of the mountain was sharply denied and criticized in Saint Jerome's own commentary<sup>86</sup>. His criticism seems to allude to Rufinus when Saint Jerome states that certain superficial brothers assert that it was the Mount of Olives because Rufinus had set his monastery on that very mountain<sup>87</sup>. Thus Saint Chromatius depends on each of the two estranged friends showing respect and friendship for both.

*b. Persecuted on account of justice*

**Sermon 41**

This last Beatitude is called «the highest step»<sup>88</sup>. Saint Chromatius also calls it «perfect virtue»<sup>89</sup> which implies all the preceding steps included virtue. He is faithful to his scheme of necessarily connecting this last step to the preceding one. For persecution results directly from the preceding Beatitude of restoring others to peace with God. Saint Chromatius says this is because when someone does good it results in envy of the others who respond through persecution; and, that when a person no longer goes along with the crowd but is more demanding on others for their own sake, then hatred and rivalry spring up immediately in opposition<sup>90</sup>.

---

lamo, oppure più probabilmente che la sua stesura sia avvenuta dopo i summenzionati scritti di Girolamo (398-408)».

<sup>83</sup> Cf. A. DI BERARDINO, *Patrologia* III, BAC, Madrid 1993, 292.

<sup>84</sup> Cf. T17,96-97.104-108; JEROME, *Commentarium in Matthaeum*, V, 5.

<sup>85</sup> Cf. T17,6-8: «montem conscendit, et quidem Oliveti, ut per ipsius vocabuli significationem divinae misericordiae suae munus ostenderet».

<sup>86</sup> Cf. JEROME, *Commentarium in Matthaeum*, V, 1: «Secundum litteram nonnulli simpliciorum fratrum putant eum beatitudines et cetera quae sequuntur in Oliveti monte docuisse, quod nequaquam ita est. Ex praecedentibus enim et sequentibus in Galilea monstratur locus quem putamus esse vel Thabor vel quamlibet alium excelsum montem».

<sup>87</sup> Cf. M. SPINELLI (a cura di), *Le beatitudini nel commento dei Padri Latini*, Roma 1982, 166, nota 5: «Al tempo di s. Girolamo, mentre questi aveva fondato a Betlemme le sue comunità monastiche, Rufino e la sua benefattrice Melania avevano invece scelto il monte Oliveto».

<sup>88</sup> S41,150: «Hic gradus celsior est».

<sup>89</sup> S41,145: «perfecta virtus».

<sup>90</sup> Cf. S41,131-137.

Our previous just actions are what allow us to merit to «be conformed to Christ's passion and reward»<sup>91</sup>. Although Saint Chromatius has not referred before to examples of Christ or the saints, here he is using even stronger terminology by saying «conformed to Christ». He shows by these words that an effect of climbing the spiritual staircase is becoming another Christ.

Another aspect of this Beatitude has to do with suffering: «Christ leads those who listen to Him not only to endure in suffering but even to rejoice in dying»<sup>92</sup>. Again, the goal is set high for suffering, since the idea is not merely to put up with pain but to rejoice in it. The purgation process of *Sermon 41* has involved a willful abnegation and self-denial from the first step. The last step reveals that an interior happiness is present amidst suffering. Thus, when the last and hardest step arrives of dying, happiness is experienced at the thought of the reward to come<sup>93</sup>.

### **Tract 17**

Saint Chromatius refers to the need of the Beatitude of hungering and thirsting for justice as a means «to hold in contempt the persecutions of the world and corporal suffering to the point of death»<sup>94</sup>. As in *Sermon 41*, he points out that such suffering is not just to be endured but received with joy on account of the resulting reward<sup>95</sup>. He offers as an example to follow «First the Apostles and all of the just tormented by different persecutions»<sup>96</sup>. His generalizing those who are persecuted to «all of the just» makes sense in that he is trying to convince ordinary Christians to sustain persecutions and martyrdom for their faith.

## **Conclusion**

Saint Chromatius applies the demands of the Beatitudes to both normal Christians of spiritual progression of the ascetics, who have set out on a more radical path of living the Beatitudes beginning with a poverty that

<sup>91</sup> S41,149-150: «passionum Christi conformes et praemii esse meruerunt».

<sup>92</sup> S41,138-140: «suos Christus auditores adducit non tantum ut sustineant patiendo, sed etiam ut moriendo congaudeant».

<sup>93</sup> Cf. S41,177-182.

<sup>94</sup> T17,241-243: «ut propter eam et persecutionem mundi et poenas corporis et ipsam mortem contemnere debeamus».

<sup>95</sup> Cf. T17,254-259.

<sup>96</sup> T17,247-248: «apostoli principes exstiterunt, et omnes iusti qui propter iustitiam legis diversis persecutionibus afflicti».

involves renouncing the goods of this world. A greater detachment from the world results in a certain “naturalness” of each successive Beatitude leading into the next. The effect of the first big step of freely embraced poverty is an interior peace. The challenge to be meek is lessened given that a major source of temptation, the possession and desire for worldly goods, has been diminished through the choice of freely embraced poverty. Likewise, the cleansing from sin required of all Christians is more profound given the purgative process: the interior quiet achieved allows for internal reflection, sorrow and conversion. Furthermore, given the more thorough purification, the ‘healthy hunger and thirst’ that results can be stronger. The ascetic climb is also seen to involve an intimate experience of God’s mercy which in turn provokes an answering love, in which the person pleads for God’s mercy for others and seeks to restore others to peace with God. Finally, the demands upon ascetics for peacemaking are much higher, which makes sense given the greater dedication and availability due to their state of life. In all, the ascetic way of the Beatitudes provides for a greater interior climate of peace and conversion, a prayer life that allows for a greater experience of God’s love, and a greater dedication in putting oneself at the service of others.

The demands on the regular Christian made through Saint Chromatius’ teaching on the Beatitudes in *Tract 17* take into account the difference in state of life. The call for effort to obtain one’s sanctity and perfection remains but the application is adapted. Poverty of spirit is still interpreted first as detachment from worldly goods, but humility was offered as another interpretation. Atonement for one’s sins remains a requirement which is possible through faith and good works. A notable difference for *Tract 17* in contrast to *Sermon 41* is that there is no mention of interior support for living the full depths of the Beatitudes. A person therefore needs to work to be convinced of the need of living the Beatitudes and needs more exterior support, such as the examples of the saints to be imitated. They prove it is possible and model how the Beatitudes can be lived. The Beatitude of hunger and thirst for justice seems to have particular relevance in the case of *Tract 17* because Christians can fill their minds and hearts with thoughts and desires for God’s ways which will then lead them to work to achieve God’s justice. It will also help a person to patiently bear with tribulations on account of Christ’s name.

If *Sermon 41* were intended for a regular audience, it would be seen as moralistic and unbearable, but a close comparison of the two has shown that Saint Chromatius knew well how to distinguish between two very different audiences and adapt the demands of the Beatitudes accordingly. The ascetics are given an extremely demanding program, and they have the condition of voluntary poverty which makes at least the beginning of the ascetic process possible. For the regular audience, Saint Chromatius has provided more motivation and has adjusted the requirements of a Christian life to a more basic level, which includes detachment from the goods of this world, self-control, atonement for one's sins, good works, maintaining union and charity within the Church and being courageous under persecution for one's faith. This is also a demanding program, not without ascetic aspects, but made more feasible for the ordinary Christian.



Fernando Pascual, L.C.

# αω Educación y comunicación en los libros II-IV de la República de Platón

## 1. Introducción

Después de haber afrontado en un trabajo precedente algunos aspectos sobre la teoría de la educación y la comunicación que podemos encontrar en el libro I de la *República* de Platón<sup>1</sup>, el presente estudio quiere continuar el mismo tema a partir del material que encontramos en los libros II, III y IV de ese mismo diálogo<sup>2</sup>.

Para ello, haremos inicialmente una presentación de tipo analítico (a partir de lo que vemos a lo largo del texto, en cada libro), para luego ofrecer una síntesis que, como es obvio, tendrá elementos semejantes a los que ofrecimos en el trabajo dedicado al libro I. Mantenemos la división de los libros aunque se constata al leerlos la continuidad de los argumentos que se van presentando.

## 2. Libro II

El inicio del libro II sorprende por los hechos que se suceden. Sócrates declara (el texto se ofrece como una narración en primera persona, usando el estilo narrativo que caracteriza toda la *República*) que creía haber concluido la conversación presentada en el libro I, como si estuviera convenci-

---

<sup>1</sup> Cf. F. PASCUAL, «Educación y comunicación en el libro I de la *República* de Platón», *Alpha Omega* 24 (2021), 321-347.

<sup>2</sup> Como introducción a los libros II y III de la *República*, cf. M. VEGETTI, «Introduzione ai libri II e III», en PLATONE, *La Repubblica*, a cargo de MARIO VEGETTI, vol. II, libri II e III, Bibliopolis, Napoli 1998, 13-24; ID., «Introduzione al libro IV», en PLATONE, *La Repubblica*, a cargo de MARIO VEGETTI, vol. III, Libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, 11-45. Para Vegetti, en la introducción a la primera obra aquí citada (p. 24), los libros II y III son una preparación a los desarrollos posteriores de toda la obra.

do de que el diálogo ya no ofrecía elementos para seguir adelante, al menos respecto del tema en cuestión (la justicia). Pero interviene Glaucón y subraya que no están realmente convencidos de que lo justo sea plenamente mejor que lo injusto. Sócrates responde que desearía convencerles de ello, «si de mí dependiera» (357b)<sup>3</sup>.

De esta manera, se hace presente desde el comienzo un aspecto clave para todo diálogo humano: el encuentro entre el deseo de alcanzar convicción sobre un tema concreto (desde luego, en un horizonte de verdad), y el deseo de suscitarla por quien se siente interpelado y, como veremos en seguida, tendría aptitudes para hacerlo, lo cual le lleva a hablar, a comunicarse con los oyentes.

Glaucón ofrece, a continuación, un cuadro de referencia que sirva para encauzar el diálogo en esta nueva fase que se abre, a partir de la presentación de tres tipos de bienes entre los que habría que situar a la justicia (357bd). Al mismo tiempo, pone ante los presentes la opinión de la mayoría, que se contrapone a la que ofrece Sócrates. Sócrates declara conocer tal opinión, que lleva a algunos (se menciona explícitamente a Trasímaco) a alabar a la injusticia y a censurar a la justicia (358a).

Luego siguen dos largos discursos que pretenden reflejar el modo generalizado de entender qué son la justicia y la injusticia y qué resultados producen. El primer discurso corre a cargo de Glaucón (358b-362c). Inicia con una fórmula interesante para nuestro tema: «Escúchame [...] para ver si estás de acuerdo conmigo» (358b). En su brevedad, Glaucón explica que va a ofrecer sus reflexiones con el deseo de encontrar en Sócrates una persona que escuche, al mismo tiempo que espera confrontarse con su parecer. Aduce, además, como motivo de su intervención, no estar contento sobre el modo como se han expuesto los diferentes pareceres a lo largo de las conversaciones anteriores (libro I). Presenta luego, en líneas generales, cuáles serán las partes de su exposición. Por último, aclara que no comparte la opinión que está por exponer, pero que no conoce a nadie que hable de la justicia como desearía, y por eso se dirige directamente a Sócrates con una petición: «Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo»

<sup>3</sup> La versión castellana que nos sirve de referencia y que citaremos es la siguiente: PLATÓN, *Diálogos IV: República*, a cargo de CONRADO EGGERS LAN, Gredos, Madrid 1986. Citaré los pasajes de nuestra obra entre paréntesis según los números y letras usados habitualmente cuando son mencionados textos platónicos.

(358d). Sócrates acoge con entusiasmo la propuesta de Glaucón, pues sabe que cualquiera que tuviera sentido común escucharía y hablaría con interés sobre estos temas (358de).

Cuando termina el discurso de Glaucón y Sócrates se dispone a responderle, interviene Adimanto, que considera que el tema no ha sido tratado adecuadamente (362d). Este inciso, que prepara el segundo discurso, se construye desde un punto clave para los diálogos humanos: tener la convicción de que todavía pueden decirse más cosas (y de más importancia) sobre un tema concreto. Por ello, Sócrates invita a Adimanto a ayudar a su hermano, lo cual da a entender cómo ciertas intervenciones en un diálogo sirven precisamente como apoyo de tesis previamente defendidas, desde perspectivas y contenidos novedosos.

Adimanto indica brevemente cuál va a ser su argumento, sin presentar el esquema de desarrollo que seguirá. Busca (como objetivo) dar voz a los que defienden la justicia (362e), si bien, como se nota en todo el discurso, la justicia supuestamente defendida por muchos no habría sido comprendida de modo correcto. A continuación, recoge diversas sentencias sobre el tema (de Homero, Hesíodo y Esquilo, por ejemplo), y luego señala cómo las enseñanzas de estos autores influyen en las almas de quienes las escuchan, sobre todo en los jóvenes (363a-365b).

El discurso de Adimanto subraya un peligro que consiste en ciertos modos de hablar sobre la justicia según los «sabios»: llevan a pensar que «el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad» (365c). Incluso recuerda cómo existen maestros que enseñan a persuadir en las asambleas según la mentalidad común (365d). Todo sería diferente si se persuadiera a la gente, desde su niñez, con buenos argumentos sobre el valor de la justicia y sus beneficios, cosa que no ha ocurrido (366e-367a). Así, se hace presente uno de los grandes temas platónicos, que incide profundamente al reflexionar sobre la educación: la diferencia que existe entre apariencia y verdad, y los peligros que surgen cuando se busca persuadir fuera del criterio básico de la verdad.

Adimanto pide a Sócrates, al terminar su discurso, que explique cuál sería la superioridad de la justicia y sus beneficios en quien la practica, dejando de lado el tema de la reputación o reconocimiento (que sería algo semejante a la apariencia) que la gente pudiera otorgar a quien se presenta como justo (367be). Se lo pide, además, porque sabe que durante toda su

vida Sócrates se habría dedicado a profundizar en este tema, lo cual equivale a reconocerle competente sobre el argumento (367e).

Terminados los discursos de Glaucón y de Adimanto, Sócrates los alaba porque, a pesar de conocer y exponer las tesis de quienes denigran a la justicia, no se han dejado persuadir por los poderosos argumentos que pusieron sobre la mesa. Reconoce, además, que no pudo satisfacer a los dos hermanos con los argumentos anteriormente presentados (en el libro I), al mismo tiempo que se siente incapaz de ofrecer otros argumentos que pudieran ser más convincentes (368ac). A pesar de ello, Sócrates intentará defender a la justicia, en la medida de lo posible, lo cual da inicio a las reflexiones de la mayor parte de la *República*. Los presentes muestran su deseo de que Sócrates siga la discusión, en lo cual manifiestan su actitud de escucha e interés (368c), algo que resulta de gran importancia para cualquier comunicación humana.

Desde el inicio, Sócrates pone de manifiesto la dificultad del argumento, y traza una pista pedagógica para abordarlo: indagar primero en algo grande y más visible (en este caso, la ciudad) para luego aplicar lo descubierto a lo más pequeño (el hombre particular), como quien observa primero letras grandes para luego dedicarse a letras pequeñas (368d-369a, cf. 434d-435a)<sup>4</sup>.

A continuación, Sócrates expone lo que sería el origen de la ciudad (o del Estado)<sup>5</sup>. La ciudad surge «cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas» (369b). Este hecho explica y funda no solo la colaboración en diversos ámbitos técnicos, como se indica en las siguientes líneas, sino también la existencia del fenómeno educativo, en el que las personas competentes tienen un papel clave, como se ve a lo largo del texto.

La falta de autosuficiencia empuja a las personas a pedir ayuda y a ofrecer ayuda, de forma que se asocian y constituyen un Estado capaz de cubrir

<sup>4</sup> Podríamos encontrar en este inicio el origen de la insistencia de Aristóteles en comenzar por aquello que sea más conocible para nosotros, para luego ir hacia aquello que nos resulta difícilmente accesible, aunque en sí mismo sea más conocible. Cf. ARISTÓTELES, *Física* I, 1, 184a 10-21.

<sup>5</sup> Sobre la traducción de la palabra *pólis* se ha discutido ampliamente. Es obvio que no se trata de un Estado entendido en modo moderno, pero tampoco sería una ciudad vista como estructura administrativa menor. Sobre el tema, cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, a cargo de A. VALLEJO CAMPOS – A. MEDINA GONZÁLEZ, Gredos, Madrid 1990, 426, nota 26. Versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* (1962).

las necesidades básicas (369c-370a). Inmediatamente, se señala que existen diversas índoles entre las personas, y que algunos son más aptos para ciertas tareas, y otros para otras, por lo que no resulta adecuado que uno busque abarcar actividades diferentes (370ab, cf. 394e, 395bc, 397e). Estas reflexiones se orientan hacia lo que llamaríamos especializaciones, algo que tiene un papel clave en la coordinación social y que es el fundamento de la teoría educativa y comunicativa de Platón. La especialización, además, es un beneficio para todos, pues «se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones» (370c)<sup>6</sup>.

El diálogo traza a grandes rasgos las actividades de los miembros de este Estado esencial, así como sus intercambios y estilo de vida (370c-372d). Aquí se coloca una intervención de Glaucón, que muestra su disconformidad, al calificar el proyecto diseñado como un «Estado de cerdos» (372d). A partir de ese momento, Sócrates presenta un Estado más amplio, «lujoso» y «afiebrado» (de 372e en adelante)<sup>7</sup>. En tal Estado sigue en pie el criterio de la especialización (374a), que lleva a la propuesta de una tripartición de los ciudadanos según sus cualidades, según su naturaleza (374e, y lo que se dice en el libro IV). Al mismo tiempo, el decurso de los razonamientos se orienta a establecer una cierta escala entre las actividades realizadas en el Estado, para distinguir entre las de mayor importancia y las de menor importancia (algo que inicia en 374b), pues un arte del primer grupo requiere más dedicación y práctica (374e).

La preparación para desarrollar de la mejor manera posible una tarea (la propia) implica una serie de ejercicios que iniciarían desde la infancia, y que permitirían un buen desempeño de esa tarea. La idea aparece cuando se habla sobre cualquier técnica y, en concreto, sobre el arte militar (374bd). Se establecen, además, los criterios con los que seleccionar a los destinados a ser guardianes, criterios que se refieren a su naturaleza (en lo físico y en lo relativo al alma). Entre los criterios sobre el tipo de alma, destaca la condición de amar el conocimiento, es decir, la condición propia del filósofo que desea aprender (375e-376c).

<sup>6</sup> La idea recibe una formulación diferente un poco más adelante: «es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes» (374a). El criterio o principio de especialización se repite en diversas ocasiones y resulta clave en toda la propuesta platónica.

<sup>7</sup> En el desarrollo de la propuesta educativa, Sócrates se sorprenderá cuando, al hablar sobre la música, reconozca que están purificando ese Estado considerado antes como lujoso (399e).

Sócrates describe cuál sería la educación que ayudaría a configurar al guardián para su tarea, mientras cuente con tiempo para ello. El proyecto educativo distingue dos niveles, el de la gimnasia (para el cuerpo) y el de la música (para el alma), y se inicia con la segunda (376e-377a)<sup>8</sup>. Ello es de gran importancia, pues el inicio de toda actividad, si se lleva a cabo correctamente, se asimila mejor por parte de los que son más jóvenes y moldeables (377ab).

Como el alma es educada a través de los discursos, que pueden ser verdaderos o falsos, Sócrates analiza su tipología. Se fija inicialmente en los mitos, narraciones ofrecidas a los niños que pueden ser falsas, pero que también pueden contener elementos de verdad. Esos mitos, bien seleccionados, ayudan a los niños en su formación pues con ellos «modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos» (377c). Por lo mismo, hay que supervisar los mitos para rechazar aquellos mal redactados, y admitir los buenos. En concreto, Sócrates señala errores graves en «mitos mayores», con ejemplos de narraciones que presentan «mentiras innobles» (377d-378d), y pide que no se enseñe a los niños tales mitos, por un motivo importante: «El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas» (378de)<sup>9</sup>. El texto continúa con esta exhortación: «Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia» (379e, cf. 401bd, que citaremos más adelante).

Aquí se introduce, gracias a una intervención de Adimanto, una observación importante: no tocaría a los ideadores (fundadores) de un Estado componer mitos. Lo que les corresponde es ofrecer, a quienes se dedican a ello (es decir, a quienes son competentes en redactar), las pautas sobre cómo deberían componer sus mitos (379a). Este inciso muestra dos cosas: el papel regulador del político respecto de lo que se hace en la ciudad (incluso respecto de las obras literarias), y el reconocimiento de las competen-

<sup>8</sup> Por música (*mousiké*) se entiende cultura en general (cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», en PLATONE, *La Repubblica*, vol. II, 342).

<sup>9</sup> Sin olvidar las enormes diferencias de método y de época, resultaría interesante confrontar esta afirmación platónica con algunas ideas expuestas por Daniel Kahneman en su famosa obra *Pensar rápido, pensar despacio* (Debate, Madrid 2012), sobre todo cuando señalaba cómo ciertos prejuicios o preconcepciones elaboradas en la niñez y en otras etapas acompañan a las personas durante toda su vida.

cias de cada ámbito técnico o científico, pues el político no debe (ni puede) hacerlo todo<sup>10</sup>.

En seguida, la mirada se dirige hacia un tema importante a tratar en los mitos: el modo de ser de Dios y de los dioses (379a-383c)<sup>11</sup>. Sócrates refiere textos, sobre todo de Homero, que exponen lo relativo a los dioses de modo totalmente inadecuado y erróneo, cuando lo divino se opone radicalmente a cualquier forma de mentira.

Al condenar esos textos, incluso al señalar que deben quedar prohibidos, añade una reflexión que vale para toda comunicación humana: «nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso [...] lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado» (382ab). En cierto sentido, todo auténtico proyecto educativo busca que los educandos se aparten de errores y avancen hacia verdades, sobre todo aquellas de mayor importancia para sus vidas.

### **3. Libro III**

Adimanto declara que existe acuerdo sobre lo que se acaba de presentar respecto del tema de los dioses (386a). Sócrates afronta ahora otros temas mal presentados en mitos y relatos del tiempo, y que habría que someter a censura. En concreto, se fija en lo que se refiere a la valentía, a las lamentaciones (o quejas), a la diversión (o risa), a la moderación (o templanza), y otras virtudes. Expone sus ideas analizando algunos pasajes clásicos que, según sostiene, habría que censurar (386a-392a).

Aquí se introduce una propuesta que suscita no poca sorpresa en los lectores: el posible uso (visto como útil) de la mentira por parte de los gobernantes, cuando pudiera servir como «remedio» o «medicina» (se usa

---

<sup>10</sup> En cierto sentido, Aristóteles retoma esta idea, cuando tanto al inicio como al final de la *Ética nicomáquea* reconoce a la ciencia política su condición de técnica «arquitectónica», es decir, de saber que manda sobre los demás saberes en cuanto al lugar que puedan tener dentro del Estado.

<sup>11</sup> En ocasiones no resulta fácil, al traducir los términos griegos, saber si se habla de un Dios personal o si se trata de dioses en un sentido genérico. Aquí he optado por poner Dios en mayúscula cuando el contexto permita reconocer que se está hablando de un Dios superior a los demás dioses.

la palabra griega *phármakon*) frente a los enemigos o frente a los mismos ciudadanos (389bd). Sin entrar en lo cuestionable de la propuesta, Sócrates la presenta unida a un principio importante: solo los gobernantes podrían recurrir a la mentira, de modo análogo a como los médicos (que tienen el saber) usan alguna sustancia (una medicina, *phármakon*) en sí misma ambigua (puede curar o puede dañar), pero orientada, según la ciencia propia del arte médica, hacia el bien del enfermo<sup>12</sup>. En cambio, tanto la medicina como la mentira, usadas sin competencia, pueden ocasionar daños y, por lo tanto, deben ser reguladas en vistas del bien.

El discurso sobre los relatos educativos se ha centrado hasta ahora, según un resumen que el mismo Sócrates ofrece, en lo que se refiere a dioses, démones, héroes, y habitantes del Hades (392a). A continuación, pasa a fijarse en lo que se refiere a los hombres. En el ámbito humano, también los poetas habrían escrito de modo inadecuado, al presentar a muchos injustos como felices y a muchos justos como infelices (392ab). El tema queda pospuesto hasta que se haya establecido mejor lo que sea o no sea la justicia, pero Sócrates aprovecha estos momentos para introducir otro tema: si hasta ahora han hablado sobre lo que debe (o no debe) decirse, correspondería dilucidar sobre el *modo* en el que se deba hablar (392c)<sup>13</sup>.

Para hacerlo, se recuerda que todos los que componen mitos y poesías ofrecen narraciones «de cosas que han pasado, de cosas que pasan y de cosas que pasarán» (392d). Tales narraciones pueden ser de tres modos: simples, por imitación, o mezclando estos dos modos. Adimanto pide una aclaración sobre esto, que provoca una reacción típica del irónico Sócrates: «¡Parece que soy un ridículo y oscuro maestro!» (392d).

Explaya su propuesta con ejemplos de la *Iliada*, e incluso con una composición elaborada por él mismo sobre cómo podría haber escrito Homero de modo simple (392d-394c)<sup>14</sup>. A continuación, expone aquello sobre lo

<sup>12</sup> Como veremos más adelante, en 414b-415c aparece un ejemplo concreto de «mentira noble». El tema ha suscitado muchas críticas y diversas interpretaciones. Sobre el tema, cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*. IV, 438-440; F. CALABI, «La nobile menzogna», en PLATONE, *La Repubblica*, vol. II, 445-457.

<sup>13</sup> El modo de presentar un argumento es objeto de importantes reflexiones que se ofrecen en el *Fedro*, y también al inicio del *Teeteto*. Como se ve, se trata de un tema abordado por Platón en varias ocasiones.

<sup>14</sup> El hecho de que Sócrates ofrezca un ejemplo de cómo podría ser una narración de otros recuerda la primera parte del *Fedro*, donde Sócrates presenta no solo uno, sino dos ejemplos de discursos (aunque con planteamientos opuestos) como respuesta al discurso supuestamente elaborado por Lisias que Fedro llevaba consigo para memorizar.

que desea reflexionar: ¿cómo deberían los poetas elaborar sus obras: de modo imitativo, de modo simple, o de modo mixto? Sócrates subraya lo difícil que resulta imitar cosas diferentes, según el criterio de especialización (cada uno realiza bien solo una actividad, no varias a la vez, 394e); al máximo, quienes están destinados a ser guardianes podrían realizar imitaciones, desde niños, de tipos o modelos que les sean adecuados: «valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole» (395c). En cambio, se prohibirá a los guardianes que imiten lo propio del servilismo o de otras actividades consideradas de modo negativo (395d-396e). El motivo de estas recomendaciones es claro: en quienes desde su juventud imitan muchas veces alguna actividad, se establecen los hábitos (en el cuerpo, en la voz y en el pensamiento) de aquello que es imitado (395d). Como se añade un poco más adelante, quedarán prohibidas todas las representaciones e imágenes que reflejen el vicio y lo promuevan entre los guardianes, y solo se permitirá el trabajo de quienes componen obras bellas que llevan a los jóvenes a la armonía interior, anticipando una idea que encontraremos de nuevo un poco más adelante (401bd).

La opción platónica se orienta a privilegiar el método simple, y solo usar el imitativo en pocas ocasiones (396e-397b). Al mismo tiempo, se mantiene firme el principio de la especialización que ya encontramos antes, según el cual cada uno debería dedicarse a su propia actividad sin pretender realizar otras (397e). Ello explica por qué en el Estado diseñado por Sócrates quedarán excluidos quienes presumen de poder imitar todo tipo de actividades (397e-398b).

Terminada la amplia exposición dedicada a mitos y relatos, con especial atención a los contenidos y a las formas narrativas, Sócrates empieza a considerar lo que se refiere a cantos y melodías, que tienen un especial influjo educativo. Inicialmente se recuerda cuáles son los elementos que componen toda melodía: «texto, armonía y ritmo» (398d). Sobre el texto, Sócrates considera que bastaría con lo dicho anteriormente (al hablar de mitos y poemas). Sobre las armonías, reconoce no saber nada, aunque expone algunos criterios generales, que sirven también para establecer qué instrumentos serían permitidos, por ejemplo la lira y la cítara, y cuáles prohibidos, como la flauta (399ae). Sobre los ritmos, se buscarán aquellos que sean «propios de un modo de vivir ordenado y valeroso y, una vez observados, será necesario que el pie y la melodía se adecuen al lenguaje propio

de semejante hombre, y no que el lenguaje se adecue al pie y a la melodía» (399e-400a). Para emprender esa búsqueda, Sócrates propone consultar a Damón, maestro de música competente sobre estos temas, pues sin su ayuda se haría largo indagar (400bc)<sup>15</sup>.

Como había ocurrido al tratar sobre las narraciones, en el ámbito de la música se establecen algunos criterios generales. En concreto, habría que adaptar el ritmo hermoso a la dicción hermosa, y ambos al tipo o carácter de alma (400de)<sup>16</sup>. Todo ello busca suscitar en niños y jóvenes la capacidad para percibir la belleza o su ausencia, primero sin comprender el motivo de lo que se percibe, pero luego, ya en la edad adulta, con la posibilidad de comprender el porqué (401b-402a)<sup>17</sup>.

Estas reflexiones se construyen a partir de una teoría sobre las imitaciones o imágenes, en parte aparecida desde el inicio de los desarrollos sobre el Estado ideal, cuando se habló de las letras grandes y de las letras pequeñas. Ahora se subraya que, para conocer adecuadamente una imagen o un reflejo, sería necesario conocer las cosas en sí mismas (402ab). Aplicado esto al tema de las virtudes a promover en los gobernantes y de la ayuda de la música en esta tarea, Sócrates insiste en la necesidad de conocer las virtudes en sus formas específicas, en sus relaciones y oposiciones, y para ello esboza lo que podríamos llamar un resumen de la dialéctica (402bc)<sup>18</sup>.

La parte dedicada a la formación del alma termina con algunas reflexiones sobre la moderación o templanza en su relación con los placeres, en el contexto del amor por la belleza que un buen músico encuentra en el alma de otros (402d-403c). A continuación, Sócrates pasa a lo que se refiere a la educación de los niños y jóvenes en el cuerpo a través de la gimnasia. Reconoce que la perfección del cuerpo no beneficia al alma, pero sí ocurre

<sup>15</sup> En 424c se recoge una idea de Damón: si se cambian los modos musicales se cambian también las leyes... Sobre Damón y sobre lo que Platón debía a este experto en música, al cual se podría atribuir una auténtica ética musical, cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», 382-385.392.

<sup>16</sup> De nuevo aparece aquí una idea clave del *Fedro*, cuando se defiende que la mejor forma de comunicación se logra cuando el conocedor de un argumento sabe ofrecerlo de la mejor manera posible a cada tipo de alma (cf. *Fedro* 270c-272b).

<sup>17</sup> Al comentar este pasaje, Gastaldi destaca cómo la música tiene, para Platón, un valioso poder para educar la sensibilidad, de forma que ésta se abra a la belleza, y que es más poderosa que otras artes figurativas (pintura, etc.). Cf. S. GASTALDI, «Paideia/mythologia», 387-388.

<sup>18</sup> Este texto podría relacionarse con lo que se dice sobre el conocimiento de las formas (o ideas) en *Fedro* 265c-266c y en *Sofista* 248a-256e, junto con lo que se explica más adelante en la misma *República* en los libros VI y VII al hablar de la dialéctica.

que la perfección del alma ayuda al cuerpo a mejorar (403cd)<sup>19</sup>.

En esta parte se exponen ideas sobre la alimentación y los estilos de vida que permitan promover la salud del cuerpo, pues las enfermedades causan desarmonía y provocan el continuo recurso a médicos, incluso cuando no hay esperanzas de curación (403c-406c). Sócrates reprueba en el pasaje apenas citado a quienes, por no vivir sanamente, empiezan a depender de otros, en lo que se refiere a la justicia o a la salud (o falta de salud), y necesitan acudir a tribunales y a médicos. Al mismo tiempo, contrapone dos tipos de medicina, la de Asclepio y la de Heródico, la primera vista como positiva, al buscar la curación y al renunciar a lo que hoy llamaríamos ensañamiento terapéutico, y la segunda vista como negativa, al prolongar las enfermedades obstaculizando la práctica de la virtud (406a-408c, cf. 426ab).

En este cuadro general se añade una reflexión sobre quién sería un buen médico, en línea con el tema de la especialización que ya ha aparecido varias veces. Sócrates indica que los mejores médicos «serán aquellos que, junto al aprendizaje de su arte, ya desde niños han tenido contacto con la mayor cantidad posible de cuerpos en muy malas condiciones de salud, y ellos mismos han padecido toda clase de enfermedades y no son de constitución muy sana» (408de). El texto puede sorprender, pues evidencia la importancia que tiene la experiencia personal (unida al estudio) en un ámbito técnico, el de la medicina, si bien añade en seguida que no se curan los cuerpos con los cuerpos, sino con el alma (408e). Al mismo tiempo, y como contrapartida, Sócrates añade que, por lo que se refiere al tema de la justicia, la situación sería distinta, pues quien está destinado a juzgar a otros no necesita ni haber experimentado (padecido) la injusticia en sí mismo, ni haber convivido desde niño con personas injustas, aunque sí necesita haber estudiado durante mucho tiempo (por eso debería ser anciano) cómo la injusticia actúa en el alma de la gente (408e-409c).

La tesis de fondo que sostiene la propuesta apenas expuesta resulta de gran importancia: «el juez que debemos buscar es el bueno y el sabio, no el

<sup>19</sup> Aparentemente, en el *Timeo* encontramos la idea opuesta, si bien complementaria: un cuerpo enfermizo obstaculiza la sana actividad del alma. Por lo mismo, en el *Timeo* se propone una buena armonización entre el alma y el cuerpo (cf. *Timeo* 87b-88c). En realidad, en la misma *República* se reconoce la importancia de la salud física para el buen desarrollo de las actividades del alma, como veremos en seguida cuando se hable sobre las enfermedades y la medicina, y la invitación a buscar una buena armonía entre alma y cuerpo (410a-412a, que mencionaremos un poco más adelante).

otro; la maldad, en efecto, jamás se conocerá a sí misma ni a la virtud; la virtud, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad» (409de).

Tras este inciso sobre la medicina y la justicia (que recuerda ideas expuestas en el *Gorgias*), Sócrates añade otras reflexiones sobre la gimnasia, coordinada con la música y orientada no a aumentar la fuerza física, sino a modelar la parte fogosa (o animosa) de quien la practica, para así armonizar el alma con el cuerpo, evitando el error de ocuparse solo del cuerpo o solo del alma (410a-412a). Ello se consigue si se combinan adecuadamente música y gimnasia, «con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber [...] de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente» (411e-412a).

Terminada la amplia parte dedicada a la educación, el diálogo se orienta hacia un nuevo argumento: quiénes deben gobernar en el Estado, y quiénes deben ser gobernados. El punto de partida es obvio: gobiernan los más calificados, los más inteligentes y eficaces, aquellos que se interesen de verdad por el Estado (412bd). Para que esto ocurra, sería necesario seleccionar a los que posean mejores cualidades, especialmente por estar inclinados a dedicarse al bien común (412de). A esas personas habría que inculcarles, además, buenas convicciones, basadas en la verdad. Pero no basta que tengan esas buenas convicciones: hay que ayudarles para que no las pierdan (412e-413a). Sócrates profundiza en esta idea al constatar cómo en ocasiones somos privados de ciertos bienes contra nuestra voluntad, y cómo deseamos conscientemente ser liberados de los males. Al mismo tiempo, señala algunas posibles causas que pueden apartar a una persona, contra su voluntad, de un pensamiento verdadero: el paso del tiempo, la llegada de un discurso que lleva a cambiar de opinión, algún sufrimiento o pena, o el engaño (el hechizo) de algún placer o de algún temor (413ac, cf. 429b-430b). Por lo mismo, propone una serie de pruebas o ejercicios para identificar a aquellos niños que estarían mejor capacitados para conservar la verdad en sus almas y para evitar engaños y reacciones emotivas (de miedo o de atracción hacia placeres) que podrían arrastrarlos a errores, de forma que sea fácil distinguir entre quienes sean más estables en el bien (y la verdad es uno de los bienes más importantes) y quienes sean más vulnerables ante las pruebas de la vida (413c-414a).

Con el deseo de infundir la convicción sobre lo apenas propuesto, Sócrates presenta una «mentira noble» (en parte según lo anticipado al hablar sobre la mentira en general y su posible uso por parte de los gobernantes), y para ello recurre a algo narrado en un relato fenicio (414b-415e). El fin de tal «mentira noble» sería «intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueño; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado [...] y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a la luz» (414de). El mito explica cómo existen diferentes tipos de hombres, y cómo pueden nacer, a partir de hombres de una categoría (en los que habría oro, destinados a gobernar, por ejemplo), hijos de otra categoría (sin oro, y con mezcla de hierro y bronce, por ejemplo), lo cual sería motivo suficiente para destinar a un hijo de un gobernante a un grupo diferente (el de los artesanos y labradores, por ejemplo), aunque pueda parecer difícil (415ac). A través de este mito, se consolidaría la costumbre de distribuir a los niños en grupos diferentes según sus cualidades, como propone Sócrates en vistas al bien y a la armonía del Estado.

La *República* considera ahora algunos aspectos de la educación de los guardianes, educación que debe promover en ellos actitudes benévolas hacia la gente de la ciudad, y que les aparte de comportamientos agresivos o perjudiciales (416a-417b). En concreto, se pide que los guardianes no tengan posesiones en privado, ni siquiera una casa (aunque recibirán un salario adecuado), y que coman en común. Todo apunta a que los guardianes no se preocupen de lo suyo, y así se evitará que peleen entre sí y que dañen a los demás. Gracias a estas medidas, los guardianes «se salvarán ellos y salvarán al Estado» (417a).

#### **4. Libro IV**

En continuidad con lo que aparece al final del libro precedente, el libro IV arranca con una objeción de Adimanto, que pone sobre el tapete el tema de la felicidad de los guardianes: ¿cómo podrían ser felices si se les impide el acceso a bienes que disfrutaban los gobernantes de otras ciudades? (419a-420a). Sócrates responde con la mirada puesta en la meta que buscaría un Estado justo: que se logre la máxima felicidad para todos, sobre

todo gracias a la dedicación de los guardianes (y, se espera, de las demás profesiones en sus ámbitos propios) a su tarea de gobierno de modo competente y justo (420b-421c).

Sigue una serie de reflexiones sobre los peligros que surgen cuando riqueza y pobreza perjudican y pervierten a los artesanos y generan división en la ciudad, lo cual lleva a su debilitamiento; algo parecido ocurre si es la misma ciudad quien se corrompe por la riqueza (421d-423b). Lo contrario de la división es la unidad y la armonía, que se aplica a nivel personal y a nivel social. A mayor unidad, mayor felicidad y más perfección. El criterio de unidad refuerza, además, un principio que ya conocemos: si cada persona se dedica a la actividad en la que es competente, respetando su especialización, la llevará a cabo de la mejor manera posible, y se fomentará la unidad: «al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple» (423d).

Alcanzar ese nivel de unificación personal y comunitaria es el objetivo de la propuesta educativa de Sócrates, ya que «si los hombres están educados bien, llegan a ser medidos y a percibir fácilmente todas estas cosas y otras más que ahora hemos dejado de lado, como la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos» (423e). Además, se produce una especie de influjo recíproco entre educación y naturaleza: la educación bien llevaba garantiza que haya buenas naturalezas, y las buenas naturalezas, gracias a la educación, desempeñarán sus propias actividades en modo óptimo (424a).

Los siguientes razonamientos se orientan a evitar la corrupción de los gobernantes. En primer lugar, se aconseja evitar «innovaciones en gimnasia y música contra lo prescrito» (424b), pues se pasa fácilmente de innovaciones en esos ámbitos a cambios en otros, hasta alterar todo el Estado (424be). La segunda consigna se refiere a la importancia de habituar a los niños a aplicar normas mientras juegan, de forma que asimilen el orden con el que crecerán y promoverán un Estado armonioso (424e-425a).

Ese orden permitiría recuperar algunos preceptos (o tradiciones) que se habían perdido y que tienen su valor, como los siguientes: que los jóvenes escuchen a los ancianos, cuiden a sus padres, logren una buena presentación en el vestir y en el corte de pelo (425b). Sobre estos temas (y otros que se añaden en seguida, en 425ce), se aclara, no tiene sentido legislar,

pues se trata de asuntos que se asumen de otra manera. Sócrates cree que este proceso sería la consecuencia lógica de la educación impartida, pues lo semejante atrae y sigue a lo semejante, y una educación ordenada genera orden (425bc).

Existe, sin embargo, la posibilidad de que alguien se niegue a conocer la verdad sobre su situación contraria al bien porque desea mantener un estilo de vida visto como placentero, cuando en realidad sería dañino. El ejemplo aducido es el de quienes comen y beben de modo desordenado, y se dan a otros placeres y al ocio, al mismo tiempo que recurren a algún tratamiento que no les cura realmente, porque no son capaces de ir a las raíces de sus males (425e-426b). Adimanto comenta, al respecto, que «enojarse contra el que habla bien no tiene encanto alguno» (426b). Se hace presente, así, uno de los grandes problemas para la comunicación humana: el que surjan resistencias a la verdad por parte de quienes prefieren un estilo de vida equivocado. Tal resistencia, añade Sócrates, no se da solo en individuos, sino incluso en Estados que funcionan mal e impiden cualquier tipo de cambio en su organización; en situaciones así, la gente no tiene los medios adecuados para reconocer los errores de esos Estados ni para encontrar las medidas que pudieran mejorarlos (426be).

La *República* pasa a considerar dónde se encontraría la justicia en el Estado apenas ideado. Es interesante notar que Sócrates pide que los interlocutores (Adimanto, Glaucón, y los demás allí presentes) colaboren con él en la indagación (427ce), con lo que se reconoce el papel que desempeñan diversas personas en el diálogo orientado a la búsqueda de la verdad. El camino de los razonamientos puede parecer complejo, pues se parte de una enumeración de las virtudes que tendría el Estado (sin justificar cómo se obtiene tal enumeración), entre las que se encuentra la justicia, para luego describir aquellas virtudes que no serían justicia, con la confianza de que así llegarían a esta (427e-428a).

Lo primero que se describe es la sabiduría o prudencia, vista como un conocimiento. El conocimiento que haría al Estado prudente no sería un conocimiento cualquiera (como el de las diversas técnicas, como la carpintería o la agricultura, entre otros ejemplos aducidos), sino el que se orienta al bien del Estado en su conjunto y en sus relaciones con otros Estados (428b-429a).

Al hablar sobre la valentía (o fortaleza), se subraya que tal virtud ayuda a «conservar» la opinión sobre lo temible, de forma que esa opinión no se pierda por el influjo de placeres o de temores (429a-430b), recogiendo así una tesis defendida anteriormente (en 413ac, como vimos arriba). Por lo que se refiere a la moderación o templanza, a través de ella es posible encauzar los deseos, «guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente», lo que ocurre en pocos, «los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados» (431c). Es decir, también en lo que se refiere a la templanza se constata el papel que tienen una buena naturaleza y una correcta educación, para conformarse a opiniones correctas. Al mismo tiempo, Sócrates hace ver cómo la moderación se extiende a todos los miembros del Estado y promueve la armonía entre lo mejor y lo peor, entre quien debe mandar y quien debe obedecer (431e-432a), y solo así se comprende correctamente la expresión que habla sobre el mandarse a uno mismo (430e-431b).

Llegados a este punto, el libro IV afronta qué es la justicia. Sócrates, inicialmente, muestra sus dificultades sobre esto, pero luego, de un modo sorprendente, indica que ya estaban hablando de la justicia sin haberse dado cuenta (432be). En efecto, cuando propusieron que cada uno se dedicara a ocuparse de una sola cosa (lo que llamamos principio de especialización), según la dotación natural recibida, ya estaban hablando de la justicia, que consiste «en hacer lo que corresponde a cada uno, de modo adecuado» (433b, cf. 433d, 434c, 443c). La conexión entre este principio y la justicia se hace precisamente a partir de la observación de lo que acontece en los procesos judiciales, en los que se busca que nadie se apropie de lo ajeno ni sea privado de lo suyo (433e). Así, la justicia consistiría «tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo» (433e-434a). Por el contrario, la injusticia existe cuando uno busca realizar actividades que no le corresponden, o hacer varias actividades distintas, sea en un nivel donde los daños serían menores (cuando un zapatero, por ejemplo, intenta hacer lo propio de un carpintero), sea en un nivel donde se producen grandes injurias y daños en el Estado (cuando un guerrero busca actuar como gobernante).

En este punto del diálogo, Sócrates regresa su mirada al método adoptado, en el libro II (en 368d-369a), de pasar de lo grande a lo pequeño, es decir, del Estado (o ciudad) al individuo, para comprobar si los argumentos elaborados a lo largo del camino fuesen o no fuesen válidos (434d-435c).

Ello lleva a analizar, como paso previo, si existen o no tres géneros (o facultades) en el alma, y resolver ese punto no sería posible con los métodos usados hasta ese momento, pues se requiere otro método que será «más largo y complejo» (435d). En realidad, el texto arranca desde un presupuesto que sigue en buena parte el método anterior: suponer que lo que existe en la ciudad surge de lo que existe en cada uno, y que las diferencias entre ciudades se explican precisamente porque los individuos están configurados internamente de modos diferentes (435e-436a, cf. 441cd).

Se produce, sin embargo, un cierto cambio de método, sea porque se introduce lo que hoy conocemos como principio de no contradicción, sea por el análisis psicológico de lo que ocurre cuando en una persona se contraponen deseos e ideas<sup>20</sup>. Sócrates quiere investigar, en concreto, si actuamos siempre según un mismo género (o facultad), o no. En concreto, se fija en tres actividades o comportamientos: aprender, ser fogosos, desear placeres relacionados con la alimentación, la procreación y parecidos (436ab). Para analizar más a fondo esta pluralidad de tendencias y acciones, se ofrece una formulación que prepara el principio de no contradicción (sobre el que se explayará Aristóteles en su *Metafísica*): «una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo» (436b, cf. 436e-437a).

Para seguir adelante, se ofrece un inciso breve que tiene gran importancia: para evitar un tedioso análisis de las objeciones, Sócrates afirma: «partamos de la base de que lo dicho es así, y avancemos, conviniendo en que, si se nos aparece algo distinto, todas las conclusiones que de allí extraigamos carecerán de validez» (437a). En otras palabras, se adopta un método que podríamos llamar hipotético (no en el sentido técnico que se encuentra más adelante, en el libro VI) que implica seguir los razonamientos dando por sentadas algunas premisas (tal vez todavía no fundadas) hacia las conclusiones que son armónicas entre sí y con tales premisas, pero abiertos a la posibilidad de que algún hecho («algo distinto») contradiga los resultados y lleve a «desmantelar» todo el camino recorrido<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Vegetti subraya una diferencia clave entre el modo de argumentar la tripartición de la ciudad, de tipo discursivo, y la tripartición del alma, presentada como un dato de hecho fácilmente constatable y analizable, si se puede usar el término, fenomenológicamente (cf. M. VEGETTI, «Introduzione al libro IV», 29-30).

<sup>21</sup> Sin entrar en detalles, se pueden encontrar semejanzas entre este pasaje de la *República* y otro del *Fedón* (99c-100a), en el que Sócrates, tras aludir a diversas investigaciones fracasadas, adopta un nuevo método: asumir como válido un principio (o hipótesis) y avanzar

Con el nuevo instrumental metodológico (principio de no contradicción, avanzar según una hipótesis mientras nada la contradiga), Sócrates elabora una serie de razonamientos para distinguir entre tres facultades del alma (437-441c)<sup>22</sup>. En los mismos, aparecen algunas ideas interesantes para el tema educativo. La primera se refiere a la noción de ciencia, que se desdobra en ciencia en general, referida a lo que se aprende, y ciencia determinada, que se restringe a un ámbito concreto del saber, como por ejemplo la medicina, que se centra en la salud y la enfermedad (438ce). La segunda aparece al describir el fenómeno de la regulación o control de un deseo: mientras el deseo en cuanto tal busca satisfacerse, existe la posibilidad en el alma humana de una acción que detenga algunos deseos (se pone el ejemplo de quien tiene sed y renuncia a beber), desde algún razonamiento que procede de una facultad distinta de la que funda los deseos (439ad). Solo si se admite esta posibilidad, podemos añadir consecuentemente, resulta posible promover en el hombre una educación ética al autocontrol, algo sobre lo que Platón reflexiona en diversos Diálogos, y que resulta explícito en lo que se afirma un poco más adelante en la misma *República* (441e-442b).

Lo que podemos llamar como tripartición del alma, o distinción de tres facultades, permite corroborar la tesis de partida: lo que hace sabio, valiente y justo al Estado es lo que hace sabio, valiente y justo al individuo, o al revés (441cd). Se insiste nuevamente en lo hemos llamado principio de especialización: solo habrá justicia en el individuo cuando cada parte (o facultad) del alma haga lo suyo, realice su propia función, como ocurre en la ciudad (441de). Encuentra así su sentido y encuadramiento antropológico la propuesta educativa presentada anteriormente, basada en la música y la gimnasia, propuesta que genera la coordinación y armonía interna en el alma y sus partes, sea con la enseñanza de palabras bellas, sea con ritmos y armonías que promueven apaciguamiento (441e-442a). Queda así abierto un proyecto educativo al autocontrol, como indicamos un poco más arri-

---

dentro del mismo hasta llegar a sus últimas consecuencias, como si fuera una tabla de salvación... Pero hay una diferencia que salta a la vista: mientras en el *Fedón*, Sócrates opta por rechazar todo lo que no concuerda con el camino que se está recorriendo, en la *República* se afirma que se dejará de lado la tesis adoptada como punto de partida si aparece algo que la contradiga.

<sup>22</sup> No se aborda aquí el tema de cómo entender las partes o facultades del alma que aparecen en la *República*. Sobre el tema, cf. M. VEGETTI, «Introduzione al libro IV», 37-38. Según Vegetti, no se debería confundir lo que aquí dice Platón sobre la tripartición del alma con lo que enseña Aristóteles sobre las facultades humanas.

ba, en el que la armonización entre las partes racional y fogosa (o irascible, como será llamada en el mundo medieval) del alma permiten una adecuada dirección sobre la parte apetitiva o desiderativa (442ab). Asimismo, se describe el funcionamiento de las virtudes individuales (sabiduría, moderación, valentía), con el papel coordinador de la virtud de la justicia (442bd). Se enumeran también otros comportamientos considerados como buenos y que se darían en una persona que asumiera la vida justa: honestidad para devolver lo recibido, fidelidad a los juramentos, atención a los padres, por citar algunos. Todo ello resulta posible porque cada parte o facultad del alma realiza su propia tarea, «tanto en lo que hace a mandar como en lo relativo a ser mandado» (443b).

La armonización según este ideal de justicia permite a cada uno alcanzar su unificación interior, desde la cual luego puede actuar correctamente en los diversos ámbitos (respecto del dinero, o de la salud del cuerpo, o de los temas políticos). Sus acciones son bellas y justas, y el conocimiento que las dirige correspondería a la sabiduría; en cambio, será injusto todo acto que dañe esta configuración, e ignorancia la opinión que lleve hacia el desorden interno; ese desorden provoca que en el alma gobierne la parte que no debería gobernar, con todos los males que se producen si ello ocurre (443e-444b). Cada una de las situaciones (justicia, injusticia) se produce a partir de acciones concretas, pues «el obrar justamente produce la justicia, mientras el actuar injustamente engendra la injusticia» 444ce)<sup>23</sup>.

Los últimos momentos del libro IV abren el discurso al tema que habían suscitado Adimanto y Glaucón en el libro II: cuáles serían los beneficios de la justicia. En cierto sentido, Glaucón parece ya satisfecho con lo alcanzado: si vivir justamente es como vivir sanos, solo en la justicia el alma puede alcanzar su propia excelencia, su plenitud, su *virtud*, mientras que en la injusticia es imposible una auténtica realización humana (444e-445b). Aunque Sócrates le da la razón, señala que es oportuno considerar los diversos tipos de fracaso o malogro, es decir, las formas de injusticia, y se dispone a explayarse sobre ello. Como saben los lectores de la *República*, el libro V arranca con un sorprendente cambio de dirección, que lleva el diálogo a

<sup>23</sup> Este breve inciso coincide sorprendentemente con uno de los criterios básicos que expone Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, cuando indica que nuestros modos de ser surgen de las acciones semejantes (en la templanza, en la justicia, etc.), lo cual tiene una importancia clave en cualquier proyecto educativo orientado a la configuración de virtudes. Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* II, 110a15-1105b18, y otros pasajes de la misma obra.

una serie de temas de enorme importancia, mientras que lo planeado al final del libro IV (cómo se producen las diferentes formas de injusticia) solo será afrontado en el libro VIII y la parte inicial del libro IX.

## 5. Algunas reflexiones sintéticas

Intentemos ahora recoger, de modo sintético, diversos elementos que hemos presentado a lo largo de los análisis anteriores, de forma que se haga más visible la teoría dialógica (sobre la comunicación) y educativa que se presenta en los libros II-IV de la *República*. Como resulta obvio, hay que integrar lo que ahora vamos a decir con los restantes libros de la obra<sup>24</sup>.

Resulta oportuno destacar el cambio de interlocutores respecto de la escena narrada en el libro I. Quienes ahora hablan con Sócrates son Glaucón y Adimanto (hermanos de Platón), y resulta patente desde el inicio el aprecio mutuo que se nota entre los tres personajes, aprecio que sirve para facilitar cualquier relación comunicativa fecunda.

En seguida el libro II nos pone ante la existencia de diferentes opiniones, unas que dominan entre la gente (podríamos decir, con un cierto anacronismo, que constituyen lo que suele ser llamado como «opinión pública»), y otras que serían propias de Sócrates, Glaucón y Adimanto. Al mismo tiempo, los dos interlocutores de Sócrates muestran su actitud positiva hacia éste, precisamente porque lo reconocen como competente en el tema objeto de los razonamientos que se van a presentar en el resto del diálogo. Su competencia radicaría, como vimos, en el hecho de haber abordado la justicia en continuas investigaciones, por lo que las afirmaciones socráticas resultarían particularmente valiosas. Ello se relaciona con el tema del artesano competente en su especialización, que fundamenta la actitud de escucha y acogida por parte de sus interlocutores, lo cual resulta imprescindible en cualquier relación auténticamente educativa. Solo quien es competente, quien conoce, quien está cerca de la verdad, puede ofrecer ayuda<sup>25</sup> válida a quien desea y busca acercarse a un mejor conocimiento de un asunto concreto.

<sup>24</sup> Suponemos en parte aquí las conclusiones sintéticas que ofrecimos en el nuestro estudio sobre el libro I citado al inicio del presente trabajo.

<sup>25</sup> Hablar de «ayuda» o auxilio evoca un tema de gran importancia en Platón: el del socorro (*boêtheia*) que una persona que habla con competencia puede ofrecer a sus interlocutores cuando lo necesitan. Sobre la ayuda o socorro, cf. T.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, a cargo de G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1992<sup>3</sup>, 121-126.

Este punto resulta central en los textos aquí analizados, pues para Sócrates hace falta recurrir siempre a los conocedores, a los expertos, a los técnicos<sup>26</sup>, que son quienes mejor pueden ilustrar las verdades sobre sus respectivos ámbitos de competencia. Los consejos de seguir las enseñanzas de Damón (para la música), o de acudir a los escritores «profesionales» a la hora de componer mitos, surgen precisamente desde esa tesis central del platonismo: el competente es quien mejor conoce un tema y, por lo tanto, merece ser escuchado. Todo ello se ajusta a lo que hemos denominado «principio de especialización»<sup>27</sup>, que no solo sirve para la división de tareas en la ciudad, sino que da origen a toda relación auténticamente educativa. Tal principio, además, encuentra su fundamento en el hecho de que ningún ser humano es autosuficiente (hecho que, como vimos, explica el origen del Estado), también en lo que se refiere a la adquisición de un sinnúmero de conocimientos que solo podemos alcanzar con la ayuda de maestros o educadores.

Como en el libro I, y en tantos otros Diálogos, en los libros II-IV se sigue el método expositivo de recurrir a preguntas y respuestas, lo cual exige estar de acuerdo en la comprensión de los términos y en los diferentes puntos que van apareciendo a lo largo del diálogo. Es oportuno recordar cómo en el libro I hubo serias dificultades con Trasímaco, precisamente porque este personaje no se sentía a gusto en la modalidad comunicativa que solía adoptar el inquieto Sócrates, mientras que ahora Glaucón y Adimanto se dejan guiar desde un clima abiertamente cordial, aunque en ocasiones no duden en plantear cuestiones que «cambian» el decurso de los razonamientos.

Desde luego, pueden darse situaciones en las que no exista acuerdo, como vimos con la «queja» de Glaucón ante la presentación del «Estado de cerdos», o las dudas sobre la felicidad o infelicidad de los gobernantes. En ese caso, el mismo dinamismo del diálogo exige abrirse a nuevas perspectivas en orden a construir un suficiente acuerdo no solo sobre el argumento a tratar, sino también sobre las conclusiones que se van conquistando.

A lo largo de los diferentes desarrollos, encontramos un gran número de

---

<sup>26</sup> En este sentido, es oportuno recordar el siguiente estudio: G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991.

<sup>27</sup> Ese principio está íntimamente relacionado al «principio de aceptación», que expusimos hace años en otra publicación. Cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, 275-281.

reflexiones de tipo pedagógico. Desde el inicio de la respuesta socrática, se evidencia la utilidad del uso de modelos, comparaciones y analogías, con la famosa propuesta del paralelismo entre letras grandes y letras pequeñas para afrontar el tema de las semejanzas y diferencias entre el Estado y el alma particular. Ello se relaciona con la opción de analizar lo que pueda ser más difícil a través de lo que sea inicialmente más fácil, lo cual tiene un importante papel en todo proyecto educativo.

Igualmente, se constata la existencia de discursos diferentes, sea tradicionales (mitos y narraciones), sea novedosos, incluso con ejemplos que se construyen a partir de propuestas elaboradas por Sócrates. En este contexto se subraya el papel plasmador de las imitaciones, que puede ser negativo cuando éstas no reflejan la verdad y promueven la desarmonía interior (sobre la armonía hablaremos un poco más adelante), por el hecho de que toda imitación modifica, de algún modo, a quienes la ejecutan.

El valor de todo discurso consiste en acercarse a la verdad. Esto vale para cualquier forma de discurso, también el que se ofrece a través de mitos. El texto aquí analizado reconoce cómo hay discursos que solo promueven persuasión, y tal persuasión tiene sentido cuando sea buena, cuando genere armonía en quien aprende, cuando acerque a la verdad aunque no ofrezca todavía el nivel de razonamientos para aferrarla en un nivel de conocimiento adecuado. La propuesta de elaborar una nueva mitología sirve para apoyar esta idea, que puede parecer sorprendente en un Platón que prefiere la ciencia a la opinión (un punto que tiene su importancia en los libros V y VI de la *República* y en otros Diálogos), pero que también reconoce el hecho de que no todos alcanzan la ciencia, y que, por ello, ciertas opiniones, aceptadas gracias a una buena pedagogía de la persuasión, son beneficiosas para quienes las creen y para toda la sociedad. Entre los beneficios uno resulta especialmente útil: promover la cohesión social desde una serie de contenidos que resultan de dominio común y, diríamos, forman parte de la cultura que cimienta las relaciones en el Estado<sup>28</sup>.

La pedagogía de la persuasión no puede dejar a un lado una función que podríamos llamar de censura (un tema que reaparece, para algunos de modo sorprendente, al inicio del libro X). Junto a la propuesta (que acabamos de recordar) de promover una nueva mitología (ampliando la idea,

<sup>28</sup> Sobre este punto, referido a los mitos y a la así llamada «mentira noble», cf. F. CALABI, «La nobile menzogna», 456-457.

una nueva literatura), Platón no duda en criticar fuertemente la mitología de su tiempo por su condición deseducativa, incluso engañosa. El motivo de fondo de esta propuesta radica en la constatación, que hoy resulta pacíficamente reconocida por la pedagogía moderna, de la enorme apertura de los niños a acoger lo que se les ofrece, lo que les hace sumamente moldeables (para lo bueno y, por desgracia, para lo malo).

El relieve que se da a la enseñanza que podríamos llamar, usando otro anacronismo, como «oral», no implica un desprecio de la experiencia directa. Al contrario, como vimos sobre todo al hablar de la medicina, pero también al abordar el tema de los jueces, muchas cosas se aprenden precisamente desde una adecuada observación de los hechos, algunos experimentados en uno mismo (un buen médico sería aquel que ha padecido diversas enfermedades), otros conocidos por medio de la experiencia y del tiempo (según lo que vimos sobre el juez que, con muchos años, ha podido observar un suficiente número de casos de injusticia).

Platón no desconoce la resistencia en algunos hacia la verdad, sea por estilos de vida desordenados, sea por prejuicios, sea por una dotación natural concreta<sup>29</sup>. Ello se hizo patente en el libro I, sobre todo con Trasímaco, y también en los discursos de Glaucón y de Adimanto al inicio del libro II. Esta resistencia crea serios problemas educativos, y subraya aún más la importancia de intervenir de modo precoz en la formación de los niños, que son, como vimos, más moldeables, libres todavía de prejuicios y de malos hábitos que dificultan un sano desarrollo integral.

Tampoco desconoce aquellos factores que pueden llevar a alejarse de una verdad ya adquirida, por el influjo de placeres, de miedos, de relatos equivocados. En los libros siguientes (sobre todo los libros VI, VIII y IX) se hace todavía más evidente el daño que puede sufrir una buena naturaleza por culpa de una mala educación y del influjo de un mal ambiente social. Por eso resulta de gran interés el modo de presentar la educación en general y las virtudes en concreto no solo como un camino para lograr la armonía interior, sino también como una especie de garantía para permanecer en la verdad y evitar un alejamiento de la misma.

---

<sup>29</sup> En este resumen no abordo el tema de la selección de los niños según cualidades o aptitudes para ver qué tipo de enseñanza recibirían, y que ocupa un lugar importante en la *República*. El mundo moderno suele ser contrario a este tipo de propuestas selectivas, a veces vistas como discriminatorias, pero no ignora las diferencias que existen entre unos niños y otros respecto de sus modos de aprender y de sus posibilidades para desarrollar mejor ciertas habilidades y no otras.

Un argumento clave en las teorías pedagógicas de todos los tiempos que aparece de modo marcado en los libros II-IV de la *República* se refiere a la distinción de las dos grandes dimensiones educativas: el alma y el cuerpo. La distinción de estas dimensiones fundamenta el proyecto de integrar la música (entendida como cultura general) y la gimnasia. Platón ofrece diversas reflexiones sobre la composición literaria (sobre la que ya hablamos) y la música en sentido más restringido (con indicaciones claras sobre la manera oportuna de conjugar texto, ritmo y armonía). La gimnasia es tratada de forma más sucinta, pero no por ello deja de tener un papel importante para la meta de todo proceso educativo: promover la armonía interior (entre las dimensiones o facultades del alma) y la armonía social (en el Estado).

Un criterio común a las diversas indicaciones que aparecen aquí y allá se refiere a la sencillez (o simplicidad), que lleva fácilmente al orden y evita confusiones internas provocadas por músicas y ejercicios complejos y no orientados al orden interno. Ese criterio podría quedar plasmado en el modo en el que viene presentada la justicia, virtud armonizadora por excelencia.

Por último, cabe destacar la importancia de una educación en las virtudes, entendidas como parte del proyecto que busca la armonía interior. Entre ellas, la justicia (como acabamos de decir), orientada a mantener el criterio de especialización y una fecunda sinergia entre las diferentes profesiones y actividades, tiene un lugar clave, sin olvidar que, en el fondo, el criterio rector del Estado (y de cada uno) radica en la parte racional y su virtud propia, la sabiduría, por su papel directivo en el conjunto de las dimensiones y tendencias que caracterizan al ser humano, y que permite el autocontrol, que está en la línea del poder mandarse uno a sí mismo (que caracteriza a la templanza). Si avanzamos hacia los libros V-VII veremos cómo Platón profundiza en la dimensión de la sabiduría (amada sobre todo por el filósofo), concebida como virtud que orienta hacia el conocimiento de la verdad, sea respecto de las ciencias en general, sea respecto al criterio base de toda la vida personal y social: la verdad sobre la idea del Bien.

Rafael Pascual, L.C.



## L'uomo come fatto e come progetto. Il dinamismo della natura della persona umana\*

### Introduzione

San Tommaso d'Aquino, presentando la persona umana come «*id quod est perfectissimum in tota natura*»<sup>1</sup>, sottolinea come ci sia una proporzione tra il suo essere e il suo agire, giacché *operari sequitur esse*. Per questo, in virtù della sua natura umana, è in grado di auto-perfezionarsi in modo sommo. Questo auto-perfezionarsi è non solo una capacità, ma anche un compito, anzi un dovere. Per questo l'uomo non solo *nasce* tale, ma deve *diventare* tale attraverso il suo agire.

Le facoltà superiori dell'uomo, cioè il suo intendere e il suo volere, lo portano a una specie di apertura verso tutto il reale e anche ad una "auto-trascendenza". Infatti, per la sua capacità conoscitiva, l'uomo è *quodammodo omnia*, è aperto a tutta la realtà, e diventa, intenzionalmente, tutte le cose.

---

\* Questo testo raccoglie il mio intervento alla tavola rotonda L'essere umano come orizzonte e confine secondo Tommaso d'Aquino, organizzata della SITA - Società Internazionale Tommaso d'Aquino in occasione del World Congress of Philosophy, (Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, 5 agosto 2024).

<sup>1</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 29 a. 3. A questo proposito, si possono consultare gli atti del convegno che ha avuto come titolo proprio questa bella formula dell'Aquinate: O. BENETOLLO (a cura di), *La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»*. Atti del VI Congresso Internazionale SITA (Bologna, 20-22 aprile 2017)», in *Divus Thomas* 121/3 (2018). Mi permetto di citare un mio breve lavoro in un altro volume di atti di convegno: R. PASCUAL, «Man, culture and environment», in *Le nuove sfide antropologiche. Tra memoria e visione del futuro*, a cura di G. TRAVERSA, Mimesis, Sesto San Giovanni 2021, 111-114. Si vedano anche: G. TRAVERSA, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, ManifestoLibri, Roma 2004; G. TRAVERSA, *L'identità in sé distinta. Agere sequitur esse*, Editori Riuniti university press, Roma 2012; R. LUCAS LUCAS, *Cerchio triangolare. Identità, dignità e agire etico della persona umana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2016; C.A. CASANOVA – I. SERRANO (a cura di), *El obrar sigue al ser. Metafisica de la persona, la naturaleza y la acción*, RiL Editores - CET, Santiago de Chile 2020.

Per questo lui stesso è una specie di “microcosmo”, capace di contenere in sé l’intero universo. Possiamo ricordare qui la riflessione di Pascal, che vede l’uomo fragile come una canna, ma allo stesso tempo grande, inquanto è una «canna pensante».

D’altra parte, l’uomo, attraverso il suo agire, si *definisce* come tale, si configura, si auto-determina; da persona “in fieri” diventa “personalità”, la quale non è “data”, ma viene “realizzata” e determinata in base alle proprie scelte, decisioni, abitudini, anche e soprattutto nella dimensione morale (virtù e vizi).

La natura dell’uomo, quindi, in virtù della sua perfezione, fa sì che l’uomo goda di questo dinamismo e anche di questa capacità di tendere verso la sua piena realizzazione, che non può trovarsi, in ultima istanza, che nel Sommo Bene, per il quale è stato fatto. L’uomo contribuisce così in modo particolare alla pienezza dell’intero universo, riconducendo a Dio tutto il creato.

## 1. Il dinamismo della natura come principio dell’agire delle cose

Contro certe concezioni o presentazioni moderne della metafisica antica e medievale, specialmente quella aristotelico-tomistica, la visione della realtà non ha un carattere statico, ma dinamico. La sostanza non è inerte, passiva, immobile e immutabile, ma è attiva. Lo stesso concetto di *physis* o di *natura* esprime questo carattere delle cose materiali. Infatti la *fisica* come scienza delle cose materiali è la scienza dell’ente mobile, cioè dell’ente che ha la natura come principio del suo movimento:

La filosofia naturale, infatti, tratta delle cose naturali; e sono naturali le cose il cui principio risiede nella stessa natura. Ora, la natura è il principio del movimento e del riposo nella cosa in cui si trova; *pertanto delle cose che hanno in se stesse il principio del divenire si occupa la scienza naturale*<sup>2</sup>.

Il dinamismo delle cose naturali, infatti, deriva dalla loro natura. L’essenza di ogni cosa è principio di operazione in quanto *natura*, giacché «operari

<sup>2</sup> THOMAS AQUINATIS, *In I Physic.*, lc. 1 : «Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis».

sequitur esse», e «quale est unumquodque, talia operatur»<sup>3</sup>. Nelle cose create esiste un'alterità tra l'essere e l'agire: l'agire segue l'essere, ma è altro da esso. Infatti, «unumquodque agit secundum quod est actu»<sup>4</sup>; «La maniera di operare deriva dalla disposizione dell'agente: infatti quale è l'essere, tale sarà l'operazione»<sup>5</sup>.

La capacità di agire delle cose deriva dalla loro perfezione. Ogni cosa è in grado di agire secondo il grado di perfezione che possiede. Quanto è più perfetta ontologicamente, tanto più perfetta sarà la sua operazione, sia immanente, sia transitiva. Le cose, in virtù del loro essere, sono capaci di operare, e operare da se stesse. Infatti, se le cose non fossero attive, sarebbero inutili, non avrebbero ragione d'essere, sarebbero state fatte invano. Tommaso argomenta decisamente contro quelli che, come Avicbron, non ammettevano la capacità delle cose di agire da se stesse, sostenendo una specie di *occasionalismo*, perché tale passività delle cose non sarebbe a favore, ma piuttosto contro la sapienza, la bontà e la potenza di Dio:

4. La perfezione dell'effetto mostra la perfezione della sua causa: poiché una virtù più grande può portare ad un effetto superiore. Ora, Dio è una causa agente perfettissima. Quindi è necessario che le cose da lui create raggiungano la loro perfezione. Perciò togliere qualcosa alla perfezione delle creature, equivale a togliere qualcosa alla perfezione della virtù divina. Ma se la creatura non potesse agire nel produrre nessun effetto, si toglierebbe molto alla perfezione della creatura: poiché la capacità di comunicare qualcosa ad altri deriva dalla sovrabbondanza della perfezione che si possiede. Perciò la tesi suddetta sminuisce la virtù di Dio.

5. Come è proprio del bene ciò che è buono, così è proprio del sommo bene fare ciò che è ottimo. Ora, Dio è il sommo bene, come abbiamo visto nel Primo Libro [c. 41]. Perciò è proprio di Dio compiere ogni cosa nel modo migliore. Ora, è meglio che il bene conferito a una cosa sia comune a molti, piuttosto che rimanga proprio di ciascuna: poiché «si riscontra sempre che il bene comune è più divino del bene esclusivo di uno soltanto» [*Ethic.* I, c. 2, n. 8]. Ora, il bene di uno diventa comune a molti, se esso dall'uno si propaga agli altri, il che non può avvenire se non in quanto ciascuno lo diffonda negli altri con la propria attività: se invece una cosa non ha la capacità di trasferirlo sulle altre, codesto bene rimane proprio di essa soltanto. Dunque Dio ha comunicato la propria bontà alle cose create in modo che ciascuna possa rifonderla sulle altre. Quindi sottraendo le azioni proprie alle cose, si sottrae qualcosa alla bontà divina.

6. Negando l'ordine alle cose create, si nega loro il loro bene più grande: poiché

<sup>3</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG I*, c. 53.

<sup>4</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 25 a. 1 ad 1; *SCG I*, c. 16; ecc.

<sup>5</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I-II, q. 55 a. 2 ad 1: «Modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur».

le singole cose sono buone in se stesse, ma sono ottime prese simultaneamente, per l'ordine dell'universo; infatti il tutto è sempre migliore delle parti, ed è il fine di esse. Ma se alle cose si tolgono le loro azioni, si toglie loro l'ordine reciproco: poiché le cose che sono diverse secondo la loro natura non hanno un legame per l'unità di ordine, se non perché alcune sono agenti ed altre pazienti. Perciò è assurdo affermare che le cose non hanno le loro operazioni<sup>6</sup>.

Ogni agente naturale tende a un effetto *proprio* secondo la sua natura; ha una tendenza o *inclinazione naturale* alla quale è determinato. Se non fosse così, gli agenti naturali agirebbero in modo caotico, e non si potrebbe stabilire nessuna regolarità, nessuna legge. Anzi, se non ci fosse nessun ordinamento a certi effetti, non agirebbero in nessun modo:

Se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra: ed ecco perché da chi è indifferente verso due alternative non segue nessun effetto, se non viene determinato in un dato senso. Dunque sarebbe impossibile che agisse. Perciò tutto ciò che agisce tende a un determinato effetto, che ne costituisce il fine<sup>7</sup>.

Questa determinazione nella natura degli enti materiali si fonda metafisicamente nella forma sostanziale, che è il principio intrinseco dell'essere e dell'agire, e nelle forme accidentali (principi prossimi dell'azione). Le forme naturali sono determinate *ad unum*, e per questo agiscono nello stesso modo sempre o per lo più (*ut in pluribus*, cioè nella maggior parte dei casi), e per questo non sono libere:

Nelle cose naturali avviene infatti sempre allo stesso modo, a meno che qualcosa non lo impedisca<sup>8</sup>.

C'è una distinzione tra le cose naturali e gli esseri che agiscono liberamente, sebbene ambedue agiscono *ut in pluribus* "in vista di qualcosa". Questa distinzione si trova già in Aristotele:

Delle cose che accadono, talune si producono in vista di qualcosa, altre no. Delle prime, talune sono prodotte per scelta, altre no; ma sia le une che le altre, si producono in vista di qualcosa. Sicché, è evidente che, anche fra le cose che avvengono oltre quelle che accadono o necessariamente o per lo più, ve ne sono

<sup>6</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 69.

<sup>7</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 2.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Fisica* II, c. 8, 199b 25-26.

talune per le quali è possibile attribuire l'espressione "in vista di qualcosa". (Sono dette "in vista di qualcosa" quelle cose che sono prodotte dal pensiero o da natura)<sup>9</sup>.

Anche Tommaso d'Aquino segnala questa differenza fondamentale:

La volontà e la natura, nel causare, presentano questa differenza: la natura è determinata a un unico effetto, mentre la volontà non è determinata. E ciò perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che ogni cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima. La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma ve ne sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso dargli<sup>10</sup>.

E ancora, sempre Tommaso:

Ogni forma ha una sua inclinazione — come il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante —. Ma negli esseri dotati di conoscenza la forma si trova a un grado più alto che in quelli privi di conoscenza. Infatti in questi ultimi si trova una forma che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto appetito naturale [...]. Come dunque negli esseri dotati di conoscenza le forme esistono in un grado superiore a quello delle forme naturali, così bisogna che in essi vi sia un'inclinazione più alta dell'inclinazione naturale<sup>11</sup>.

## 2. L'attività delle cose come tendenza al perfezionamento dell'universo

Dio ha fatto le cose in modo che possano agire da se stesse, dando loro la capacità di perfezionarsi secondo il proprio modo di essere o la propria natura. Dio ha dato loro questa capacità perché ha voluto creare un mondo non statico, ma dinamico, in divenire. La perfezione dell'universo è in corso, in costruzione. Questo modo in cui Dio ha voluto creare l'universo manifesta nel modo più evidente la sua onnipotenza, saggezza e bontà.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Fisica* II, c. 5, 196b 17-23.

<sup>10</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 41 a. 2.

<sup>11</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 80 a. 1.

Infatti, Dio è la causa più perfetta e quindi non solo fa essere le cose, ma le rende anche capaci di un ulteriore e reciproco perfezionamento attraverso le sue operazioni. La massima perfezione si ha quando si riesce a comunicare la propria perfezione a un altro, rendendolo simile a sé. È il caso della generazione dei viventi, o della virtù del calore per riscaldare le altre cose intorno, o della luce per illuminare gli oggetti circostanti. Inoltre, Dio, essendo sommamente buono, comunica la sua bontà alle creature, che a loro volta la diffondono agli altri con la loro azione, poiché «*bonum est diffusivum sui*», e il bene comune è maggiore del bene particolare.

Infine, le creature, con la loro azione reciproca, contribuiscono alla perfezione di tutto l'universo, che si manifesta nel suo ordine e nella sua armonia, che sfocia ancora una volta nella manifestazione della gloria di Dio<sup>12</sup>.

### 3. Per una metafisica degli accidenti

Nell'agire, le cose esercitano, manifestano e sviluppano tutto il loro dinamismo. Se le cose non fossero in grado di agire da sole, sarebbero state create invano:

2. È incompatibile con la sapienza che ci sia qualcosa di inutile nelle opere del sapiente. Ora, se le cose create non avessero nessun influsso nel produrre gli effetti, ma fosse Dio a compiere ogni cosa immediatamente, sarebbe inutile che egli si servisse di altre cose per produrre degli effetti. Dunque tale opinione è incompatibile con la sapienza di Dio<sup>13</sup>.

Quindi, le cose sono fatte, ma anche da fare, sono in atto ma anche in potenza; sono *prodotti* ma anche *progetti*, *esistono* e pure *diventano*. Uomo si nasce e si diventa. Da qui l'importanza dell'agire nella visione metafisica della realtà.

Infatti, da un lato, troviamo nelle creature la perfezione propria della loro essenza o del loro modo di essere, secondo cui le cose si trovano in un certo grado di perfezione ontologica specifica. È grazie a questa perfezione che le cose sono ciò che sono. La perfezione implicita nell'essere di ogni cosa è ricevuta, limitata e determinata dall'essenza con cui essa è composta.

<sup>12</sup> Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza como principio intrínseco de operación del ente», in C.A. CASANOVA – I. SERRANO (a cura di), *El obrar sigue al ser. Metafísica de la persona, la naturaleza y la acción*, RiL Editores - CET, Santiago de Chile 2020, 123-124.

<sup>13</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 69.

Ma al di là di questa perfezione essenziale, ci può essere un'altra perfezione, di natura accidentale, con la quale questa limitazione può essere in qualche modo rimediata o superata<sup>14</sup>.

Questo *trascendimento* delle cose attraverso la loro operazione si dà a seconda del loro grado di perfezione. Più sono in atto, più la loro operazione è perfetta e perfezionante, ma in atto secondo.

Nella filosofia ilemorfica aristotelico-tomistica, la materia è un principio di limitazione, di passività, di inazione, di costrizione; di per sé è inerte e immutabile. Per questo motivo, le cose puramente materiali si limitano a essere ciò che sono e la loro attività è minima. D'altra parte, quanto meno le cose sono legate alla materia, tanto più sono in grado di perfezionarsi, trascendersi e aprirsi ad altre cose. Lo vediamo soprattutto in quegli enti che hanno la facoltà di conoscere.

Tommaso presenta la conoscenza come una *perfezione* e come un *perfezionamento*, un'apertura, una sorta di superamento dei propri limiti ontologici: attraverso la conoscenza, in un certo modo il conoscente non è solo ciò che è, ma riesce a diventare intenzionalmente l'altro da sé, cioè l'oggetto conosciuto.

Come diceva Blas Pascal, «L'uomo non è che una canna, la più fragile della natura; ma è una canna pensante... [...] Con lo spazio, l'universo mi circonda e mi inghiotte come un punto; con il pensiero, io lo comprendo»<sup>15</sup>.

L'epistemologia tomistica viene inquadrata in una metafisica. Infatti, la conoscenza implica una certa trascendenza rispetto alla materia. La materia, da una parte, implica di per sé una limitazione, e dall'altra è in se stessa inconoscibile, in quanto pura potenza, poiché una cosa è conoscibile in quanto e nella misura in cui è in atto.

D'altra parte, quanto più una realtà è più in atto o è più perfetta dal punto di vista metafisico, tanto meno è intrinsecamente dipendente dalla materia, sia nel suo essere che nel suo agire, così da poter trascendere i limiti imposti dalla sua materialità. Mentre la materia è motivo o principio di contrazione, di restrizione, di *oscuramento* e di incomunicabilità, la forma è, al contrario, principio di apertura, di luce e di comunicabilità, cosicché quanto più perfetta è la forma di una cosa, tanto più essa è di per sé intelligibile, e tanto più è in grado di conoscere, di ritornare su se stessa (autocoscienza) e di comunicare con le altre cose che la circondano<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 118.

<sup>15</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, nn. 264-265, Bompiani, Milano 2003, 153-154.

<sup>16</sup> Cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 121-122.

Si deve sapere che una cosa può essere considerata perfetta in due modi. In un primo modo secondo la perfezione del suo essere, che le compete secondo la sua specie. Siccome però l'essere specifico di una cosa è distinto dall'essere specifico di un'altra, allora in qualsiasi cosa creata questo tipo di perfezione, che è in ciascuna di esse, manca tanto di perfezione in senso assoluto per quanto di perfezione si trova nelle altre specie; così la perfezione di ciascuna cosa, considerata in se stessa, è imperfetta, come una parte della perfezione dell'intero universo, il quale risulta dalla convergenza delle perfezioni delle singole cose.

Quindi, perché vi sia un qualche rimedio a questo tipo di imperfezione, nelle cose create si trova un secondo modo di perfezione, per il quale la perfezione che è propria di una cosa si trova in un'altra: questa è la perfezione tipica del soggetto conoscente in quanto conoscente, perché una cosa è conosciuta in quanto, in qualche modo, è presso il soggetto che la conosce. E così nel *De anima* si dice che «l'anima è in qualche modo tutte le cose»<sup>17</sup>, perché per natura può conoscere tutto. In questo secondo modo è possibile che in una cosa esista la perfezione di tutto l'universo.

Per questo motivo, secondo i filosofi, l'ultima perfezione cui l'anima può arrivare è che in essa si descriva tutto l'ordine dell'universo e delle sue cause. In ciò essi posero anche il fine ultimo dell'uomo, che secondo noi consisterà nella visione di Dio, perché — come dice Gregorio — «che cosa non vedono coloro che vedono colui che vede tutto?».

Ora, la perfezione di una cosa non può trovarsi in altro secondo l'essere determinato che ha in quella stessa cosa; quindi, perché per natura possa essere in un'altra cosa, occorre che sia considerata senza quelle determinazioni che l'accompagnano naturalmente. E poiché le forme e le perfezioni delle cose sono determinate attraverso la materia, ne segue che una cosa è conoscibile in quanto viene separata dalla materia.

Per questo motivo occorre che sia immateriale anche il soggetto nel quale viene assunta la perfezione di tale cosa: se infatti fosse materiale, la perfezione ricevuta sarebbe in esso secondo un essere determinato e non in quanto conoscibile, cioè come la reale perfezione di una cosa può essere per natura in un'altra<sup>18</sup>.

A seconda del grado di immaterialità delle cose, esistono diversi tipi di conoscenza:

In questo senso constatiamo che nelle cose si trova la natura conoscitiva secondo l'ordine dell'immaterialità: le piante, infatti, e le altre realtà di ordine inferiore non possono ricevere nulla di immateriale e per questo motivo sono prive di ogni conoscenza, come risulta dal libro *De anima*; il senso da parte sua riceve certo le immagini delle cose senza materia, però con le loro condizioni materiali; l'intelletto, invece, riceve le immagini purificate dalle stesse condizioni materiali<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *De anima*, III 431b, 20-24.

<sup>18</sup> THOMAS AQUINATIS, *Q.D. De veritate*, q. 2 a. 2.

<sup>19</sup> THOMAS AQUINATIS, *Q.D. De veritate*, q. 2 a. 2.

Qualcosa di simile si potrebbe dire riguardo la dimensione appetitiva, propria degli esseri viventi superiori (animali, uomo), con tutto ciò che comporta in termini di divenire e di compimento dal punto di vista morale (abitudini, virtù e vizi, ecc.).

Su questa linea, potremmo dire che, di fronte alla domanda se *uomo si nasce o si diventa*, dovremmo rispondere che *si tratta di una falsa disgiuntiva*, poiché l'uomo nasce, in termini di natura o di perfezione specifica, ma con il compito di diventare uomo, attraverso le sue azioni, sia nella dimensione cognitiva che in quella volitiva, perfezionandosi attraverso le sue stesse azioni proprie, che derivano dalla sua natura.

È in questo modo che l'uomo raggiunge la sua pienezza e realizza il fine per cui è stato creato. Poiché è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, questo fine è trascendente e non si realizza finché non si raggiunge la sua dimensione soprannaturale e il suo destino eterno, secondo la felice espressione di Sant'Agostino: «Ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»<sup>20</sup>.

#### 4. La persona umana come l'essere più perfetto del mondo naturale

Le cose tendono a Dio come fine ultimo attraverso l'uomo, che è «la realtà più perfetta di tutta la natura»<sup>21</sup>. Per questo, tutto l'universo materiale è ordinato all'uomo come il culmine del processo generativo-evolutivo:

Tutto ciò che si muove, in quanto si muove, tende, come abbiamo detto, a una somiglianza con Dio cercando la propria perfezione; e d'altra parte ciascuna cosa diviene perfetta in quanto passa all'atto. Perciò più un atto è posteriore e perfetto, tanto maggiormente si porterà verso di esso la tendenza della materia. Dunque è necessario che la tendenza della materia verso la forma tenda come a ultimo fine della generazione all'atto più remoto e più perfetto che la materia può conseguire.

Ora, tra gli atti delle forme [sostanziali] si riscontrano dei gradi. Poiché la materia prima è anzitutto in potenza alla forma degli elementi. Ma mentre è attuata dalla forma di un elemento essa è in potenza alla forma di un corpo misto: ecco perché gli elementi sono materia dei corpi misti. E mentre è attuata dalla forma di un corpo misto la materia è in potenza all'anima vegetativa; poiché codesta anima è atto di quel determinato corpo. A sua volta l'anima vegetativa

<sup>20</sup> AGOSTINO, *Confessioni* I, 1; cf. R. PASCUAL, «El concepto de naturaleza», 122-123.

<sup>21</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theol.*, I, q. 29 a. 3: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura: scilicet subsistens in rationali natura».

è in potenza a quella sensitiva; e quella sensitiva all'intellettiva. Il che si rileva dalle fasi della generazione: infatti nella generazione per primo il feto vive la vita della pianta, poi vive la vita dell'animale e finalmente la vita dell'uomo. Dopo quest'ultima forma non si riscontra negli esseri generabili e corruttibili una forma ulteriore e più nobile. Perciò l'ultimo fine di tutto il generare è l'anima umana, e a questa la materia tende come all'ultima sua forma. Quindi gli elementi sono per i corpi misti; questi sono per i viventi; e tra i viventi le piante sono per gli animali, e gli animali per l'uomo. *Dunque l'uomo è il fine di tutto il generare*<sup>22</sup>.

L'uomo si trova, per così dire, al confine tra il mondo materiale e quello spirituale:

Ciò permette di considerare l'ammirabile connessione delle cose. Si riscontra sempre, infatti, che il soggetto più basso del genere superiore viene a toccare quello supremo del genere inferiore: gli animali, p. es., meno sviluppati, quali le ostriche che sono immobili e provviste solo di tatto, stando fisse alla terra come le piante, superano di poco la vita delle piante. Coticché S. Dionigi afferma (*De Div. Nominibus*, c. 7), che «la divina sapienza unisce le estremità degli esseri inferiori ai principi di quelli superiori». Perciò si riscontra che il supremo nel genere dei corpi, ossia il corpo umano dalla complessione equilibrata, viene a toccare l'infimo nel genere delle sostanze intellettive, come si può scoprire dal modo di conoscere intellettualmente. Ecco perché si dice che l'anima intellettiva è come "orizzonte" e "confine" tra gli esseri corporei ed incorporei [cf. *Liber de Causis*, § 2, n. 8], in quanto è una sostanza incorporea, che però è forma del corpo. Tuttavia l'unità risultante di sostanza intellettiva e di materia corporea non è meno perfetta di quella esistente tra la forma del fuoco e la sua materia, anzi è superiore: poiché più una forma supera la materia, più è perfetta la sua unità con essa<sup>23</sup>.

Il mondo, senza l'uomo, non avrebbe ragione di esistere, sarebbe assurdo. Dio ha fatto il mondo per l'uomo, in vista dell'uomo, a causa e in funzione dell'uomo. Questa è una verità metafisica, naturale, corroborata dalla rivelazione soprannaturale. L'uomo, infatti, «è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»<sup>24</sup>. Per questo l'uomo ha il compito di ricondurre a Dio tutto il creato:

L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo

<sup>22</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG* III, c. 22.

<sup>23</sup> THOMAS AQUINATIS, *SCG* II, c. 68.

<sup>24</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 24: «[...] in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit».

nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra<sup>25</sup>.

L'uomo si manifesta come persona attraverso il suo agire, specialmente tramite le sue attività superiori (conoscenza intellettuale, amore, libertà).

Le cose materiali non sono fini a se stesse, ma mezzi per un fine; non si spiegano se non in relazione alla persona, che è fine a se stessa. La persona umana dà senso al mondo materiale. Senza l'uomo, il mondo fisico non avrebbe senso.

L'uomo è fine a se stesso in quanto spirito, in quanto è forma sussistente (ha il proprio essere in se stesso, e non per la sua composizione con la materia). La sua forma è immediatamente riferita a Dio, sia nel suo inizio (creazione immediata dell'anima da parte di Dio) sia nella sua permanenza nell'essere.

Dio crea l'uomo non come mezzo per un fine, ma come fine a se stesso, affinché *semplicemente sia*, e non come mezzo per un fine ulteriore. L'uomo, come immagine di Dio, partecipa della sua absolutezza.

L'uomo è il fine a cui tende tutto il dinamismo della natura. Da ciò deriva la dignità dell'uomo come persona, per essere immagine di Dio e per essere fine a se stesso. L'uomo è aperto alla trascendenza, all'assoluto; è *capax Dei*.

Il fine della persona è la propria realizzazione; questa dà senso alla propria esistenza; non può mai essere un mezzo per un altro fine. In un certo modo l'uomo realizza in se stesso il fine assoluto che è Dio, in quanto partecipa di esso.

La persona umana è fine a se stessa solo in quanto ordinata a Dio. Ciò non significa che possa smettere di essere fine a se stessa; non è un mezzo per Dio. L'uomo, in quanto voluto da Dio e creato da Lui come persona (come fine a se stesso), è "assoluto" (*assoluto-relativo*).

---

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 34: «Homo enim, ad imaginem Dei creatus, mandatam accepit ut, terram cum omnibus quae in ea continentur sibi subiciens, mundum in iustitia et sanctitate regeret (cf. *Gen* 1,26-27; 9,2-3; *Sap* 9,2-3.) utque, Deum omnium Creatorem agnoscens, seipsum ac rerum universitatem ad Ipsum referret, ita ut rebus omnibus homini subiectis, admirabile sit nomen Dei in universa terra (cf. *Ps* 8,7 et 10)».

La persona umana, in quanto fine a se stessa, è “autonoma”, si autode-termina, è libera ed è soggetto di diritti. Il valore e la dignità dell’uomo come *assoluto*, come fine a se stesso, gli vengono da Dio, che così ha voluto crearlo. Le altre cose, invece, le ha create come *relative*, come mezzi per l’uomo, per la sua realizzazione.

Alla persona umana spetta la propria realizzazione in quanto tale, secondo la sua dignità. Da ciò derivano, da un lato, l’obbligo e il dovere morale (“devi vivere e realizzarti secondo la tua dignità, come persona”, “devi essere veramente libero”); e, dall’altro, il diritto di disporre di ciò che è necessario per realizzarsi e svilupparsi pienamente secondo la propria dignità e natura, rispettando al contempo i diritti degli altri.

L’uomo, essendo libero, è responsabile dei suoi atti. L’uomo deve vivere conformemente alla propria dignità, come persona umana. In questo consiste la vera libertà.

L’uomo, essendo immediatamente riferito a Dio, ha valore in se stesso, per il fatto di essere persona umana, e per questo deve essere rispettato come tale. Tutti gli uomini godono della stessa dignità e possiedono gli stessi diritti fondamentali, i quali sono naturali (non frutto di un consenso o accordo), inviolabili e inalienabili.

Note

*Stefano Iunca*

## **α ω** **Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (prima parte)**

Se si deve filosofare, si deve filosofare e se non si deve filosofare, si deve filosofare; in ogni caso dunque si deve filosofare. Se infatti la filosofia esiste, siamo certamente tenuti a filosofare, dal momento che essa esiste; se invece non esiste, anche in questo caso siamo tenuti a cercare come mai la filosofia non esiste, e cercando facciamo filosofia, dal momento che la ricerca è la causa e l'origine della filosofia (ARISTOTELE, *Protreptico*).

F: Padre, io non ti capisco proprio! Perché continui a incaponirti nello studio della filosofia? Oramai è una disciplina soppiantata dalla scienza e dalla tecnica, le quali ci hanno aperto gli occhi, mostrandocene l'illusorietà! Perfino i tuoi amici ti prendono in giro, dicono che hai sprecato la tua unica vita, cercando chissà mai che cosa. Lì tutto solo con i tuoi vecchi libri, non stai forse inseguendo una chimera e combattendo contro dei mulini a vento? Padre, smetti di sognare e scendi dalle nuvole!

P: Caro figlio mio, quanto mi piacerebbe accontentarti! La ricerca filosofica è un'attività così sfiancante e dispersiva, un lavoro incessante, che sembra non porre mai capo a niente. Non sai quante volte ho provato ad allontanarmene, preso dallo sconforto di sentirmi incompreso e immerso in una solitudine che solamente in parte il colloquio letterario con i saggi del passato è riuscito ad alleviare. Ma non c'è stato verso di liberarmi da questo bisogno di filosofare e puntualmente tornavo ai miei libri con la speranza di imparare da coloro di cui la storia ha attestato la saggezza. Perché nei testi di filosofia ci sono molti ragionamenti solidi, sebbene sparsi qua e là, che aiutano a pensare bene. Ed è una verità indubitabile che pensando bene, si sceglie altresì bene e, quindi, si agisce bene. Per questo non ci è possibile fare a meno del sapere filosofico se vogliamo vivere bene o, il che è lo stesso, essere felici. Ciò che ci fornisce la scienza e la tecnica è

necessario ma non è sufficiente per raggiungere tale fine, poiché, arrestandosi ai giudizi di fatto e alla costruzione di strumenti (mezzi), non sono in grado di applicare i loro metodi a quei valori, tra cui rientra lo stesso bene che sta a fondamento della felicità.

F: Ma non sarà piuttosto il contrario? Sono state la scienza e la tecnica ad avere trasformato il mondo, migliorando in concreto le nostre vite. Noi godiamo oggi di una maggiore libertà di pensiero e di meno dogmatismo, oppressione, intolleranza di quando regnava la tua cara filosofia. Il progresso moderno ha così dimostrato che possiamo vivere tranquillamente, anzi ancora meglio, senza filosofia, la quale è un inutile retaggio del passato o, tuttalpiù, un esercizio intellettuale privo di valore pratico.

P: Non metto in discussione né l'importanza della scienza per la comprensione della realtà né gli indubbi vantaggi che, applicando i risultati delle scoperte scientifiche, il progresso tecnologico ci ha assicurato per migliorare la condizione umana. Basta pensare alla medicina e all'informatica. Il punto della questione è un altro. La scienza e la tecnica hanno dei limiti: la prima guarda soltanto agli aspetti quantitativi (quantificabili) della realtà, chiedendosene il "come"; la seconda esula dai giudizi di valore sull'utilizzo delle sue invenzioni, di cui possiamo servirci indifferentemente a fin di bene o di male. Qui entra in gioco la filosofia, che si rivolge agli aspetti qualitativi della realtà, interrogandosi sul "perché", onde trovare il criterio per discernere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, il bene dal male. Comprendendo la realtà ultima, sapremo qual è la direzione da dovere prendere per raggiungere una vita più piena, autentica, consapevole. La ricerca filosofica traccia così il percorso verso la felicità.

F: Allora dimmi, perché muori di solitudine e ti tormenti a causa della filosofia se ti ha fornito la chiave della felicità? O forse stai così perché non la trovi e non riesci a trovarla giacché non esiste?

P: La felicità è una gioia duratura, ma, in questa vita, non si dà mai a noi come una conquista definitiva: ciclicamente la si ottiene, la si perde e poi la si ritrova. La filosofia aiuta a comprendere che cos'è il bene, in modo da scegliere ciò che, essendogli conforme, fornisce una gioia della massima durata possibile; insegnandoci oltretutto ad abbreviare i tempi per riottenere una volta persa. Non è la filosofia in sé a procurarmi tristezza, anzi ha saputo rendermi più felice di quanto sarei stato senza di essa. A rendermi infelice è la situazione storica in cui versa oggi la nostra società, che ha rin-

negato le sue tradizioni religiose e filosofiche, bollandole quasi come delle malattie nate dalla superstizione, da dover debellare. Ma, strappata dalle sue radici, la cultura è come un fiore che appassisce e muore.

F: Non poteva però andare diversamente! La tradizione di cui tu parli era diventata un'autorità dispotica che impediva la libertà di pensiero, mettendo a tacere chiunque ne criticasse il dogmatismo. Quante sono le guerre e le morti avvenute in nome di presunti valori da difendere contro chi la pensava diversamente? Se leggi un libro di storia non trovi altro che questo. Eppure tutto ciò era a fin di bene!

P: Quello che tu dici è indubbiamente vero. Ma, da questo punto di vista, è cambiato qualcosa dopo che si è dichiarata la crisi dei valori tradizionali? In occidente si è giustamente conclusa l'epoca delle guerre fatte "in nome di Dio", erano un paradosso insopportabile. Come se Dio avesse bisogno di venire difeso da dei miseri mortali, che armati di odio e sporchi di sangue inneggiavano all'amore divino. Eppure, il XX secolo ci mostra come, anche senza dover chiamare in causa Dio, sono sorte nuove dittature e le guerre sono continuate, facendosi persino più crudele, ora in nome della razza, ora in nome degli interessi economici. E si diceva pure allora che tutto ciò era finalizzato al bene del popolo.

F: Credo di avere capito dove vuoi arrivare: gli uomini mascherano dietro al nome di bene la loro volontà di potenza e di dominio su tutto, compreso le altre persone. In tale modo, quello che essi chiamano "bene" comporterebbe inevitabilmente il male di qualcun altro; ma questo non è necessario.

P: È proprio così! Come se dicessero: "voglio il bene, ma devo per questo fare il male". Non ha senso! Il bene sarebbe dunque la causa del male, ossia del proprio contrario? Allo stesso modo, il sapere sarebbe la causa dell'ignoranza; la libertà la causa della schiavitù; e così via? Ecco che si mostra a noi un criterio per riconoscere il bene in sé: ciò che è assolutamente bene esclude il proprio contrario, altrimenti sarebbero un'identica cosa il bene e il male. Per quanto appaia banale il criterio così ricavato — applicando i principi di identità e di non contraddizione — che "ciò che è il bene non è il male (o non-bene), e viceversa", vedrai che da esso discendono conseguenze tutt'altro che banali, perché, concepito nella sua massima universalità (vale a dire tenendo in considerazione tutti, sempre e ovunque), ne consegue che il bene è necessariamente ciò che giova e non nuoce a se stessi e/o agli altri. Pertanto, coloro che "in buona fede" agiscono male, devono avere scelto

male il fine della loro azione in quanto hanno anche pensato male, ossia muovendo da pensieri incompatibili con il criterio del bene prima esposto. Ed è nel sapere filosofico che rinveniamo tali verità necessarie e universali, le quali disvelano un orizzonte condiviso di senso, che appartiene a tutti in generale e a nessuno in particolare. Spesso il male nasce quando un ideale viene piegato alla volontà di uno/alcuni e, cessando di essere universale, si degrada a ideologia. In quanto «funzionari dell'umanità», per dirla alla E. Husserl, ai filosofi spetta il compito di vigilare nell'interesse comune contro la distorsione delle idee.

F: Tutto qui? Mi sembra che tu stia semplificando un po' troppo la questione. Se fosse come sostieni, allora tutti dovrebbero giungere facilmente alla verità, la quale li costringerebbe a compiere sempre azioni indirizzate al bene. Oppure vuoi forse dire che esistono persone talmente masochiste, o cattive, da fare male a se stesse, o agli altri, pur sapendo in che cosa consiste il bene in sé? Spiegami.

P: In realtà, ogni persona per natura vuole e fa sempre quello che gli *appare* essere bene, ma, a volte, non riflette adeguatamente su ciò che gli appare oppure si sbaglia nel proprio giudizio, finendo per considerare come bene qualcosa che non giova e nuoce a se stessi e/o agli altri. Almeno dopo una certa età, la difficoltà non consiste tanto nel capire che cos'è il bene in sé, quanto nell'applicare tale principio universale ai casi particolari, riuscendo a comprendere tramite la riflessione quale sia in concreto l'azione da intraprendere in una data situazione, affinché partecipi dell'idea del bene. Difatti, le situazioni della vita risultano molto complesse a causa dell'interazione di innumerevoli fattori, che rende difficile per tutti (anche per chi, oltre a essere in "buona fede", è dotato di un buon ingegno) applicare perfettamente i principi universali. E a questo limite della condizione umana si aggiungono altresì le distrazioni e le urgenze della vita, che spesso non ci consentono di fermarci a riflettere sul giusto da farsi, analizzando nei dettagli la situazione, così da individuare l'azione più consona al bene.

F: Effettivamente, anch'io ho notato come alcune volte le conoscenze che so di possedere non giungono sempre in mio soccorso quando l'occasione lo richiede, come se lo spirito non fosse in quei casi del tutto presente in me. E sono certo che le possedevo perché tornato a casa, ripensando a tali situazioni, quando sono un tutt'uno con il mio spirito, senza l'interferenza del mondo esterno, quelle conoscenze che prima si nascondevano riaffiora-

no spontaneamente nella mia mente senza il bisogno di aggiungere nuove riflessioni. Quanto vorrei io avere una maggiore prontezza di spirito. Ma come?

P: Tu sforzati di tenere sempre in mente l'idea del bene e domandati se quello che stai per fare è quello che farebbe una persona davvero buona. Allena i tuoi istinti a seguire i dettami della ragione, educandoli in modo tale che, dopo l'iniziale fatica di tenerne sotto controllo le devianze, si indirizzino spontaneamente verso ciò che si conforma al bene in sé. Una volta che avrai modellato la tua natura sull'idea del bene, potrai allora fare liberamente tutto quello che vorrai; ma ti accorgerai che la tua volontà, divenuta ora intrinsecamente buona, non accetterà più di seguire qualsiasi desiderio, perché l'intelletto avrà trovato nel bene un limite invalicabile alla tua azione, oltrepassando il quale saresti condotto al male. Quando invece la situazione sarà tale da non consentirti di tendere al bene, pratica l'*epochè* e sospendi la tua iniziativa, prendendoti il tempo sufficiente per chiarirti come meglio agire.

F: Facile a dirsi, ma difficile a farsi! La tua mi sembra soltanto una bella utopia. Come posso mantenermi nel bene vivendo in società con le altre persone, che si comportano come lupi per i loro simili? Dici che il bene in sé è un'idea universale, quando invece ognuno chiama bene cose diverse e cela dietro questa parola il proprio utile. A tale fine sono disposti a ogni scelleratezza; per soddisfare i propri desideri vivono in una continua contesa con tutti gli altri, che sono nemici da sopraffare, od eliminare, nella corsa verso la felicità. Come è possibile mettere in pratica l'idea del bene se viviamo in una perpetua condizione di guerra di tutti contro tutti? Anch'io devo sopravvivere e non lasciarmi sopraffare, per cui: a mali estremi, estremi rimedi! Sono costretto a combatterli sul loro stesso terreno.

P: Indubbiamente è un diritto difendersi, ma non sei tenuto a combatterli sullo stesso terreno, altrimenti faresti il loro gioco e ti sconfiggerebbero facilmente grazie alla loro maggiore esperienza e minore moralità. Poniti su un terreno diverso. Le persone di cui tu parli hanno scambiato il mezzo per il fine e sovvertito una ragione maggiore, la felicità, con una ragione minore, la potenza e il dominio. Ricordati però che, come sono poche le persone davvero buone, così sono poche le persone davvero cattive. Tutti gli altri, ossia la maggior parte dell'umanità, quando fa il male lo compie principalmente per ignoranza (del bene), non avendo conoscenza di quelle

verità necessarie e universali da assumere come guida sicura di ogni azione. Mancando ciò sono costretti a guardare costantemente a quello che hanno le altre persone per cercare di capire che cosa bisogna possedere per essere felici. La loro vita diventa così una continua competizione con gli altri, convincendosi che chi più ha, più è felice; senza capire che questo al contrario ne aumenta l'infelicità, perché le altre persone hanno sempre qualcosa che gli manca. È giusto confrontarsi col prossimo per poter crescere; tu però non fermarti qui e guarda piuttosto a te stesso, a chi sei e a chi eri, comparando le tue scelte e azioni con i principi per capire come migliorarti e, di conseguenza, essere più felice. Sappi che pure il filosofo ricerca la potenza e il dominio, non come fine da esercitare sulle altre persone, bensì su se stesso, ambendo a ottenere sufficiente potere da rendersi e mantenersi libero dal male, sia da quello che può subire sia da quello che potrebbe compiere. Dedica i tuoi sforzi a coltivare questo terreno, che è il più fertile tra tutti per raccogliere il frutto della felicità. E circondati nella tua attività di persone che condividono l'idea del bene. Essendo tale virtù qualcosa di stabile sarà stabile anche l'amicizia che vi legherà, la quale, per quanto sia rara, esiste e rende meno faticoso e più fruttuoso vivere in nome del bene in sé. Vedrai che le persone virtuose non si comportano come lupi verso i loro simili, né diminuiscono la felicità altrui per aumentare la propria, poiché sanno che l'utopia è sentirsi felici sebbene attornati da molti infelici.

F: La tua è soltanto una speculazione astratta che non trova riscontro nella realtà. La storia ci mostra che ogni epoca e cultura ha avuto concetti diversi di bene e di male. In passato la schiavitù era accettata, oggi è condannata. Alcuni popoli vedono la vendetta come un dovere, altri la considerano un crimine. Se il bene fosse universale, non dovrebbe essere immutabile, valido per tutti, sempre e ovunque? Invece cambia continuamente, perché il concetto di bene è relativo ai tempi e ai contesti.

P: Il fatto che concepiamo il bene in modi diversi non significa che il bene in sé non esista. La molteplicità storica/culturale dei concetti di bene deriva in primis dai limiti della nostra comprensione e applicazione, non dall'essenza del Bene, la cui idea (nozione completa) è unica e assoluta. Anche nella scienza sono state affermate nel tempo teorie fisiche differenti, senza per questo negare la realtà della Natura. D'altro canto, è pur vero che esistono molteplici beni particolari, ma, se sono realmente dei beni, non possono contraddire il bene universale. Infatti, posto che "ogni bene"

non implica mai il suo contrario allora anche “qualche bene” per essere tale deve escludere il male. Gli esempi che mi hai portato violano questo principio. Se la schiavitù fosse un bene in sé allora tutti dovrebbero essere schiavi. Ma, se tutti fossero schiavi non ci sarebbe nemmeno un padrone, per cui il concetto stesso di schiavitù non avrebbe consistenza. Ad analoghe conclusioni, seppure invertite, porta l’ipotesi “se tutti fossero padroni”. La schiavitù è l’attuazione con la forza dell’interesse di alcuni, che abolisce il diritto alla libertà degli altri, degradandoli da persone a cose, per cui dal bene di qualcuno consegue il male di qualcun altro. In tale contesto l’uso della parola “bene” è improprio, perché il concetto che sottende è in realtà quello dell’utile (dei soli padroni). Invece, le culture che accettano la vendetta come forma di giustizia sono destinate alla guerra perpetua e, infine, all’autodistruzione sociale. Ipotizziamo due famiglie A e B, i cui membri chiameremo  $a_1, a_2, \dots, a_n$  e  $b_1, b_2, \dots, b_n$ . Poniamo che  $a_1$  ha ucciso  $b_1$  e che, quindi, in base alle leggi del proprio popolo,  $b_2$  ha il diritto di vendicarsi, uccidendo  $a_1$ . A questo punto  $a_2$  si sente in dovere di vendicare  $a_1$  e uccidere  $b_2$ , che a sua volta  $b_3$  vorrà vendicare uccidendo  $a_2$ ; e così via all’infinito, generando una spirale di odio e di violenza, che impedirà al popolo di godere del bene necessario alla società per prosperare: la pace. Proprio al fine di interrompere una tale catena di odio N. S. Gesù Cristo proferì l’insegnamento rivoluzionario di «porgere l’altra guancia». La storia mostra altresì che, in tempi e luoghi lontani, i saggi illuminati dal *Logos* sono giunti a identiche conclusioni, il cui valore universale trascende il continuo scorrere della storia stessa. Così, ad esempio, Confucio diceva: «il saggio cerca in sé»<sup>1</sup>; «esaminatevi nel vostro intimo»<sup>2</sup>; «ciò che sai riconosci di saperlo, ciò che non sai riconosci di non saperlo»<sup>3</sup>. E Socrate sosteneva: «conosci te stesso»; «so di non sapere». Ma, ancora più stupefacente è il fatto che, come N.S. Gesù Cristo, Confucio insegnava la massima su cui poggia ogni convivenza sociale: «ciò che non vuoi sia fatto a te non fare agli altri»<sup>4</sup>.

F: Tu dici che la maggior parte delle persone fa il male per ignoranza e, quindi, non lo farebbe se sapesse cos’è il bene in sé; e hai definito il bene come ciò che giova e non nuoce a sé e/o agli altri, muovendo dalla tauto-

<sup>1</sup> CONFUCIO, *Dialoghi*, in *Testi Confuciani*, UTET, Torino 2001, 170.

<sup>2</sup> CONFUCIO, *Dialoghi*, 118.

<sup>3</sup> CONFUCIO, *Dialoghi*, 111.

<sup>4</sup> CONFUCIO, *Dialoghi*, 151.

logia che “il bene non è il male (o non-bene), e viceversa”, perché in caso contrario si violerebbero i principi di identità e di non contraddizione, in quanto una cosa non sarebbe uguale a sé stessa ma coinciderebbe con il suo opposto. Quindi, ne deduco che ci basterebbe conoscere una vuota tautologia per scegliere e fare sempre il bene. Ma, questo non te lo posso proprio concedere! Nessuna persona, neppure la meno istruita, è tanto ottusa da non riconoscere una tautologia. Se fosse come dici tu, allora o le persone dotate di buona volontà avrebbero già reso questo mondo un paradiso, o la maggior parte delle persone sono mosse da una cattiva volontà. Eppure tu sostieni che sono poche le persone davvero cattive e, d’altro canto, questo mondo è tutt’altro che un paradiso. Come la metti?

P: Buona osservazione, inizi a filosofare! Le ragioni sono molteplici. Prima hai riconosciuto tu stesso che ci è impossibile passare in ogni caso dalla pura teoria a una perfetta pratica. Per quanta sapienza noi possediamo, rimaniamo comunque dei semplici esseri umani, ossia creature fallibili e non onniscienti. I casi particolari della vita sono troppo numerosi e spesso imprevedibili per poterli ricondurre sempre e “su due piedi” ai principi universali. Inoltre, come riteneva il filosofo tedesco G. W. Leibniz, «la vera ragione dell’allontanamento dalla strada della verità stia nel fatto che i principi risultano per lo più aridi e poco graditi agli uomini, e che quindi una volta che siano stati superficialmente assaporati vengono rapidamente abbandonati»<sup>5</sup>. I principi tediano soprattutto le persone ancorate ai loro sensi e alla realtà empirica. Questo perché maggiore è l’universalità di un principio, maggiore è la sua astrattezza, in quanto lo si svuota progressivamente di ogni contenuto particolare (materiale/sensibile), finché non rimane che una pura forma, totalmente identica a se stessa (“*tauteo*”), la quale è contemplabile soltanto dall’intelletto. Facendo il percorso inverso, è possibile perciò derivare logicamente delle verità sempre meno universali e astratte muovendo da quella pura forma, che costituisce il fondamento tautologico a cui tutte le altre si riconducono. E questo assioma puramente formale è dato dall’unità dei principi di *identità* e *non-contraddizione*. A tal proposito, tu devi però tenere conto di com’è mutato l’uso del termine “tautologia” durante il corso del tempo. Nel linguaggio quotidiano e nella Logica Formale classica (o greca) questo termine possiede un’accezione

<sup>5</sup> G.W. LEIBNIZ, *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale*, in *Scritti logici*, Laterza, Roma-Bari 1992, 144.

negativa, riferendosi a quelle proposizioni che, volendo definire qualcosa, non fanno altro che ripetere nel predicato ciò che già viene espresso nel soggetto. Invece, nella Logica Formale moderna si intende per tautologia (o “identità”) una proposizione complessa che risulta sempre vera qualunque siano i “valori di verità” delle proposizioni che la costituiscono, ossia indipendentemente dalla verità o falsità delle lettere che compaiono in una formula logica, come in « $p$  o non  $p$ » o « $p$  implica  $p$ »; mentre la contraddizione nasce dalla negazione di una tautologia e, quindi, è sempre falsa, come accade in « $p$  e non  $p$ » o « $p$  non-implica  $p$ ». Detto filosoficamente, una tautologia è un’espressione vera in ogni “mondo” (caso) possibile; invece, una contraddizione è un’espressione falsa in ogni “mondo” (caso) possibile. Le tautologie svolgono un ruolo cruciale in tutte le scienze, costituendo lo strumento fondamentale per verificare formalmente e rigorosamente la correttezza dei metodi di dimostrazione, calcolando con assoluta certezza la validità delle inferenze, così da potere trarre conclusioni vere dalle premesse. Infatti, sul calcolo logico si fonda la dimostrazione dei teoremi matematici, i quali vengono dimostrati riconducendoli a tautologie, oppure confutati riducendoli a contraddizioni. Lo stesso va fatto anche in filosofia definendo preliminarmente, ad esempio, ciò che è bene in ogni “mondo” (caso) possibile, ossia il Bene *in sé* (o universale), e riportando a questa tautologia tutto ciò che, di volta in volta, la mente ci fa apparire come un presunto bene: se questo accade allora si dimostra che quello che noi pensiamo è effettivamente un bene “particolare”, che non contraddice il, e partecipa del, bene “universale”. Grazie anche all’aiuto della Logica saremo in grado di riportare alla luce la Metafisica.

F: Credo di iniziare a capire cosa intendevi dire a proposito delle tautologie. Non sono queste di per sé a fornirci il criterio del giudizio, ma dalla loro applicazione possiamo ricavare un sistema delle verità, fondato assiologicamente su quelle tautologie. Ed è il fatto di essere riconducibili a tali assiomi che conferisce una certezza logica alle verità derivate dalle tautologie. Fin qui ti seguio, ma non oltre. Perché parlando di Logica sei finito per riesumare il cadavere della Metafisica? Inoltre, dubito fortemente che la Logica posseda una qualche utilità in relazione a quella virtù del bene su cui andrebbero fondate tutte le nostre azioni. Del resto, essa non ci fornisce alcuna informazione su ciò che attualmente esiste oppure sta accadendo. Senza contare il fatto che mi sfugge che cosa c’entri mai la filosofia con la

Logica, che per il suo rigore metodico è piuttosto affine alla Matematica. Infatti, la Logica Formale viene anche chiamata Logica Matematica. Si tratta qui di scienza, non di filosofia!

P: Hai toccato il punto della questione, riferendoti a degli argomenti alquanto spinosi, che sarà opportuno affrontare per gradi. Innanzitutto, concordo con te che la Logica non offre informazioni su ciò che è contingente e, tuttavia, insegnandoci a riconoscere ciò che è impossibile (contraddittorio), permette di dedurre il suo contrario e il suo contraddittorio, vale a dire, rispettivamente, sia ciò che è necessario sia ciò che è possibile; rispetto ai quali la contingenza deve trovarsi quantomeno in uno stato di compatibilità (o coerenza, non-contraddizione). Ne consegue che alla Logica sottostanno sia, direttamente, il necessario e il possibile sia, indirettamente, il contingente; vale a dire tutto l'Essere e qualsiasi ente. Ma, per capire questo punto, devi tenere presente che il termine "logica" costituisce il calco di quello che un tempo veniva detto *Logos*, sebbene oggi si attribuisca a questo termine un significato molto più ristretto di quello antico. Infatti, la Logica Formale moderna si occupa della sintassi delle proposizioni e del calcolo dei predicati, limitandosi a studiare il metodo per manipolare correttamente le "forme simboliche", ossia i significanti, che costituiscono l'aspetto visibile (fonetico e/o morfologico) delle parole, delle frasi e dei periodi. Per il metodo utilizzato, che è affine a quello delle operazioni matematiche di calcolo (prodotto e somma) tra i simboli, la Logica Formale è detta perciò anche Logica Matematica. Tuttavia, questo non comporta una coincidenza totale tra Logica e Matematica, ossia una riduzione dell'una all'altra, come si è tentato di fare negli ultimi secoli, perché, se comune è il metodo utilizzato, diverso è l'argomento trattato, in quanto i simboli matematici stanno per numeri e figure, invece i simboli logici prendono il posto di proposizioni e termini linguistici. In entrambe le discipline la Sintassi tra i simboli va completata con una Semantica dei simboli, cioè una teoria dei significati dei significanti o, se preferisci, dei pensieri legati ai simboli; il che mette in luce la differente natura dei rispettivi argomenti, giacché i simboli matematici significano sempre entità astratte e universali, mentre i simboli logici sostituiscono i segni linguistici, che possono significare anche entità concrete e individuali, le quali però vengono trattate dalla Logica moderna alla stregua di simboli proposizionali, non potendo essa oltrepassare gli aspetti formali (astratti) e coglierne altresì quelli "materiali" (concreti). Valicando i limiti propri della

Logica Formale, il *Logos* indica piuttosto quel pensiero razionale che verte su una cosa qualsiasi e su qualsiasi cosa, cioè racchiude le verità immutabili (eterne) dell'Essere e di ciascun ente, fornendoci uno strumento (metodo) assolutamente universale per pensare rettamente in tutti i campi del sapere. In una tale prospettiva, Leibniz era solito dire che l'Aritmetica è la "Logica delle grandezze" e che la Geometria è la "Logica delle figure", non perché risultino entrambe riconducibili alla "Logica proposizionale", bensì per la ragione che ogni scienza è sottoposta a questo comune *Logos*, il quale trascende le varie logiche particolari, regolando, tra le altre cose, tanto i numeri e le figure quanto le proposizioni, che rappresentano solamente alcuni tipi di ente e non esauriscono l'intero campo dell'Essere. D'altro canto, in virtù della loro dipendenza da un identico *Logos*, non ha poi molta importanza il modo in cui noi suddividiamo le varie discipline, in quanto: «Il corpo intero delle scienze può venir considerato come l'oceano, che è dappertutto continuo, e senza interruzione o divisione, benché gli uomini ne concepiscano parti e diano loro nomi secondo la propria comodità»<sup>6</sup>. Difatti, «tutto è connesso in ciascuno dei mondi possibili: l'Universo, qualunque fosse per essere, è tutto d'un pezzo, come un Oceano»<sup>7</sup>. In maniera analoga, secondo Parmenide l'Essere è ciò che costituisce «il solido cuore della verità ben rotonda», nel senso che «è compiuto da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte». Ricordati infine che per due millenni i termini "filosofia" e "scienza" sono stati spesso utilizzati come dei sinonimi per riferirsi all'*episteme*, cioè al «sapere certo». Anzi, la filosofia veniva una volta considerata la "scienza universale", ossia quella dotata del massimo grado di universalità, in quanto riguarda ciò che è comune a *ogni* genere di enti; innalzandosi così al di sopra di tutte le altre scienze, le quali, pur possedendo anch'esse un certo grado di universalità, risultano "particolari", dal momento che il loro oggetto di studio concerne ciò che è comune soltanto ad *alcuni* generi di enti. Per questo motivo, la "scienza universale" prendeva in Aristotele il nome di «filosofia prima», essendo più importante e universale delle varie filosofie "secondarie" costituite dalle "scienze particolari". E la Filosofia Prima è la scienza che verrà ribattezzata tre secoli dopo "Metafisica" da Andronico di Rodi.

<sup>6</sup> L. COUTURAT, *Opuscles Et Fragments Inédits De Leibniz*, Felice Alcan, Parigi 1903, 530.

<sup>7</sup> G.W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, Rizzoli, Milano 1999, 158.

F: Padre, ti prego fermati! Sentirti dire che la filosofia ci offre un "sapere certo", addirittura il più certo di tutti, mi fa quantomeno sorridere. Ho studiato filosofia per tre anni al liceo e non vi ho trovato altro che la storia di persone che incessantemente discutono, contraddicendosi l'un l'altra su qualsiasi argomento. Tizio sostiene "A", Caio controbatte "non-A, ma B", Sempronio li corregge "né A né B, ma C", e così via all'infinito, senza mai pervenire a niente di certo! L'esatto contrario di ciò che avviene nei manuali di scienza, che riportano soltanto le certezze e non le dispute tra gli scienziati.



David S. Koonce, L.C.

## Teologia fondamentale con o senza Sinodalità?\*

In anni recenti, il tema della sinodalità ha occupato un luogo crescente nella riflessione teologica, grazie all'impulso che il governo di Papa Francesco ha dato a riforme dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi e le forme concrete di preparare e portare avanti le assise sinodali<sup>1</sup>. Le novità in

---

\* Questa relazione è stata preparata per l'incontro annuale di docenti di Teologia Fondamentale delle università pontificie romane, tenutosi il 20 maggio 2023, presso l'Università Pontificia della Santa Croce.

<sup>1</sup> Soltanto in lingua italiana, è possibile segnalare una ventina di libri sull'argomento. Del 2017 (1): G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, GLF editori Laterza, Bari 2017. Del 2018 (1) M.G. MASCIARELLI, *Radici del Concilio: Per una teologia della sinodalità*, EDB, Bologna 2018. Del 2019 (2): P. CODA – R. REPOLE (a cura di), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa: Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Pastori di una chiesa sinodale. Atti del corso annuale di formazione per i nuovi Vescovi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2019. Del 2020 (3): F. ASTI – E. CIBELLI, *La sinodalità al tempo di papa Francesco*, EDB, Bologna 2020; R. BATTOCCHIO – L. TONELLO (a cura di), *Sinodalità: Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, Edizioni Messaggero; Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2020; N. SALATO (a cura di), *La sinodalità al tempo di Papa Francesco*, EDB, Bologna 2020. Del 2021 (6) R. BATTOCCHIO – G. GENRE – B. PETRÁ, *Sentieri di sinodalità: Prospettive teologiche interconfessionali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022; G. CALABRESE, *Ecclesiologia sinodale: Punti fermi e questioni aperte*, EDB, Bologna 2021; A. LANDI, *Camminare insieme: Lo stile sinodale nella chiesa delle origini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021; A. MARTIN, *Sinodalità: Il fondamento biblico del camminare insieme*, Queriniana, Brescia 2021; A. MELLONI (a cura di), *Sinodalità: Istruzioni per l'uso*, EDB, Bologna 2021; U. SARTORIO, *Sinodalità: Verso un nuovo stile di Chiesa*, Ancora, Milano 2021. Del 2022 (6): A. CLEMENZIA – N. SALATO, *Processualità, sinodalità, riforma: La dinamica dello Spirito nella comunità cristiana*, Nerbini, Firenze 2022; P. CODA, *Chiesa sinodale nell'oggi della storia: La via del discernimento comunitario*, Città nuova, Roma 2022; R. LUCIANI – S. NOCETI, *Sinodalmente: Forma e riforma di una Chiesa sinodale*, Nerbini, Firenze 2022; R. LUCIANI – S. NOCETI – C.F. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma: Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022; G. MANCINI – P. BUA, *Sinodalità: Esercizi per la parrocchia*, Effatà Editrice, Cantalupa 2022<sup>2</sup>; A. RUCCIA, *Sinodalità e missione: Per una nuova evangelizzazione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2022. Del 2023, fino a maggio (3):

pensiero e nella prassi suscitano domande a diversi livelli, sia tra gli alunni delle università pontificie, sia tra gli stessi docenti. Prima di dare una risposta a queste domande, un docente di Teologia Fondamentale deve interrogarsi se la sinodalità entra nella materia del suo discorso, e nel caso affermativo, in quali contesti. Il mio intervento intende chiarire le posture che i docenti di Teologia Fondamentale possono assumere verso il tema della sinodalità nella loro docenza e ricerca, affinché ciascun percorso di Teologia Fondamentale possa prendere una decisione responsabile verso l'inclusione o meno del tema nel suo itinerario di formazione e di ricerca.

### **La sinodalità è materia di Teologia Fondamentale?**

Alla domanda se la sinodalità sia materia di Teologia Fondamentale, l'unica risposta possibile è: «dipende». Di per sé, nell'ampio campo della Teologia Fondamentale, ci sono posti per uno studio sulla sinodalità, secondo le metodologie e gli approcci specifici della Teologia Fondamentale. Per ciò, posso affermare, senza condizionamenti, che è legittimo che la Teologia Fondamentale si occupi della sinodalità. Dall'altra parte, ci sono fattori che, nei casi concreti, possono raccomandare l'esclusione del tema, soprattutto in corsi istituzionali di primo ciclo. Questi fattori includono (1) il ciclo di studi e tipo di programma, (2) l'approccio alla Teologia Fondamentale che il programma privilegia, (3) gli obiettivi formativi specifici del corso, (4) il numero di ore previsto per lo studio della Teologia Fondamentale, e (5) il coordinamento con altre materie nel programma degli studi.

Inizierò, dunque, con una considerazione sulla possibile collocazione della sinodalità nell'oggetto di studio della Teologia Fondamentale, per poi passare alle circostanze che possono condizionare l'inclusione o meno di questo tema negli itinerari formativi.

---

G. CANOBBIO, *Un nuovo volto della Chiesa?: Teologia del Sinodo*, Morcelliana, Brescia 2023; C. MILITELLO (a cura di), *Sinodalità: Del popolo di Dio?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2023; C. MILITELLO, *Sinodalità e riforma della Chiesa: Lezioni del passato e sfide del presente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2023.

## Una risposta teorica

È ben saputo che la Teologia Fondamentale, quale disciplina teologica e come corso di studio, pur essendo una disciplina una e unica nella sua specificità, si presta a diverse possibili configurazioni, dipendendo dall'approccio che si privilegia: un approccio apologetico, quale successore dell'apologetica classica; un approccio dogmatico, quale studio della dottrina della Rivelazione e la sua trasmissione nella Chiesa; o un approccio epistemologico, quale studio gnoseologico dei principi della scienza teologica<sup>2</sup>. Questi tre approcci sono uniti in una sola scienza teologica dal loro rapporto con un oggetto determinato ma complesso. L'oggetto di studio della Teologia Fondamentale può essere identificato giustamente come la relazione tra l'atto di fede, in quanto ragionevole, e il suo oggetto, la Rivelazione divina, in quanto credibile<sup>3</sup>. Dal fatto che la Teologia Fondamentale si occupa di una relazione, la scelta di uno dei termini relativi come punto di partenza determina diversi itinerari, tutti legittimi. Ci sono itinerari che partono dalla Rivelazione, che, come dono divino, giustamente ha la priorità in sé. Altri itinerari partono dall'atto di fede, che, come atto soprannaturale ma umano, è più conoscibile per noi. Siccome il rapporto tra fede e Rivelazione è, tra altre cose, un assenso fiducioso all'autorità divina, la questione della mediazione di questa autorità divina nelle autorità subordinate sorge immediatamente dall'oggetto stesso della Teologia Fondamentale.

È qui, all'interno delle mediazioni ecclesiali della Rivelazione divina, che la questione della sinodalità trova il posto giusto nella considerazione della Teologia Fondamentale. Quale autorità hanno i diversi tipi di sinodi? Che cosa si intende per «sinodalità»? Qual è il rapporto tra sinodalità e il senso soprannaturale della fede dei fedeli? In che senso la sinodalità rappresenta un'istanza «profetica» nella Chiesa, e quali sono i criteri per riconoscere

---

<sup>2</sup> Vedi F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità: Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001, 10-13; M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in *Corso di teologia fondamentale, Trattato di gnoseologia teologica*, IV, a cura di W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, Queriniana, Brescia 1990, 566-567.

<sup>3</sup> La discussione sulla formulazione dell'oggetto della TF è sterminabile, ma a mio avviso, sono tutte quante variazioni della formulazione esposta. M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti», 559-561; A. SABETTA, *Un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Studium Edizioni, Roma 2017, 440-443; R. LATOURELLE, «Nuova immagine della fondamentale», in *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale*, a cura di R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, Queriniana, Brescia 1982<sup>2</sup>, 78; F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 13-16.

veri e falsi profeti?<sup>4</sup> Quale nozione di Rivelazione sta alla base delle giustificazioni teologiche della sinodalità?<sup>5</sup> Tutte queste domande, e molte altre, sono temi legittimi all'interno della Teologia Fondamentale. Per ciò, la sinodalità non è soltanto un tema di ecclesiologia, o di teologia pastorale, ma appartiene a pieno diritto all'ambito della nostra disciplina.

### **Una risposta prudentiale**

Nella sezione precedente, ho cercato di mostrare che la sinodalità, come tema, appartiene a pieno diritto alla Teologia Fondamentale. Ciononostante, ci sono circostanze in cui i singoli corsi possono rinunciare a trattare il tema. Menzionerò cinque fattori, senza pretendere che questi esauriscano tutte le considerazioni.

#### *Il ciclo di studi e la Facoltà o Istituto di appartenenza*

La prima considerazione ha che vedere con il ciclo di studi e la Facoltà o Istituto di appartenenza. La risposta se includere o meno la sinodalità in un programma di Teologia Fondamentale può variare molto se si tratta del corso istituzionale di primo ciclo, o corsi più specializzati di secondo o terzo ciclo. Nel caso di un corso istituzionale di primo ciclo, dipende anche dal fatto che il corso si inserisca nel programma della Facoltà di Teologia, della Facoltà di Diritto Canonico, o di un Istituto Superiore di Scienze Religiose.

---

<sup>4</sup> Ad esempio, la decisione di Papa Francesco di estendere il voto anche ai non vescovi è stata spiegata come modo di dare «visibilità alla relazione di circolarità tra la funzione di profezia del Popolo di Dio e quella di discernimento dei Pastori». SECRETARIA GENERALIS SYNODI – UFFICIO STAMPA, «Comunicato stampa 26 aprile 2023», n.7, in [https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-04-26\\_punto\\_stampa/2024.04.26\\_IT\\_FAQ\\_Partecipanti\\_Assemblea.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2023-04-26_punto_stampa/2024.04.26_IT_FAQ_Partecipanti_Assemblea.pdf).

<sup>5</sup> A modo di esempio, in un'intervista del 7 ottobre 2022, il Card. Gerhard Müller ha messo il dito sui diversi concetti di Rivelazione come uno dei motivi centrali di scontro sul processo sinodale. R. ARROYO, *Cardinal Müller On Synod On Synodality: "A Hostile Takeover Of The Church Of Jesus Christ... We Must Resist"* (7 ottobre 2022), in [https://ewtn.co.uk/article-cardinal-muller-on-synod-on-synodality-a-hostile-takeover-of-the-church-of-jesus-christ-we-must-resist/\[13-5-2023\]](https://ewtn.co.uk/article-cardinal-muller-on-synod-on-synodality-a-hostile-takeover-of-the-church-of-jesus-christ-we-must-resist/[13-5-2023]). Pur non essendo necessario adottare in partenza l'atteggiamento nettamente critico dell'ex capo della Congregazione della Dottrina della Fede, la questione teologica rimane rilevante.

### *L'approccio alla Teologia Fondamentale che il programma privilegia*

Il secondo fattore che determina l'inclusione o meno della sinodalità nel programma didattico è l'approccio alla Teologia Fondamentale che il programma privilegia. Nell'approccio più legato all'eredità strutturante dell'apologetica classica, la proposta formativa continua a porsi le domande sulla proposta religiosa davanti all'ateismo, sul cristianesimo davanti alla altre religioni, e sul cattolicesimo davanti ad altre forme di cristianesimo<sup>6</sup>. In tale itinerario, mettere qualche unità didattica per esaminare la questione della sinodalità sarebbe una forzatura e uno spreco di tempo. In un approccio che privilegia lo studio dogmatico della dottrina cattolica sulla Rivelazione e la sua trasmissione nella Chiesa, la sinodalità potrebbe trovare uno spazio giustificato, dipendendo, però, da come vengono trattati altri argomenti concomitanti, come il *sensus fidei fidelium* e il Magistero. In un approccio epistemologico, quale studio dei principi della teologia e delle fonti del lavoro teologico, la questione della sinodalità trova un posto abbastanza connaturale, sempre in rapporto con il Magistero e il concetto del *sensus fidei fidelium*. Infine, ci sono itinerari di Teologia Fondamentale che provano a integrare o almeno coordinare tutte e tre gli approcci. In tale ipotesi, la sinodalità potrà trovare il suo posto giusto, ma la sua inclusione o meno nel programma dipenderà da altri fattori, come gli obiettivi formativi del corso, il numero di ore previsto, e il coordinamento con altre materie.

### *Gli obiettivi formativi specifici del corso*

La scelta dell'approccio è molto legata alla definizione degli obiettivi formativi specifici del corso. Nell'astratto, sembra che si dovrebbero determinare gli obiettivi e poi scegliere l'approccio, ma in realtà i due aspetti si determinano vicendevolmente. Gli obiettivi, però, dipendono anche dal ciclo di studi e la Facoltà o Istituto di appartenenza. Il primo ciclo in Teologia, ad esempio, è orientato alle conoscenze e comprensione «degli elementi di base della teologia»<sup>7</sup>. La sinodalità, invece, rappresenta una novità sia in

<sup>6</sup> Nelle *Norme applicative della Congregazione per l'Educazione Cattolica per la fedele esecuzione della costituzione apostolica Veritatis gaudium*, parte II, titolo I, art. 55, 1° b si riconosce il valore di questa struttura classica, quando si propone la TF «con riferimento anche alle questioni circa l'ecumenismo, le religioni non-cristiane e l'ateismo, nonché altre correnti della cultura contemporanea».

<sup>7</sup> DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, «Quadro delle Qualifiche della Santa Sede: Primo Ciclo in Teologia», in <http://www.educatio.va/content/cec/it/studi-superiori-della-santa-sede/quadro-nazionale-delle-qualifiche/qualifications-framework/teologia/gradi-teologia.html>.

teoria che in prassi. Infatti, la Commissione Teologica Internazionale nel 2018, già aveva segnalato che parlare di sinodalità costituisce una «novità di linguaggio, che chiede un'attenta messa a punto teologica»<sup>8</sup>. Inoltre, la prassi ecclesiale della sinodalità è ancora *in fieri*. La recente decisione di Papa Francesco di concedere il voto nel sinodo *dei vescovi* ad un ampio gruppo di sacerdoti, religiosi, e laici è un esempio della fluidità del tema, e la corrispondente difficoltà di affrontarlo in un corso istituzionale di primo ciclo. Quando si aggiunge che la giustificazione teorica di alcune decisioni pratiche è assai discutibile e magari perfezionabile, la difficoltà per il docente di Teologia Fondamentale diventa palese. Come si può trattare una questione così agitata in un corso istituzionale, che spesso svolge un ruolo introduttorio a tutta la teologia, con studenti che forse non hanno tutti gli strumenti teologici per affrontare il tema? Dall'altra parte, la domanda sulla sinodalità spesso viene posta dagli stessi alunni, e il docente deve dire qualcosa. Ma, quanto si deve dire sull'argomento? Nel secondo o terzo ciclo, invece, si potrebbero esaminare le questioni speculative attraverso seminari di lettura e di ricerca, seguendo metodi sufficientemente flessibili da poter incorporare anche le più recenti novità.

#### 4. Il numero di ore previsto per lo studio della Teologia Fondamentale

Altro fattore determinante nell'inclusione o meno della sinodalità nel programma di Teologia Fondamentale è il tempo previsto per lo svolgimento del programma. Il numero di semestri e di ore di lezione che ogni Facoltà o Istituto dedica alla Teologia Fondamentale è variabile. L'elenco di temi possibili da trattare è ampio, è ogni singolo tema (Fede, Rivelazione, Scrittura, Tradizione, Magistero, Credibilità) è facilmente oggetto di una monografia propria. Soprattutto nel ciclo istituzionale, il docente è costretto a fare delle scelte, spesso trattando gli argomenti in una stretta sintesi. L'urgenza di trattare la novità della sinodalità deve essere regolata secondo la proporzione di tutta la materia da trattare nel corso.

<sup>8</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018), n. 5.

### *Il coordinamento con altre materie nel programma degli studi*

L'ultimo fattore è il coordinamento con altre materie nel programma degli studi. La sinodalità solleva questioni complesse e reazioni spesso contrastanti nel mondo cattolico. Lo studente contemporaneo spesso vuole una risposta immediata a ogni domanda, ma non sempre si rende conto dei propri limiti di comprensione, e della necessità di seguire un certo ordine per accumulare tutti gli elementi necessari a formare un giudizio certo. Per quello, il docente di Teologia Fondamentale deve sforzarsi a realizzare un vero lavoro di squadra con altri docenti, per considerare la collocazione giusta della sinodalità nel curriculum. Pur essendo un tema che è validamente trattato all'interno della Teologia Fondamentale, per motivi pedagogici, può essere più opportuno lasciarlo ad altri corsi istituzionali, come l'Eccelesiologia.

### **Conclusionione**

In questa breve relazione ho cercato di illustrare i motivi per cui la sinodalità appartiene a pieno diritto alla Teologia Fondamentale, ma anche le circostanze che possono influire nella decisione di incorporarla o meno nel programma didattico. Concludo condividendo la mia scelta. Due anni fa, la mia Facoltà ha iniziato un nuovo curriculum del primo ciclo in teologia, che implicava una consistente ristrutturazione del corso di Teologia Fondamentale. Pur riconoscendo che il nuovo programma implica restrizioni nella profondità con cui si può affrontare ogni argomento, la nuova struttura del corso ha eliminato eccessive ripetizioni con altri corsi (come l'Introduzione alla Teologia e l'Introduzione alla Sacra Scrittura), permettendo un'esposizione coerente e lineare dei principi della teologia cattolica. L'approccio del corso è dogmatico ed epistemologico. Il corso è diviso in due parti. La prima parte è dedicata alla teologia come studio credente della rivelazione, ed è suddivisa in tre capitoli, uno per ciascuno dei termini principali: (1) la teologia come studio universitario, (2) cosa significa credere, e (3) che cos'è la rivelazione. La seconda parte del corso esamina le diverse mediazioni della Rivelazione come partecipazioni dell'autorità divina. Così, il quarto capitolo affronta le questioni teologiche attorno alla Sacra Scrittura (canonicità, ispirazione, inerranza, e interpretazione), mentre il quinto capitolo passa in rassegna le altre autorità, quale la Tradizione,

il Magistero, il ruolo dei teologi e dei santi, e infine, la questione del *sensus fidei fidelium*. Come breve appendice a quest'ultimo tema, e per rispondere alle domande degli studenti, affronto in stretta sintesi il tema della sinodalità, con lo scopo di offrire orientamenti di base, in collegamento con tutta la teoria dei principi teologici. Nella ristrutturazione del corso, ho dovuto lasciar fuori altre questioni rilevanti, soprattutto quelle legate all'approccio apologetico. Nel contesto istituzionale del mio corso, la sinodalità trova un posto giusto, ma molto limitato. Comunque, nella mia situazione concreta, mi sembra doveroso fornire gli elementi di base per una retta comprensione della sinodalità, senza entrare troppo nelle controversie. Conoscendo, però, la varietà di impostazioni della Teologia Fondamentale, non credo che questo sia un dovere universale, e ci sono opzioni pedagogiche legittime per non includere il tema nel programma didattico, a condizione che esso venga affrontato in qualche altra parte del ciclo.

MARIA VITTORIA CERUTTI (a cura di), *Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.*, Cantagalli, Siena 2023, 336 pp.

Nell'anno 2025 i cristiani di tutte le Chiese cattoliche e ortodosse, nonché quelli delle principali confessioni nate dalla Riforma, sono uniti nella celebrazione del mille settecentesimo anniversario del primo concilio ecumenico tenutosi a Nicea. La presente raccolta di saggi costituisce senz'altro un prezioso contributo di visione poliedrica per approfondire l'ambiente socioculturale in cui si è verificato tale evento. I contributi riguardano il primo sviluppo della teologia cristiana, collocandoci nelle circostanze storiche (quelle del tardo ellenismo e del pensiero gnostico) in cui sono sorte molte delle controversie che hanno spinto alla convocazione del primo Concilio e, soprattutto, alle risoluzioni vincolanti che ne sono scaturite. L'importanza di quel momento storico di sviluppo fondamentale per il pensiero cristiano risulta, infatti, paradigmatica. Da una parte, anche oggi ci sprona la necessità di comprendere l'uomo post-moderno e

secolarizzato, non con un giudizio *a priori* guidato dal nostro punto di vista, ma cercando di farlo «mettendoci nei suoi panni». Durante l'epoca dei Padri, mentre il cristianesimo si consolidava, gli ultimi insigni intellettuali di un paganesimo ormai in declino, nonché gli aderenti allo gnosticismo, si trovarono costretti a elaborare strategie dialettiche e retoriche particolarmente incisive. Questo fu necessario per fronteggiare la profonda destabilizzazione culturale e religiosa che pervadeva il mondo tardo-antico. Il loro intento era, forse, quello di salvaguardare l'identità culturale e religiosa a fondamento della civiltà — l'unica percepita come baluardo in un mondo di popoli barbari. Ecco il contesto di una crisi di portata epocale. Oggi sembrerebbe che la situazione si sia invertita. In ogni caso, pur rispettando la distanza culturale e storica, l'impellenza dello sforzo del pensiero cristiano nel dibattito sincero e aperto, rimane.

Il libro è composto da sette saggi, sotto la direzione di Maria Vittoria Cerutti. È frutto della XVIII Conferenza Annuale dell'*European Association for the Study of Religions* (EASR), tenutasi a Pisa nella tarda estate del 2021.

Inizia con una riflessione di Christian Gnilka, *Il retto uso allo specchio dell'altro*; un'indagine su che cosa si intendesse nel II secolo per l'*usus iustus* nei confronti dell'irrompente visione cristiana del cosmo. Come si vedrà in tutto il libro, il concetto di *χρήσις / usus* — l'uso virtuoso dei beni, in contrapposizione al mero possesso, cioè, conforme alla giustizia e all'equità — è il filo rosso che imbastisce i contributi.

In seguito, Angela Maria Mazzanti — con il suo articolo, intitolato *Il tentativo di indurre una forma di "resilienza"? L'istanza agli imperatori nella Apologia di Giustino* — ci immerge nella preoccupazione per il crollo culturale dei valori e delle fondamenta civiche antiche e il ricorso all'autorità politica massima dell'ordine. Il saggio si focalizza sull'identità, considerandone particolarmente le virtù della *philosophia* e della *pietas* come concetti costitutivi.

Leonardo Lugaresi si concentra sulla figura di *Giuliano, apostata o post-cristiano? Strategie di resilienza nel Contra Galilæos, tra esclusione, krisis e "giusto uso"*. Il saggio propone una problematica alquanto attuale: «i rapporti tra culture diverse, concorrenti all'interno dello stesso spazio sociale e politico». L'autore considera Giuliano come un archetipo post-cristiano (critico e intrusivo), piuttosto che anticristiano. L'«Apostata» prenderebbe la struttura cristiana, della quale si era imbevuto già da bambino, e la rielaborerebbe secondo l'*usus* del precedente paganesimo, così da arrivare alla negazione dell'«uso giusto» dei beni da parte dei cristiani, che avrebbero preso non il meglio, ma il peggio sia dai greci che dai giudei. Questo giustificherebbe l'esclusione dell'avversario dal campo

della cultura. Il testo conclude teorizzando i motivi per cui san Gregorio Nazianzeno avrebbe definito Giuliano come apostata.

Il capitolo *La chrêsis come resilienza nel dialogo tra neoplatonici e cristiani: sintassi semantica*, di Giulio Maspero, commenta l'asse dialettico tra Giamblico di Caldice e Giuliano. L'imperatore aveva difeso e lodato questo filosofo, definendolo «ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλικος» (*Επιστολή IB', Πρίσκω*). L'autore sottolinea la categoria di relazione e la rivendicazione della superiorità dell'ellenismo pagano, che si traduce in un atteggiamento di resistenza nei confronti del cristianesimo. Maria Vittoria Cerutti ci offre il capitolo *Strategie di resilienza tra cultus dell'Uno e prudentia*. Analizza in esso i contenuti «teologici» contenuti nella terza *Relatio* di Simmaco, nella dialettica tra *cultus* e *prudentia*. Questi aspetti vengono interpretati come manifestazioni di resilienza dottrinale nel contesto dello scontro ideologico-religioso che caratterizzò quell'epoca. Attraverso un'attenta esegesi dei testi, lo studio evidenzia come Simmaco elabori strategie argomentative e concettuali volte a preservare l'identità religiosa tradizionale romana in un contesto di crescente marginalizzazione del paganesimo.

Giuliano Chiapparini esamina le *Strategie gnostiche di resilienza: "sethiani" e valentiniani di fronte alla grande Chiesa (II-IV sec.)*. L'indagine si colloca nell'ambito delle trasformazioni interne al cristianesimo e del contesto sociale in cui esso progressivamente si consolidava. L'analisi si concentra primariamente sulle tendenze riscontrabili in fonti valentiniane del II secolo. Un ulteriore caso

di studio è rappresentato dalla *Lettera a Flora* di Tolomeo, rispetto alla quale si intende verificare l'ipotesi, avanzata da diversi studiosi, di una deliberata mitigazione dei contenuti gnostici al fine di risultare «più accettabili» ai fedeli della Chiesa. Questa forma di resilienza intra-ecclesiale è identificabile nella cristianizzazione dei testi *sethiani* (seguaci gnostici, probabilmente alessandrini, tra il II e il III secolo d.C., che si consideravano successori pneumatici di Seth, il terzo figlio di Adamo ed Eva).

Conclude il libro il testo di Andrea Zauli, *Oltre la resilienza. La chrēsis escatologica del martire in relazione alla morte*. Il saggio esplora i comportamenti resilienti nella relazione tra comunità cristiane e pagane nei primi secoli dell'era cristiana, specificamente negli *Acta et Passiones Martyrum*, cercando di identificare la terminologia dei diversi testi ed esaminando i contenuti dottrinali. Questo approccio si inserisce nel filone di ricerca di Gnillka presentato nel saggio d'esordio. Nella conclusione, l'autore delinea nuove prospettive di ricerca per identificare elementi utili a un'analisi complementare della «controparte pagana».

Questa pregevole raccolta di saggi offre un'analisi approfondita e multidisciplinare, teologica e storica, delle strategie di resilienza sviluppate nel mondo tardo-antico, in un periodo cruciale per la formazione dell'identità cristiana. Lo studio di quel momento storico mantiene rilevanza nella società secolarizzata contemporanea.

M. Peraza

FEDERICO FAGGIN – ET ALII, *Resurrezione. Fisica quantistica, teologia e mistica a confronto*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2024, 140 pp.

La Gabrielli è una delle case editrici italiane più attente all'attuale corrente biblico-teologica chiamata post-teismo o trans-teismo. Tra i padri di questa impostazione può essere ricordato il vescovo episcopaliano John Shelby Spong († 2021). In breve, un approccio post-teistico non è un approccio ateistico. Non viene negata l'esistenza di Dio o della vita eterna, ma si ritiene che, nel contesto attuale, sia necessaria una radicale riformulazione della credenza religiosa, operata in base a un'ermeneutica nuova. È necessario superare una visione ritenuta dualistica, per la quale Dio sarebbe il trascendente e il cosmo l'immanente. Bisognerebbe, inoltre, superare definitivamente i concetti di peccato e castigo, per concentrarsi sull'amore anziché sulla paura, nonostante il fatto che le gerarchie religiose continuano a imporre una visione classica, che fa loro comodo in ottica di dominio sulle persone. Dio non va compreso come un essere soprannaturale, che va supplicato affinché operi degli interventi particolari nel cosmo. Dio è la sorgente dell'amore; si adora questo Dio semplicemente amando come uomini. Amando, l'uomo attua Dio in sé e Dio attua Se stesso, non con interventi straordinari, bensì nell'ordinario della creazione.

Il presente volume raccoglie contributi di cinque autori che rileggono il tema della risurrezione alla luce del paradigma post-teista. Il primo contributo si intitola *Scienza e spiritualità. Un rovesciamento di paradigma*. Autore ne è Federico Faggin, fisico, imprenditore e inventore.

Egli rilegge il rapporto anima-corpo sullo sfondo della differenza tra fisica classica e fisica quantistica. Non entriamo nel merito della sua esposizione a livello scientifico. Dobbiamo tuttavia rilevare (come fa anche A. Barban nella «Prefazione», a p. 18) che Faggin sconfinava spesso in ambito filosofico e teologico. Nel suo contributo, oltre al racconto di esperienze personali da cui sarebbe partito il rinnovamento della sua lettura della realtà, l'autore ritiene di proporre una «nuova teoria», consistente nel rovesciamento della logica fisica classica: «Noi, oggi, abbiamo un'idea sbagliata della realtà. Pensiamo alla nostra coscienza come a qualcosa che emerge dal cervello, mentre, al contrario, noi siamo un aspetto della coscienza. [...] noi siamo *enti coscienti* che sopravvivono al corpo, perché non sono mai stati dentro al corpo: è il corpo che è manifestazione della coscienza» (p. 24; tutti i corsivi appartengono ai testi originali).

Forse si può definire una nuova teoria per chi, come Faggin, è stato per la prima metà della propria vita, assertore del paradigma scienziato (positivista, materialista) della fisica moderna. Ma di per sé era chiaro già ai filosofi greci, come poi ai Padri e agli Scolastici, che l'anima/coscienza non è affatto il prodotto del cervello, sebbene essa svolga determinate funzioni mediante esso. Faggin si spinge oltre, proponendo che l'uomo è una parte del Tutto: ogni uomo è parte, ma al tempo stesso è il Tutto (cf. p. 32). Il punto che l'autore più valorizza è quello della coscienza la quale, come detto, non è generata dalla materia, ma al contrario costituisce il fondamento di tutta la realtà (cf. p. 41). «La coscienza è "eterna", o perlomeno sopravvive al corpo, esiste per

un tempo illimitato e certamente continua a esistere anche quando il corpo muore» (p. 43). La conoscenza classica (fisica, filosofica, ...) è una conoscenza simbolica, mentre Faggin invita a una conoscenza semantica, ossia a cogliere il significato della realtà. «*La rappresentazione della realtà non è la realtà: la realtà è l'esperienza, che è rappresentata da un'informazione quantistica.* Quello che conta, nella nostra vita, è la nostra *esperienza*, quello che *conosciamo*, quello che *abbiamo amato*, quello che *abbiamo provato* dentro di noi». «Quindi il significato a cui si arriva — di comprensione in comprensione — è l'essenza della realtà». Faggin precisa che il significato profondo (che, si ricordi, è la realtà) «è il processo attraverso il quale *ciascuno conosce se stesso*. Noi un po' alla volta ci avviciniamo alla *comprensione* — che ognuno ha di se stesso — attraverso un processo di interazione e di *crescita personale* che al contempo è anche la *crescita di Uno*. *Uno non è onnisciente. Uno è una realtà che vuole conoscere se stessa, e ogni volta che Uno conosce se stesso* — in certo modo — dà vita a uno di noi» (p. 45). Leggendo queste parole, verrebbe da pensare all'*anima mundi* o all'intelletto unico ipotizzato da Sigieri.

Di carattere più spirituale è il contributo di don Paolo Scquizzato, *Non siamo mai nati e non moriremo mai*, in cui richiama alcuni autori della linea che egli intende seguire: Meister Eckhart, i monaci cristiano-induisti di Shantivanam (Tamil Nadu, India), il Vangelo apocrifo (gnostico) di Tommaso. Scquizzato ritiene che, per una vera spiritualità, tutto parta «non tanto da un dare un nome a *Ciò*, ma nel farne esperienza. Esperire, anche solo per un momento, per un istante,

questo *Sé autentico*: essere della stessa medesima essenza che dà forma a tutto ciò che esiste e che si chiama *salvezza*» (p. 68). Mentre è evidente un approccio simile a quello di Faggin, è da notare l'equivalenza, qui postulata, tra conoscenza (o esperienza/consapevolezza) e salvezza. Di certo nel Cristianesimo la salvezza è anche *gnosis*, come insegna il Nuovo Testamento; tuttavia la salvezza non coincide semplicemente con la conoscenza o coscienza.

Scquizzato continua: «Tutte le grandi tradizioni spirituali sono giunte a concepire che a fondamento di tutto vi è questa realtà-ultima, la matrice non solo su cui tutto poggia, ma da cui tutto ciò che esiste si manifesta in infinite forme diverse. [...] Ma, in fondo, non è ciò di cui Gesù invita i suoi a prendere coscienza? È chiarissimo come Gesù abbia un unico grande desiderio: che ciascuno scopra la *propria natura autentica*, al di là dell'*io* e del *mio*». Onestamente, pur frequentando la Bibbia e i testi dei teologi da ormai trent'anni, a noi non appare affatto chiarissimo che Gesù abbia desiderato quello che dice Scquizzato. L'autore insiste: «È chiaro che per Gesù esiste la vita biologica [...]. Ma c'è una vita che è incredibilmente più in profondità, e che è da sempre e per sempre. Questa va salvata, dice Gesù, ossia di questa dobbiamo prendere consapevolezza, intuendo che *noi siamo la Vita* che si sta manifestando nella vita che *abbiamo*» (p. 69). Si riconfermano i due punti già evidenziati: la coincidenza della vita individuale con la Vita unica dell'universo; e la corrispondenza tra salvezza e presa di coscienza. L'autore si chiede: «Cos'è resurrezione dunque?»; e risponde: «Forse nient'altro che questo: il momento in cui ci sentiamo Uno con

l'Uno. Sentiamo, percepiamo, intuimo che siamo infinitamente altro dalla forma che abbiamo assunto nascendo» (p. 70). «Credo che la resurrezione di Gesù sia coincisa con il suo *risveglio* in vita, ossia con la presa di coscienza di essere tutt'Uno con l'Uno che lui chiamava Padre» (p. 73). Notiamo che, come nel contributo di Faggin, anche in quello di Scquizzato manca qualunque riferimento alla risurrezione della carne.

Il terzo contributo reca la firma del gesuita Paolo Gamberini e si intitola «Resurrezione senza miracolo. Ripensare la Pasqua in un paradigma post-teistico». Gamberini sottolinea che la resurrezione è «un evento al di là della storia», citando anche un paio di brani di J. Ratzinger a sostegno (omettendo, però, altri brani dello stesso autore che sottolineano il carattere storico e fisico della risurrezione di Cristo). È chiaro che la risurrezione di Gesù sia un evento trascendente, e in certo senso meta-storico. Essa è però anche un evento storico. Mantenere questo *et-et* non è facoltativo, almeno per il cattolico. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma entrambi gli aspetti, parlando della risurrezione di Cristo come di un «avvenimento storico e trascendente». Si tratta di un mistero trascendente, senza dubbio; ma «il mistero della risurrezione di Cristo è un avvenimento reale che ha avuto manifestazioni storicamente constatate, come attesta il Nuovo Testamento» (CCC 639).

Qui sta uno dei punti nevralgici: il *Catechismo* fonda il proprio insegnamento sulla Scrittura, ma per gli studiosi post o trans-teisti è necessario adottare una lettura diversa del Nuovo Testamento. Gamberini, ad esempio, scrive che i racconti delle apparizioni di Gesù — presi

sul serio dal CCC — «non sono testimonianze dirette ma narrazioni teologiche» (p. 82). La tendenza mitizzante dei vangeli presenta la risurrezione di Cristo come una sorta di “miracolo”, ossia un intervento eccezionale di Dio nel cosmo e nella storia. Ma al contrario, seguendo K. Rahner, va detto che «il mondo e la storia umana fin dall’inizio sono sempre avvolti e permeati dalla grazia divina e dall’autocomunicazione di Dio. La sua presenza e la sua attività sono sempre e ovunque nel mondo» (p. 85). In base a ciò, Gamberini si trova d’accordo con l’impostazione antropologica fondamentale proposta nei due saggi precedenti al suo: non c’è un universo a due piani, il livello soprannaturale di Dio e quello naturale della creatura. «La creazione come *creatività* è quell’agire di Dio senza il quale Dio non è Dio» (forse è opportuno ricordare che, per la dottrina cattolica, Dio è Dio anche se non esercita la sua creatività: cf. CCC 293).

Continua il teologo gesuita: «Quando Dio comunica se stesso in altro da se stesso, non solo emerge la creazione come creaturalità, ma Dio attualizza/realizza se stesso, cioè Dio è Dio “in atto” e “in altro”» (p. 86). Siamo qui in compagnia di Hegel, oppure di Whitehead? Costoro, ad ogni modo, erano filosofi, non obbligati alla fedeltà alla Rivelazione come lo è invece il teologo. Gamberini ritiene che «tutto il creato è “immagine” di Dio. L’incarnazione non ha avuto inizio a Betlemme (o a Nazaret) ma con il Big Bang. [...] Se Dio è autocomunicazione, ogni essere creato secondo il suo livello di ricettività e autotrascendenza è una rivelazione e un’incarnazione di Dio» (p. 87). Siamo così giunti a una cristologia avatarica, rispetto alla quale è stato op-

portuno il richiamo della Dichiarazione *Dominus Iesus*, al n. 10: «Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre».

Gamberini rilegge, da questa prospettiva, anche la risurrezione di Gesù, che «non è un *nuovo* atto creativo divino che Dio compie come attore nella storia e nel mondo, un’azione di Dio più potente e straordinaria delle altre». Essa non è un atto suppletivo alla creazione bensì «la risposta definitiva del creato all’auto-comunicazione creatrice e amante di Dio [...]. L’abbandono amoroso di Gesù a Dio [...] ha talmente trasformato la sua esistenza da far sì che la materia del suo corpo è diventata spirituale, cioè corpo trasfigurato» (p. 89). Per l’autore, Gesù va considerato quale sacramento di Dio, nel senso che mostra come Dio è e come agisce nel mondo.

Sorprendentemente, Gamberini illustra questa posizione in un modo che sembra ignorare completamente la cristologia e la sacramentaria di san Tommaso, quando scrive: «Come i sacramenti non “causano” la grazia o la salvezza — Dio infatti è l’unica fonte di ogni grazia e salvezza — così Gesù non è la “causa” della grazia e della salvezza, ma ne è solo il “segno”, cioè indica *come* Dio è e *agisce* nell’Universo» (p. 90). In realtà, è vero che la causa agente principale nei sacramenti è Dio, ma questi sono cause strumentali che ugualmente agiscono efficacemente nella “produzione” della grazia sacramentale (CCC 1131: «significano e realizzano»; cf. 1127). E questo è ancor più vero se si applica all’umanità di Cri-

sto, strumento congiunto della divinità. Ma, per Gamberini, Gesù è più che altro una “cifra” in cui si manifesta la legge o matrice dell’universo, che è il bene e l’amore, i quali «trionferanno non tanto pagando un prezzo a un piano sacrificale stabilito da Dio per soddisfare la sua ira, come se Dio volesse che noi subiamo il dolore o la sofferenza come prova della nostra fedeltà a Lui o come punizione per una colpa originale» (p. 91). «Dio non ha bisogno di “intervenire” nell’universo, aprendo un sepolcro e risuscitando un cadavere dalla tomba, poiché Dio è già a casa sua nel mondo. [...] La risurrezione di Gesù, quindi, non è un evento miracoloso — unico e singolare — accaduto nella storia, ma è la rivelazione di Qualcosa che continuamente e dovunque sta accadendo nella creazione. Resurrezione e trasfazione sono, infatti, il modello e paradigma universale di ogni cosa» (p. 92).

Il volume prosegue con altri contributi a firma di Luciano Locatelli («Risorti con il Risorto: le pro-vocazioni dell’annuncio evangelico») e Annamaria Corallo («Il livello storico, teologico e spirituale della morte e resurrezione di Gesù») in cui viene accennata l’ermeneutica biblica propria ai teologi post o trans-teisti. Locatelli, ad esempio, sostiene che le narrazioni evangeliche riguardanti la risurrezione richiedano una ermeneutica adeguata perché «nessuna di queste [narrazioni] offre una verità storica di quanto accaduto» (p. 98); mentre Corallo ritiene che «il modo con il quale il teismo tradizionale pensa l’incarnazione, l’azione taumaturgica e la morte e resurrezione di Gesù si regge su una lettura biblica che ignora o finge di ignorare che i libri biblici sono impastati di una concezione

mitica della realtà. E questo vale anche per i vangeli» (p. 106).

Il volume si chiude con due testi più brevi di Gamberini e Corallo, in ottica di teologia di genere e di teologia femminista.

Dinanzi alla linea di pensiero espressa in questo libro, vengono in mente — per contrasto — le spiegazioni riguardo alla natura della teologia, offerte da autori di grande calibro, almeno dal medioevo in poi. Tra costoro, possiamo ricordare la lezione di uno dei più recenti, Joseph Ratzinger, il quale sottolineava che la teologia è ermeneutica — e in questo senso è incessante rilettura e approfondimento. Egli enfatizzava, però, anche il fatto che non si assiste a un vero sviluppo teologico e dottrinale lì dove si fa dire alla Bibbia il contrario di ciò che in essa è scritto. Noi non siamo impauriti, né prevenuti, dinanzi a nuove imprese teologiche. Al contrario, è da lodare lo sforzo di quei teologi che cercano di aprire piste nuove per una maggiore comprensione. Resta, però, l’intrasgredibilità della Parola. Se si stabilisce *a priori* un metodo secondo il quale bisogna rileggere la Bibbia e la Tradizione cristiana superando la distinzione tra Dio e il mondo e, quindi, contraddicendo l’insieme delle affermazioni scritturistiche, magisteriali e teologiche che la esprimono, è chiaro che si potrà costruire un sistema coerente con tali assunti *a priori*, ma non si potrà produrre una vera ermeneutica della Rivelazione. Se gli autori di questo volume si fossero espressi a livello meramente scientifico o filosofico, si potrebbe aprire un dibattito interessante a livello di tali discipline. Ma qui si tratta della teologia e del dogma stesso. Scorrendo le pp. 138-140, è possibile apprendere che quasi tutti gli

autori svolgono dei compiti nell'insegnamento della teologia, nella scrittura di saggi per riviste cattoliche, o nella formazione spirituale e pastorale. Tre di loro sono sacerdoti, quindi si presume che predichino regolarmente. Questo non porta ad alcuna accusa, ma a un dubbio: nel loro insegnamento a vari livelli, gli autori si attengono alla dottrina cattolica sull'incarnazione e sulla risurrezione di Cristo? Perché chiaramente in questo volume non vi si attengono. La fede cristiana crede, infatti, che Dio ha creato tutte le cose dal nulla *liberrimo consilio*; che Gesù Cristo, e solo Lui, è Dio incarnato; che Cristo è la causa e il mediatore unico della nostra salvezza; che la salvezza non è solo conoscere o avere consapevolezza, perché essa assume anche la forma della redenzione dei peccatori nel sangue dell'Agnello di Dio. La fede crede che la risurrezione di Cristo non sia il simbolo di ciò che accade sempre e dovunque, ma la vera novità nella storia dell'universo (Ireneo: *omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*); e che questa risurrezione è fisica, corporea (un fantasma non ha carne e ossa, come invece ha Cristo risorto), oltre che trascendente. La fede, infine, professa che, per merito di Cristo, anche noi risorgeremo con il corpo, come attestano i simboli sin dall'epoca più antica: «Credo la risurrezione della carne».

Mauro Gagliardi

MAURIZIO MIGLIORI, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, prefazione di G. Reale, Isagòge di F. Eustacchi, Petite Plaisance 2024, 304 pp.

Aunque se trata de una reedición de un texto publicado en 1973, merece al menos unas líneas de presentación. En primer lugar, por el motivo: la muerte de Maurizio Migliori (1943-2023). En segundo lugar, por el mismo valor de la obra. Y, en tercer lugar, por la nueva introducción, a cargo de Francesca Eustacchi, que colaboró varios años con el profesor Migliori.

Eustacchi, que trabaja como investigadora en la Universidad de Macerata, sostiene en esa introducción que Migliori habría mostrado que Gorgias no puede ser considerado como nihilista, puesto que no habría luchado contra la verdad en cuanto tal, sino contra ciertas pretensiones de llegar a la misma de modo absoluto, en una clara contraposición con las tesis de la escuela de Elea (p. 18, y lo que más adelante afirma el mismo Migliori).

Tras la introducción de Giovanni Reale (redactada para la edición original del volumen), encontramos el texto de Migliori que, a pesar de los años, conserva una atrayente vitalidad. La introducción del Autor analiza diversas maneras de interpretar a Gorgias en el mundo antiguo (entre las que destacan las críticas de Platón y de Aristóteles) y en la modernidad (pp. 33-36, y la larga nota 1 que inicia en la p. 34). Migliori, desde el inicio, propone su tesis: mostrar que Gorgias fue un filósofo, a pesar de las interpretaciones negativas de Platón y de Aristóteles (p. 36). Habría sido un «filósofo de la

crisis», que no propone ningún gran sistema y que desespera de alcanzar la verdad, señala en seguida el Autor (p. 38). El trabajo original está dividido en dos partes. La primera analiza, de modo analítico (en forma de comentario que sigue muy de cerca el texto) la famosa obra *Sobre el no ser*. En el comentario se sostiene la tesis de la prioridad de la fuente anónima que recoge la obra de Gorgias (*De Melisso, Xenophane et Gorgia*) sobre la versión, siglos más tarde, de Sexto Empírico (cf., sobre todo, pp. 89-91 y 111).

La segunda parte considera las obras de retórica y diversos materiales doxográficos. En concreto, se comenta el famoso *Elogio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Sobre el primero, y desde un atento análisis del texto, Migliori muestra cómo no se ofrece una «apología del logos», sino que se expone su poder por el hecho de que una gran mayoría no conoce la verdad, sino que vive en la opinión, *doxa* (pp. 140-141). Además, como había anticipado Migliori desde la introducción (p. 39), sería posible concluir que la interpretación platónica sobre Gorgias sería poco atendible. Se podría decir, incluso, que el modo con el cual Platón atacó al famoso sofista sería «despiadado», al eti-

quetarlo como no filósofo (pp. 161-162). Al contrario, es posible afirmar, como hacen el Autor y otros estudiosos, que en Gorgias hay un verdadero planteamiento filosófico en ámbitos como la epistemología, la estética, la ética y la política, lo cual queda claramente enfatizado en las conclusiones (pp. 197-198).

El conjunto se cierra con un apéndice sobre los diferentes modos de interpretar, a lo largo del tiempo, el texto *Sobre el no ser*. Siguen luego las bibliografías, y un índice de nombres y de textos citados.

No es el caso analizar con detalle una obra publicada hace más de 50 años, y que conserva, como se muestra en esta reedición acompañada por las páginas de Eustacchi, una sorprendente actualidad. Por lo mismo, este volumen merece ser tenido en cuenta a la hora de afrontar el pensamiento del sofista de Leontinos, junto a interpretaciones recientes, algunas de las cuales muestran la validez de las propuestas de Migliori publicadas en 1973 y ahora asequibles más fácilmente a los lectores gracias a la editorial *Petite Plaisance*, que tanto hace por promover los estudios sobre filosofía antigua.

*Fernando Pascual, L.C.*



EDITORIALE

RODRIGO RAMÍREZ	5
Presentazione	

LECTIO INAUGURALIS

JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA	109
Vangelo e Vita intellettuale	

ARTICOLI

CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C.	245
L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia Ariana secondo il De Trinitate, libri IX e X	
ALESSANDRO GIOSTRA	121
Hello e il naturalismo moderno	
JOAN KINGSLAND	277
An Ascetical Interpretation of the Beatitudes According to Saint Chromatius	
JOAN KINGSLAND	135
Five lists of virtues in the works of Saint Chromatius	
EMILIO MARTÍNEZ ALBESA	7
Las bienaventuranzas desde la obra de san Juan de la Cruz	
EMILIO MARTÍNEZ ALBESA	157
Las bienaventuranzas en la obra de san Juan de la Cruz	
ALBERTO MESTRE, L.C.	175
Olismo morale della persona. Visione d'insieme dell'organismo morale cristiano	
FABIANO NIGRIS	25
La dispensazione e l'utilizzo della pillola abortiva RU-486: percezione morale e possibile violazione della Legge 194/78	

GIOVANNI PARISE	41
Il diritto canonico, «Ecclesiae omnino necessarius est». Per una lettura ed una breve riflessione a partire da alcuni testi magisteriali di Papa Francesco	
FERNANDO PASCUAL, L.C.	301
Educación y comunicación en los libros II-IV de la República de Platón	
RAFAEL PASCUAL, L.C.	325
L'uomo come fatto e come progetto. Il dinamismo della natura della persona umana	
SAMUELE PINNA	51
"Io sono colui che sono". Il nome di Dio secondo san Tommaso d'Aquino	

#### NOTE

FRANCISCO JOSÉ BALLESTA, L.C.	75
Estudio sobre la peer review en su aplicación a las revistas	
MAURO GAGLIARDI	215
La teologia perennemente attuale del Dottore Comune	
STEFANO IUNCA	337
Protrattico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (prima parte)	
DAVID S. KOONCE, L.C.	349
Teologia fondamentale con o senza Sinodalità?	

#### RECENSIONI

MARIA VITTORIA CERUTI (a cura di), <i>Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.</i> (Miguel Peraza, L.C.)	357
FEDERICO FAGGIN ET ALII, <i>Resurrezione. Fisica quantistica, teologia e mistica a confronto</i> (Mauro Gagliardi)	359
MARIO FALANGA, <i>Nuovo Diritto Scolastico. Analisi e profili</i> (Grazia Solferino)	99
LUCA GRECCHI, <i>La filosofia morale di Democrito</i> (Fernando Pascual, L.C.)	100
MAURIZIO MIGLIORI, <i>La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini</i> (Fernando Pascual, L.C.)	364
GIORGIO RONZONI, <i>L'abuso spirituale</i> (Rodrigo Ramírez, L.C.)	102
ROBERT P. IMBELL, <i>Christ Brings all Newness</i> (Mauro Gagliardi)	233
MOHAMMAD HOSSEIN MOKHTARI, <i>Studio comparativo dell'invocazione nell'Islam e nel Cristianesimo</i> (Miguel Peraza, L.C.)	236
ILARIA VIGORELLI – VITO LIMONE, a cura di, <i>Neoplatonismo e Teologia. Il IV secolo</i> (Miguel Peraza, L.C.)	237