

Coda, Piero

Donde uno es el otro. Tras las huellas de la matriz primigenia del amor

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Coda, Piero. “Donde uno es el otro : tras las huellas de la matriz del amor” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/donde-uno-otro-huellas-matriz-coda.pdf> [Fecha de consulta:]

DONDE UNO ES EL OTRO

Tras las huellas de la matriz primigenia del Amor

Piero Coda

Traducción española, del original italiano

Resumen:

El acontecimiento del amor ha develado desde siempre la experiencia más profunda y auténtica de lo divino en el corazón mismo de la experiencia humana. En la tradición bíblica, este dato en el que se da el misterio del ser, ha sido expresado en un círculo-espiral hermenéutico (círculo porque uno remite al otro; espiral porque se trata un movimiento que crece hacia el infinito) del amor entre el hombre y la mujer por un lado, y el amor entre Dios y su iglesia por el otro. Es este el círculo que informa y plasma la atestación de la revelación desde las primeras páginas del Génesis hasta la última página del libro del Apocalipsis.

De tal testimonio el acontecimiento de Jesús el Cristo despliega su nudo decisivo y la clave hermenéutica que se orienta escatológicamente y en la luz del Espíritu hace que la mirada penetre progresivamente en el misterio de la matriz originaria del amor: la Trinidad de Dios y la trinitarización de la creación en él. Esta novedad es manifiesta en la oración por la unidad de Jn 17: "para que todos sean uno, yo en ellos y tú en mí, para que sean plenos en el ser uno". Es desde aquí que se desarrolla la cualidad específicamente trinitaria de la mística esponsal cristiana, en la que destacan cuatro figuras por su relevancia tanto espiritual como ontológica: Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Chiara Lubich y Antonio Rosmini.

Palabras claves: Esponsalidad, Trinidad, alteridad, transformación, divinización

1. Un círculo hermenéutico en espiral

El acontecimiento del amor ha develado desde siempre en el corazón de la experiencia humana, la experiencia más profunda y auténtica de lo divino. En la tradición bíblica este dato en el que se nos manifiesta el misterio del Ser ha sido expresado gracias a un círculo hermenéutico en espiral ('círculo' porque uno remite a otro y 'en espiral' porque se trata de un movimiento que crece hacia el infinito) del amor entre el hombre y la mujer, por un lado, y el amor entre Dios y la *ekklesía* (la *qahal Adonaj*) por el otro. Es este el círculo que da forma y plasma el testimonio de la revelación desde las primeras páginas del libro Génesis hasta la última del libro del Apocalipsis.

El acontecimiento de Jesús el Cristo de esta historia despliega la articulación decisiva y la clave hermenéutica que se orienta escatológicamente y en la luz del Espíritu hace penetrar progresivamente la mirada en la matriz originaria del amor: la Trinidad de Dios y la trinitarización de lo creado en Él. El cuarto evangelio es testimonio decisivo de tal novedad, en la oración de la unidad en el capítulo 17: "Para que todos sean uno, Padre, como tú eres en mí y yo en ti, que ellos también sean uno, yo en ellos y tú en mí para que sean plenos en el ser Uno" (17, 21.23). Desde aquí se despliega la cualidad específicamente trinitaria de la mística cristiana como mística sponsal del amor.

Trataré de dibujar un esquema ideal de algunas etapas de este desarrollo partiendo en simultáneo tanto de la luminosa intuición ofrecida por San Agustín como del *impasse* en el que él mismo corre el peligro de diluir su propio aporte, para luego posar la atención sobre dos figuras que dan forma real a esta intuición, elevándolas a las alturas vertiginosas bajo el perfil ya espiritual, ya ontológico: por un lado, la figura que ofrecen Teresa de Ávila y Juan de la Cruz y por otro lado, la esbozada por Chiara Lubich y Antonio Rosmini.

2. Agustín de Hipona y la invención del ‘lugar’

Empezamos por San Agustín, cuya tesis puede ser expresada en estos términos: *para hablar con pertinencia y sensatez del Dios Trinidad es necesario observar el amor; pero también en correspondencia, para hablar con pertinencia y sensatez del amor, en definitiva, es necesario contemplar al Dios Trinidad.*¹

Agustín alcanza a intuir la plausibilidad y la eficacia teórica de esta proposición de carácter decisivamente programático –tanto a nivel teológico como antropológico– a través de dos caminos destinados desde el inicio a entrelazarse, no sin tensiones, en su experiencia y en su pensamiento. En primer lugar, y tras una larga y tormentosa búsqueda, el acceso a la fe cristiana, y a su manantial y cima: la doctrina del Dios Trinidad que testimonia el Nuevo Testamento, y por esta misma razón –porque Trinidad– Caridad (y por lo tanto, amor, y no sólo en el sentido del griego ágape). En segundo lugar, la sensibilidad sufrida, extrema y delicada de Agustín por la experiencia del amor humano en todos sus matices, en particular: el amor que vincula entre sí a los amigos (el griego *philia*) y el amor de deseo y de mutua pertenencia entre el hombre y la mujer (el griego *eros*) con el vasto y polícromo horizonte evocado por estas dos palabras.

El primer sendero es conocido: Agustín recorre sus primeras etapas y describe el proceso trabajoso, hasta el estupor del descubrimiento definitivo e inagotable en las *Confesiones*. Jesús, el Cristo, es encontrado como el camino que, encendiendo en los corazones el fuego del amor divino –el Espíritu Santo–, introduce al Padre, no sólo, pero hace habitar en su casa. ¿No les ha prometido: “En la Casa de mi Padre hay muchas habitaciones. (...) Y cuando haya ido y les

¹ A propósito, me permito remitir a mi *Sul luogo della Trinità: rileggendo il “De Trinitate” di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; y también al reciente «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus Est*». *L’ontologia trinitaria nel Libro VII del “De Trinitate” di Agostino*, en *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all’Idealismo tedesco*, a cura di C. Moreschini, Editore Feeria, Firenze 2015, pp. 105-142.

haya preparado un lugar, volveré otra vez para llevarlos conmigo, a fin de que donde yo esté, estén también ustedes” (Jn 14,2-3)?

Tal experiencia está firmemente fundamentada e ilustrada con mucha luz por la *Doctrina fidei*, y por lo tanto desde la verdad que, tomada desde la Escritura, es confesada y transmitida por la Iglesia. La Trinidad no es un teorema celeste, es la profundidad última y la verdadera figura de Dios que deshoja su vida en la historia para volverse partícipe en la forma humana que es la nuestra. Dios que viene hacia nosotros, es más, Dios que “ha acampado en medio de nosotros” (Jn 1,14), es en Sí mismo tal como se nos ha revelado. Mejor aún: (es en sí mismo tal) como se ha donado y comunicado: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y nosotros, ya ahora y en toda verdad, también en el claroscuro del tiempo, estamos llamados a realizar nuestra existencia participando del ritmo de la vida trinitaria de Dios.

A partir de aquí Agustín llega a un descubrimiento ulterior –que hace de guía en nuestro recorrido–, conectando la figura del Dios Trinidad con la experiencia del amor. Estamos en el *De trinitate*, el Grundtext del pensamiento occidental.

Agustín ilustra la *doctrina fidei* que la Iglesia le entrega a propósito de la Trinidad. Pero no se contenta sólo con eso, sino que aplica con mucha osadía todas las fuerzas de la inteligencia para penetrar su verdad: “desideravi intellectu videre quod credidi”.²

Así Dios, tal como lo presenta la revelación –argumenta– no es sustancia absoluta y solitaria, sino relación íntima y vital de tres distintos. Es más –no teme escribir– el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno, el mismo ser, siendo entre ellos “diversos”. Es la revolución en la imagen de Dios expresada sobre el testimonio neotestamentario, en lenguaje doxológico, a partir de la confesión de fe de Nicea y Constantinopla.

De aquí la cuestión ontológica que él se plantea: ¿cómo entender el significado de la co-originariedad, en Dios, de unidad y diversidad, de esencia y

² Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 28.51.

relación?. Es entonces cuando Agustín considera la experiencia del amor, en el libro VIII del *De Trinitate*, partiendo de la afirmación icástica de 1Jn: “Dios es amor , y el que permanece en el amor permanece en Dios” (4,8) (...) “ Por lo tanto, vamos a correr a lo más alto del cielo y a lo más profundo de la tierra, en busca de Aquel que [el amor!] está con nosotros, sólo que nosotros queremos estar con él?”³. Pero no es la primera carta de Juan su única guía: él llega al amor, para ver a la Trinidad, gracias a su intensa experiencia humana. Atrayendo la atención sobre el fenómeno del amor, de hecho devela el camino más fascinante y empinado a la inteligencia del Dios Trinidad. Y convertido, contemplando la Trinidad a la luz del amor, ilumina con un faro muy potente la experiencia humana del amor. “Sí - subraya - realmente tú ves la Trinidad cuando ves el amor”⁴, porque en el amor, precisamente, ves tres realidades – como en la Trinidad–: “el que ama, y el que es amado y el amor mismo. ¿Qué es entonces el amor sino una vida que une (copulans), o que desea unir dos realidades, es decir, aquel que ama y el que es amado?”⁵.

Así, por tanto, la Trinidad se refleja en el ritmo del amor humano. Agustín lo explica ampliamente, entre el libro VII y el VIII, describiendo el Espíritu Santo como el *quo*, aquel gracias al cual el Padre ama al Hijo y recíprocamente, y gracias al cual el Padre y el Hijo comunican su vida que es amor a las personas humanas, llamándolas a volverse hijos e hijas en el Hijo. ¿No dice el apóstol Pablo que “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5,5)? Y ¿no ha rezado Jesús: “como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros,” (Jn 17,21), haciendo conocer a los hombres el “Nombre” del Padre, su Vida, su Ser, “para que el amor con que Tú me amaste esté en ellos y yo también esté en ellos”(Jn 17,26)?

³ *Ibid.*, VIII,7.11.

⁴ *Ibid.*, VIII, 8.12.

⁵ *Ibid.*, VIII, 10.14.

De esta manera, Agustín postula aquella circularidad –ontológicamente fundada sobre el don, en Cristo, del Espíritu Santo– que remite desde la Trinidad al amor humano y desde el amor humano a la Trinidad. A tal punto que llega a afirmar con fuerza casi chocante, a propósito del amor recíproco vivido en obediencia a la consigna de Jesús (“ámense los unos a los otros como yo los he amado”, Jn 13, 34), que este “amor no sólo viene de Dios, sino que es Dios mismo.”⁶ Con esto quiere significar que el amor verdadero que existe entre las personas humanas es la presencia real del Dios Trinidad, en el Espíritu Santo, en medio de los hombres.

Pero se detiene en este punto: precisamente allí es donde se podría y se debería dar el gran salto para ver en el amor de reciprocidad entre las criaturas humanas el hacerse presente de la profundidad insondable del amor que es Dios. Es el mismo Agustín quien señala este freno: en un primer tiempo como si se tratase de un pausa para retomar luego el camino que todavía le aguarda, y, al final, confesando que, con aquel detenimiento, lamentablemente, ha marcado el paso. De hecho, escribe en la conclusión del libro VIII: “Descansa un poco nuestra intención, no porque ya considere que ha encontrado lo que estaba buscando, sino como es habitual cuando uno encuentra el lugar donde hay que buscar algo. Aún no se ha encontrado, este algo, pero (sí se encontró donde buscarlo) que ya han encontrado dónde busca”⁷.

Agustín, por lo tanto, está convencido de haber encontrado en el amor recíproco, el lugar donde la Trinidad tiene que ser buscada y contemplada como manantial y horizonte de luz del amor, divino o humano, no importa cuál, y es este el primer filón a partir del cual podría tejerse el discurso que queda por hacer⁸. Como descanso para recuperar el aire. Al decir verdad no retoma más el discurso, al punto de constatar con pesar en el libro XV:

⁶ Ibid., VIII, 8.12.

⁷ Ibid., VIII, 10.14.

⁸ Ibid.

« Si tratamos de recordar en qué momento, en el curso de estos libros, comenzó a manifestarse a nuestra inteligencia la Trinidad, nos encontramos que fue en el octavo libro (...) Más cuando se llegó a la caridad, que es Dios, según las santas Escrituras, comenzó a brillar con breves fulgores la Trinidad: el amante, el que es amado, y el amor. Pero como aquella luz inefable encandiló nuestra mente para poder atemperarnos a ella, como descanso de la atención fatigada e introduciendo una digresión entre lo que habíamos comenzado a decir y lo que habíamos decidido decir, fijamos la mirada en la reflexión de nuestra propia mente según la cual el hombre ha sido creado a imagen de Dios (Gen 1,27), habiendo encontrado un objeto de estudio que nos resultaba más familiar (...)(...). Y ahora (...) queremos subir a la contemplación de la Trinidad suprema, que es Dios ... y no somos capaces ». ⁹

3. La “carne” – El decisivo eslabón faltante

Así las cosas, Agustín no ha continuado la tarea que lo fascinó como una inspiración tan luminosa que le pareció deslumbrante. ¿Por qué? Un indicio de respuesta se lo puede encontrar en la conclusión del libro VIII, luego de haber formulado la intuición de la Trinidad del amante, amado y amor que va de uno hacia otro:

« Esto es verdad, incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina del alma y pisoteando la carne, elevémonos a las regiones del alma ¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor. Réstanos remontarnos más arriba y buscar estas tres realidades, en la medida otorgada al hombre» ¹⁰.

Calcata carne: pisoteada la carne. ¡Esta es la cuestión! Agustín no logra tolerar la luz que lo embiste, al contemplar, a través del amor humano, el Dios que es amor, *porque la carne le bloquea la visión*. Entonces la quita. El movimiento ascensional de impronta neoplatónica toma relevancia fundamental. Ese movimiento por el que la carne necesita ser abandonada como algo incómodo y el alma misma debe ser trascendida en última instancia para alcanzar la luz superior, la luz purísima e inefable en la que habita Dios. La intención de buscar a Dios en el amor recíproco entre las criaturas y el amor verdadero entre las criaturas en Dios que es Amor, se hace añicos contra la

⁹ *Ibid.*, XV,6.10. Traducción propia

¹⁰ *Ibid.*, VIII, 10.14.

barrera más natural que existe en la naturaleza creada: la carne en el rico espesor pluriforme de sus expresiones.

La elección que Agustín hace en esta instancia, la que parte del *calcare carnem* para sumergirse y explorar el espejo de la Trinidad en el interior del hombre sin mirar más al lugar propicio de la exterioridad del amor recíproco, hará escuela, a través de los siglos venideros, en una gran parte de la tradición cristiana. «*Ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei*». *Ubi sexus nullus est*: es la conclusión lapidaria con la que el Hiponate llega al libro XII del *De Trinitate* (7,12) y se vuelve, durante siglos, un axioma indiscutible.

El decisivo eslabón faltante en el pensamiento de Agustín, en el desplegarse de la circularidad virtuosa entre el Dios Trinidad y el Amor humano en todas sus virtualidades es, en definitiva, el de la carne. Porque si es verdad que Jesús el Cristo es el camino que desde Dios desciende al hombre y desde el hombre asciende a Dios ¿no se realiza esto precisamente en la carne que Él ha asumido de entre los hombres, la misma que, para nuestro escándalo, nos ha querido dar como alimento en la última cena? ¿No testimonia el prólogo del cuarto evangelio con un poderoso oxímoron “Y el Logos se hizo carne” (Jn 1,14)? Y consecuentemente, no asegura Jesús “El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Así como yo, que he sido enviado por el Padre que tiene Vida, vivo por (dià) el Padre, de la misma manera, el que me come vivirá por (dià) mí” (Jn 6,56-57)?

Es claro que la palabra “carne”, en el léxico bíblico, reviste una vasta gama de significados no siempre fáciles de descifrar. Una acepción básica es aquella que concibe la humanidad del hombre en su corporeidad terrestre, en su mundanidad. Y dado que Dios la valora como buena – y muy buena por salir de sus manos, el hombre (varón y mujer) se relaciona con los demás y con Dios, a través de ella. Otro sentido más complejo y misterioso, entiende la carne como

un repliegue autorreferencial, narcisista y pecaminoso, del hombre sobre sí mismo.

Ahora bien, la carne que el *Logos* de Dios y Dios mismo en persona (Cfr. Jn 1,1) ha asumido, es la carne en el primer sentido. Pero precisamente porque es verdadera carne, su asunción ha puesto a Jesús el Cristo -que es el Hijo- en una relación de solidaridad también con la carne signada por el pecado. Al punto que Pablo puede escribir que para esto el Padre ha enviado al Hijo “ en una carne semejante a la del pecado” (Rom 8,3): para liberar toda carne de su dominio, de aquella autorreferencialidad posesiva y destructiva de toda alteridad que es el trastorno del verdadero amor.

Por tanto, para llevar a cumplimiento el movimiento descrito por la circularidad entre Dios Trinidad y el amor intuido por Agustín, es necesario pasar a través de la carne de Cristo, lo que significa a través de la carne del hombre – asumida por Él- en el proceso de liberación de la autorreferencialidad, y así paulatinamente liberada a su verdadero destino: la relación libre, gratuita, excesiva y fecunda con el O/otro de sí, hecho uno con él en el amor.

4. Teresa de Ávila: el amor esponsal con Cristo como acceso a la Trinidad

Una etapa decisiva del logro de este recorrido que, pasando a través de la “carne”, reactiva el círculo virtuoso intuido por Agustín, es el que tiene lugar en la mística esponsal de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, detrás de quienes brillan las extraordinarias experiencias de Francisco de Asís y Catalina de Siena. Y así es que, paso a paso, se activa la promesa por parte de Jesús del don del Espíritu que guía hacia y dentro “la verdad entera” (Jn 16,13).

También Teresa busca con pasión el “lugar” y la “región” del ser en el cual acoger la comunicación definitiva y plena del don del amor de Dios, del Don de Sí, que Dios Amor hace a la criatura en Sí mismo, siendo infinitamente Amor porque es Trinidad. Y lo encuentra y experimenta por gracia porque Dios – testimonia—:

« Ha queriendo su Majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta adonde llega para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como lo que ya no se puede apartar, no se quiere apartar Él de ella.». ¹¹

Nada más real -para Teresa no hay dudas-, que el símbolo del amor esponsal para expresar el recíproco intercambio amoroso de sí que se realiza entre Dios y el alma cuando ellas sellan un pacto de matrimonio espiritual. Dice Teresa: « No es su costumbre [de Dios] negarse a quien se le da toda: de hecho, ni siquiera puede»¹², cuánto más si se considera que Él mismo, con su amor –el Espíritu Santo–, es el que suscita el ardiente amor de respuesta y de búsqueda del alma. De modo, finalmente, estos dos amores, el de Dios y el del alma, se confunden en uno solo y el amor del alma se une y se identifica con el de Dios mismo”¹³.

Pero esto se hace realidad –“el hacerse del alma, o mejor el espíritu, una cosa sola con Dios”¹⁴, según la de Jesús *ut omnes unum sint* (“¡No sé si pueda darse un amor mayor!” –exclama Teresa)¹⁵ –únicamente siguiendo la vía que es Jesús (Jn 14,6), es decir, no separando los ojos de su humanidad para contemplar en Él al Padre. Éste es el punto: *la humanidad, por tanto, la carne de Cristo*.

«Apartados de todo lo corpóreo, para espíritus angélicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañe de los que, teniéndole, hicieron tan grandes hazañas por Dios, cuánto más apartarse de industria de todo bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de nuestro señor Jesucristo»¹⁶.

Es el amor esponsal con Cristo –si no existiera su humanidad no sería amor esponsal– que introduce en la región donde caen las escamas de los ojos del alma y “se descubren en visiones intelectuales, las tres personas de la Santísima Trinidad, como en una representación de la verdad”. Así de tal manera que el

¹¹ Teresa d’Avila, *Castello interiore, settime mansioni*, cap. 2.3.

¹² Teresa d’Avila, *Pensieri sull’amore*, cap. 6.9.

¹³ *Ibid.*, 6.10.

¹⁴ Id., *Castello interiore, settime mansioni*, cap. 2.3.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 2.7.

¹⁶ *Ibid.*, *sette mansioni*, cap. 7.6.

alma que ahora ve las tres personas distintamente, “conoce con certeza absoluta que todas estas tres son una sola sustancia, una sola potencia y una sola ciencia, un solo Dios”.¹⁷ La perijóresis esponsal entre el alma y Cristo es el lugar de acceso a la contemplación de la perijóresis entre las divinas Personas que es el manantial, el paradigma y el destino, dado que en ella y a través de ella se participa a la criatura de la forma y el ritmo de la vida trinitaria. Tanto que el alma experimenta “un gran olvido de sí tan profundo capaz de hacerle creer que no existe más. Se siente transformada de tal manera que no puede reconocerse más”.¹⁸

5. Juan de la Cruz y el “milagro” trinitario del amor “donde uno es el otro”

Es Juan de la Cruz, el místico Doctor de este “no existir más” – experiencia que comparte con Teresa al ser transformados en Dios por gracia, que ilustra el significado ontológico de esta realidad.¹⁹ En el conocimiento de Dios que se da por la doctrina de la fe –él explica– únicamente se representa en el alma un boceto del otro que se conoce. Por su lado, el conocimiento tiende de por sí por sí a que la realidad conocida se haga consciente en el alma real y plenamente. A esto responde el deseo del amor: el de ver “los ojos” desde donde él se sabe mirado.

«Sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que al Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor».²⁰

¹⁷ *Ibid.*, *settime mansioni*, cap. 1.6.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 3.2.

¹⁹ He tratado este tema en mi contribución: “*Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*”, in E. Severino – V. Vitiello (edd.), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 211-226.

²⁰ Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 12, 7. Spiega Tommaso d'Aquino, cui qui Giovanni della Croce sembra richiamarsi: «*amor facit quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur (...) unde amor*

El esbozo del amado dibujado por el amor en el alma de aquel que ama, es tal que expresa y propicia una transformación recíproca de aquel que ama en aquel que es amado y viceversa. La palabra es fuerte: “transformación”, pasaje de una forma a la otra. Significa que la relación de amor con el otro “da forma” de un modo nuevo. Se es transferido, con esto, hacia otra región del ser, en la cual se vuelve aquello que ya se es por fe. En el conocimiento del amor sucede una transformación recíproca de los amantes. Por ella, entre los dos, se crea una semejanza producida por el amor que se vive: y en que se transforman. En el amor, el otro no es más un extraño para mí, sino que tiene algo (todo) en lo que me reconozco a mí mismo. Y el otro reconoce en mí algo (todo) de sí. Juan de la Cruz va más allá:

«Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»²¹.

“*Cada uno es el otro*”. No significa que uno desaparece en el otro, o el otro en el primero. Sino que cada uno es sí mismo, siendo al mismo tiempo el otro y viceversa. Es la ley del amor: sos vos mismo siendo el otro. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Es una simple hipérbole o expresa una realidad distinta de la habitual porque es vivida en otra región del Ser?

En realidad, la semejanza ontológica y la imitabilidad ética de Dios, para el hombre, se hacen plenamente reales en Jesús, porque Dios es amor (Cfr. 1 Jn 4,8.16). En el amor, el alma se asemeja a Dios en toda verdad. Sólo puede hacer esto en el amor: porque en él fue hecha y se hace Dios por don y en el don: «Él

est magis unitivus quam cognitio» (S.Th., Ia-IIae, q. 27, a. 1 ad 3um). Su questa scia J. Maritain parla di un “essere intenzionale dell’amore” (cfr. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2013³, p. 433; cfr. il mio *L'ontosofia e i gradi del sapere ovvero dell'ineludibile apporto della sapienza mistica alla sapienza dell'essere*, relazione al Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nel quarantesimo anniversario della morte di Jacques Maritain "Verità e bellezza in Jacques Maritain", Milano, 9-10 dicembre 2013, in via di pubblicazione.

²¹ Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 12, 7.

nos ha concedido las más grandes y valiosas promesas, a fin de que ustedes lleguen a participar de la naturaleza divina, sustrayéndose a la corrupción que reina en el mundo a causa de la concupiscencia» (2Pe 1,4). Viviendo el amor, el alma conoce a Dios y es en Dios, porque Dios está presente, y aún más: es éste el amor recíproco, tal como lo había intuido Agustín. El amor es la “forma” que, en Jesús, asemeja a Dios y la criatura, conforme a la vocación ontológica de Dios inscrita en la criatura (Cf. Gn 1,26-27). Es verdad que el alma es la forma del cuerpo, en el lenguaje clásico que Juan de la Cruz conoce bien. ¿Pero cuál es la forma del alma? El amor. El amor que es Dios. El amor que es la Trinidad.

«Se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno». En la unión y transformación del amor el uno, por tanto, es el otro, volviéndose, de esta manera, sí mismo. La razón está en aquello que: *“el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro”*. La referencia es siempre a Dios en Jesús. Y es aquí que se cede la posesión de sí al otro. Aquí está el salto ontológico y el riesgo metafísico de la libertad. Ceder la posesión de sí significa que el eje del yo es transferido de uno mismo a Dios, por Jesús. Y por tanto se actúa el intercambio.

A nivel antropológico, esto es lo que ocurre en la unión entre el hombre y la mujer, aunque (valga la aclaración) de modo germinal y proléptico, en la región ontológica provisoria y en tensión hacia un cumplimiento gratuito en el que habita el ser creado. Cedo al otro la posesión de mi persona bajo algunos aspectos. Cedo mi cuerpo (y mi cuerpo soy yo) y los dos se vuelven “una sola carne” (cf. Gn 2,24). Cedo mi propia vida en la promesa de fidelidad: “Te seré fiel hasta el fin”.

Con Dios, en Jesús, la vocación ontológica de la creación alcanza aquella intensidad singular que la hace transitar por la región definitiva del ser al que está destinado: la forma de Jesús en la cual se encuentran Dios y el hombre. La

razón de la transformación del amor radica en el hecho de que cada uno cede la posesión de sí al otro, se abandona a sí mismo y se dona y se intercambia con el otro. De esta manera cada uno vive en el otro y el otro vive en uno y por transformación del amor los dos son uno. Es la lógica de amor que late en la vida de Dios Trinidad, aquella que logra de esta manera el cumplimiento, la plenitud de la creación, cuando entra en Dios a través de la humanidad de Jesús. El “milagro” trinitario del amor es la gramática de la antropología, ser uno con, para, en el otro, siendo cada uno sí mismo, y siendo así uno en la libertad de la distinción.

6. Chiara Lubich: la trinitarización del amor esponsal en Jesús

Tras las huellas de la gran Teresa, todo en la experiencia y en la doctrina de Juan de la Cruz, se remite a la relación de amor del alma con Dios que introduce en las profundidades de la Trinidad.

Pero esto no es todavía la totalidad de la visión cristiana. La oración de Jesús al Padre en la inminencia de la pascua – *ut omnes unum sint* –, a cuyo ritmo vibran los corazones y las mentes de Agustín, Teresa y Juan, sugieren algo más. Como el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, así de esta manera en Jesús, los discípulos (y todas las cosas) son llamados a ser entre sí. Dado que el Hijo, Jesús, es y está en cada uno, cada uno puede y debe reconocerse en el otro. La oración de Jesús al Padre muestra que (a modo de gracia invocada) para Jesús no solo yo estoy en la Trinidad, ni el otro está - por Jesús – en la Trinidad, sino que la relación entre nosotros está llamada a vivir del Soplo de Amor (el Espíritu Santo) del cual vive el Dios Trinidad (*Deus Trinitas*). Puede hacerlo y por lo tanto, debe hacerlo.

¿Acaso no es esto mismo lo que intuyó Agustín solo como un relámpago - y no una luz clara y permanente - cuando había afirmado que el amor recíproco no solo viene de Dios sino que *es* Dios mismo?.

Es aquí que parece develarse el *kairós* de nuestro tiempo. Así *Gaudium et Spes* remitiéndose a Juan 17,21, señala en la unidad trinitaria el espacio y el modelo de la relación social. O Juan Pablo II que en *Mulieris Dignitatem* propone a la Trinidad como secreto de la relación esponsal. Por su lado, Francisco invita a la “mística del nosotros” y a la ternura hacia la carne del hermano hasta la gran lírica del amor esponsal como amor trinitario diseñada en *Amoris Laetitia*.

De esta manera se dilata y se vuelve objeto del compartir social en este horizonte, aquella región de la experiencia del ser que en Jesús se ha vuelto realidad y que hasta ahora la mística ha tomado como centro del alma singular. Me limito a una sola página de Chiara Lubich como testimonio de esta mística de nuevo cuño, comunitaria y por comunitaria esponsal, y me propongo esbozar un camino de profundización de su significado ontológico, tomando un despunte del pensamiento de Antonio Rosmini, cronológicamente precedente y por eso aún más significativo.

Escribe Chiara Lubich en un texto que se remonta al año 1949, en el que condensa la experiencia de sabor místico que por entonces vive intensamente:

Dios, que está en mí y que ha plasmado mi alma, en la que habita la Trinidad, está también en el corazón de los hermanos. Por eso, no basta que yo lo ame sólo en mí. Si actúo así, mi amor tiene todavía algo de personal y, dada la espiritualidad colectiva que he sido llamada a vivir, naturalmente egoísta: amo a Dios en mí y no a Dios en Dios, cuando la perfección es ésta: Dios en Dios. De modo que mi celda, como dicen las almas íntimas de Dios, y mi cielo, como decimos nosotros, está en mí y, como en mí, en el alma de los hermanos. Y así como lo amo en mí, recogíendome en mi propio cielo - cuando estoy sola-, lo amo en el hermano cuando está junto a mí.

Y entonces no amo sólo el silencio, sino también la palabra, es decir, la comunicación del Dios en mí con el Dios en el hermano. Y si los dos Cielos se encuentran, allí hay una sola Trinidad, donde los dos están como Padre e Hijo y entre ellos está el Espíritu Santo. (...)

Y ya que esta Trinidad habita en cuerpos humanos, ahí está Jesús: el Hombre-Dios. Y entre los dos se da la unidad, donde somos uno pero no estamos solos. Y ahí está el milagro de la Trinidad y la belleza de Dios, que no está solo porque es Amor. (...)

Tenemos que dar vida continuamente a esas células vivas del Cuerpo Místico de Cristo - que son los hermanos unidos en su nombre- para reavivar el Cuerpo entero. (...)

Pero es necesario perder al Dios dentro de sí por el Dios en los hermanos. Y esto lo hace quien conoce y ama a Jesús crucificado y abandonado.²²

Detrás de este texto hay una experiencia espiritual de Inhabitación con y a través de Cristo *in sinu Trinitatis*, que se realiza en la comunión de reciprocidad con los hermanos. Estamos pues, ante el darse de un acontecimiento.

Esto favorece sobre todo un giro copernicano de la mirada. Así como Dios Trinidad habita en mí, *así también* habita en el corazón de los hermanos. En palabras simples pero de gran alcance, tenemos aquí descripta la eficacia no solo antropológica sino también – por antropológica - intersubjetiva que brota de la relación del Dios Trinidad. Si Dios es Trinidad, es co-originariamente unidad y distinción, dado que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de ellos es Dios en comunión de amor con los otros. Si Jesús, vino a traer a esta tierra esta verdad y esta vida (“así en la Tierra como en el cielo”), por esta razón soy llamado a amar a los otros como a mi mismo y somos llamados a amarnos recíprocamente como Jesús nos ha amado. Entonces cada uno tiene que contemplar no solo a Dios en sí, sino, al mismo tiempo y del mismo modo, a Dios en el otro. Consecuentemente, ha de gastar sus energías no solo para construir el “castillo interior” sino al mismo tiempo, el “castillo exterior”, pues Dios –trinitariamente, en el Espíritu- no quiere solo habitar en mí sino entre

²² C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2) n. 104, pp. 133-135.

Lubich, C. (2005). "Mirar todas las flores". En: La Doctrina Espiritual. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva. pp. 68-70.

nosotros y entre todos. Se trata de transferirse uno mismo a Dios *en* el hermano y no al Dios *del* hermano. Esto hay que subrayarlo: la relación con el otro es realizada y trascendida en un lugar diferente y mas grande porque está vivida en Dios. En efecto, Dios no es ni mío ni del hermano, sino que nosotros estamos en Él, en el lugar del amor.

Esta Trinidad – se subraya entonces, y es decisivo – vive en cuerpos humanos: no hay intersubjetividad sin corporeidad. La relación hombre-mujer (como significado desde la página inicial del libro del Génesis), encarna de forma paradigmática este principio antropológico irrefutable: el otro vive como otro para y en la unidad, no solo manteniendo sino exaltando el valor de su alteridad. La carne, por tanto, no va omitida, desdeñada. Ella puede adoptar un significado negativo (encerrada en sí misma, absolutizada), pero en realidad tiene un significado primigenio que es totalmente positivo. Es el sacramento gracias al cual y a través del cual se da la comunicación de sí mismo al otro. Es notable la paradoja antropológica alcanzada de esta manera: mientras la mística trinitaria clásica del alma es la mística del yo que se encuentra en Dios (Agustín), o de Dios que habita en el alma (Teresa), la mística Trinitaria del *Ut unum sint*, que pasa a través de la carne e incluye al hermano, es una mística de Dios en Dios siendo mística del hombre con el hombre. El tenor teológico de la experiencia es directamente proporcional a su tenor antropológico.

Y este es el método, es decir el camino y la clave para realizar esta comunicación (de Dios a Dios en Dios, de la persona humana a la persona humana en Dios): *perder, es decir, donar hasta lo último el Dios en sí mismo por el Dios en el hermano*. Sintéticamente, Chiara Lubich da un nombre y un rostro a este camino de comunicación universal, ya intuido y recorrido por Francisco de Asís y por Juan de la Cruz: *Jesús abandonado*. Y Jesús, que, para reabrir y llevar a cumplimiento la comunicación entre el Dios-Abbá y los

hombres y entre hombre y hombre, se vacía de todo, también del Dios en sí mismo (cf. Fil 2,7) por amor. Él, por lo tanto, no es solo el modelo que hay que seguir, sino el camino viviente (cfr. Hb 10,20) a recorrer: vivir de Él, vivir como Él, para que Él viva en nosotros. Para que el amor de esta manera pase a través nuestro. En concreto, ello significa que es necesario saber arriesgar y perder las propias seguridades para abrirse al encuentro con el otro y a la novedad que brota de esta relación y de este diálogo, y que puede florecer a partir de todo esto.

De aquí entonces la percepción clara de la circularidad virtuosa entre la sponsalidad como gramática de lo humano –en toda su extensión- y la Trinidad como gramática de lo divino, que a través de la sponsalidad, se comunica a lo humano trinitarizándolo, en tanto realidad comunitaria del ser Iglesia, ‘esposa de Cristo’. Escribe Chiara Lubich, siempre en el 49’, refiriéndose a esta experiencia de Dios, vivida por ella de forma comunitaria:

“Solo ahora, después que nuestras almas – a través del Jesús en medio - se han desposado entre ellas y son Iglesia (porque son Cristo: un Cristo y tres Cristo o tantos Cristo como almas estén unidas de esta forma, una Iglesia y muchas iglesias), pueden decir , tanto en unidad con las otras como individualmente (porque tienen el valor de la totalidad, de Jesús en medio), de ser esposas de Cristo. Es que Jesús no puede desposar sino Jesús. Pues Jesús no es sino Uno consigo mismo”.

Ella misma glosa luego este texto:

“Esta realidad esponsal es sin duda característica esencial del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Es decir, de aquella unidad a modo de la Trinidad, que se realiza también en la sponsalidad terrena y que en la eternidad permanecerá en su esencia más profunda (...) yo no veo tanto el ser a imagen de Dios en el hombre individual, como en dos unidos entre ellos como lo están el Padre y el Hijo”

7. Rosmini: *Ontología trinitaria del ‘inaltrarsi’ recíproco del amor*

Que todo esto no se trate de una simple experiencia espiritual sino de un acontecimiento ontológico, antropológicamente decisivo, ya lo había intuido aproximadamente un siglo atrás Antonio Rosmini en una página de su Teosofía por mucho tiempo olvidada. El desafío para Rosmini, es la verificación de la

efectiva dimensión ontológica del ritmo trinitario del amor en el análisis de la relación intersubjetiva como lugar de interacción del ser personal. Lo precisa Bergamaschi:

“El círculo real, intelectual y moral del acto ontológico, que constituye al ente finito hombre, modelado y fundado en el círculo uno y trino del ser absoluto, encuentra en la moral, es decir en la voluntad que es un acto inmanente del amor (...) su constitución fundamental y radical que es la de ser un amor esencial o apertura hacia el Ser infinito”²³

La estaticidad Trinitaria en el amor de la persona creada es analizada por Rosmini en su intencionalidad última (que está sin duda dirigida a Dios y en Dios fundada pero que, al mismo tiempo, está mediada históricamente por la persona creada como distinta de sí), es allí donde él pone en discusión aquello que define como inobjetivación y en otro lugar describe, con fecunda creatividad lingüística, con el término de: *inaltrarsi* (introducirse en otro, ¿in-otrarse?) . ¿De qué se trata?

Contemplando el ser persona del hombre se capta, según Rosmini, aquella maravillosa facultad en la cual se devela, en el amor, el sentido del ser finito que por sí mismo remite –participando de él - al Ser infinito. Esta facultad puede definirse como “inobjetivación” siendo ella el “transportarse” del sujeto en el objeto. A varios niveles. Ahora bien, este “transportarse” alcanza la máxima expresividad cuando el objeto hacia el cual me transporto es otro sujeto. Porque entonces es en plenitud un acto de libertad y un acto de amor, al punto de identificarme con el objeto en el cual me inobjetivo y que es el otro distinto de mí como objeto de amor.

En la inobjetivación se da en verdad una dinámica que es calificada como “abandono de sí”: en el transportarme hacia el otro, en un cierto punto, debo abandonarme incluso hasta a mí mismo para acoger al otro en su alteridad, yendo más allá de mí mismo:

²³ C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di A. Rosmini*, La Quercia, Genova 1982, p. 89. Devo questa citazione a Emanuele Pili nella ricerca appena ricordata, pp. 600-601.

“Para transportarme en el otro, conviene que se agregue otro acto voluntario de inteligencia, con el que pone uno mismo, la facultad de la propia consciencia en el otro, vistiendo la propia personalidad o, por decirlo mejor, el principio de esta de todo aquello que determina la persona del otro. Dado que , si bien la persona determinada, en sentido estricto sea de cada uno e incommunicable, sin embargo el principio de la persona es común y único en todos porque permanece indeterminado cuando es despojado de todo aquello que la determina. Allí donde el hombre se olvida en el instante que describimos todas las determinaciones de la persona, le queda el principio común e idéntico de la persona misma, la que vistiéndose con el pensamiento de las determinaciones de otra persona se vuelve persona en la consciencia intelectual. Así, cada individuo humano tiene en sí un principio que, con la imaginación intelectual, puede ser determinado con las determinaciones ajenas, y esto vuelve posible el inobjetivarse con el entendimiento”²⁴.

El abandonar-se para inobjetivarse en el otro significa en una palabra “olvidarse de sí” en favor del otro. Es un inobjetivarse que se logra y llega hasta el punto en el cual la conciencia de mí, se olvida de sí misma y solo se reencuentra en el acto en que el otro viene hacia mí y como tal es acogido. Rosmini explica: “el sujeto humano, en el instante que describimos, olvida todas las determinaciones de la propia persona. Le queda el principio común e idéntico de la persona misma” que puede ser revestido de las determinaciones de otra persona. En el momento en el que conozco al otro amándolo, es como si me despojase de mis determinaciones de tal manera que, transportándome en el otro, el otro se transporte a sí mismo en mí y yo revista con mi pensamiento el ser persona, de lo cual tengo conciencia en mí, con las características del otro desde mí. Es entonces que alcanzo la percepción de que yo soy persona así como el otro lo es: yo en un cierto modo, el otro en su propio modo. El ser persona, por tanto, es la capacidad onto-lógica de hacer espacio al otro en sí mismo y de descubrirse a uno mismo, descubriendo al otro. Vistiendo con el pensamiento, en el amor, el ser persona de las determinaciones del otro, vivo el ser persona que yo soy con las determinaciones del otro. Así me hago la otra persona en el espacio de mi conciencia personal permaneciendo/volviéndome de esta manera yo mismo.

Pero el discurso no se detiene aquí. Si el ser sujeto se inobjetiva, la relación que se realiza así, y que es transportarse en el otro olvidándose de sí

²⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, n. 872

mismo, es un nuevo ser. Yo soy yo, el otro es el otro, pero cuando yo me vuelvo el otro inobjetivándome en él, la relación que se realiza de esta manera determina una forma de ser que antes no existía. También este ser tercero entre los dos, el sujeto y el objeto, el yo y el tú como su otro, a su modo, es.

En todo caso, destaca Rosmini, la inobjetivación acontece cuando sucede en Cristo, a través del don de la gracia, acogido en la fe y en el amor de la Eucaristía. Es entonces que se puede intuir hasta qué punto se puede alcanzar la inobjetivación. Inobjetivándome en Cristo por la Eucaristía, de hecho, yo me vuelvo “otro” Cristo. Cristo me hace por gracia, otro Cristo. La admirable facultad de la inobjetivación está presente en el hombre para que él se vuelva Cristo. Este es el significado antropológico del “revestirse” de Cristo tan paulino. Inobjetivándome en Cristo, me inobjetivo a través de su humanidad en el Verbo, la segunda persona de la Trinidad. La humanidad de Cristo, es la posibilidad para mí, de inobjetivarme a través de Cristo en la Trinidad: hijo en el Hijo. Y esta es una verdad ontológica, revelada y donada en la gracia:

Respecto de aquello que se refiere al amor que sale del ser sujeto y se lleva hacia el ser objeto, esto no solo puede ser visto por el hombre en el objeto subsistente que contiene el sujeto amante, sino que puede también ser comunicado al hombre, de un modo sobrenatural bajo la misma forma de amor, y de esta manera hacerle experimentar algo de aquel sujeto divino que es en la forma moral, o sea que es amor subsistente [el Espíritu Santo]. (...). Este amor sobrenatural es una derivación y participación del amor divino, del cual procede todo amor sobrenatural de Dios como de una primera causa. Experimentando así algo del amor eterno, por comunicación graciosa, se entiende de modo experimental, es decir por vía de un sentimiento subjetivo e intelectual al mismo tiempo, este sujeto divino, que parece expresar San Pablo cuando dice: “Quien adhiere a Dios es un solo espíritu con Él”²⁵.

“La sabiduría cristiana agrega que el Verbo de Dios, el Objeto persona subsistente ha asumido la humanidad, y como hombre se llama Jesucristo, y que los hombres que vienen a Cristo unidos en vínculo sacramental potentísimo y misteriosísimo, como miembros que se encuentran unidos a la cabeza: que por tanto pueden y deben a estas uniones íntimas, efectos de los sacramentos, unir también aquella de una voluntaria inobjetivación en Cristo. Inobjetivándose en Cristo como hombre, de la misma especie que ellos, se encuentran con aquello alcanzado por el Verbo siendo Cristo hombre santísimo, indivisiblemente y personalmente unido a Dios como segunda persona, que revela en sí al Padre y espira con el Padre el Santo Espíritu”²⁶.

²⁵ *Ibid.*, n. 897.

²⁶ *Ibid.*, n. 899.

En definitiva, la ontología del ser humano es trinitaria por vocación. Se cumple trinitariamente, a través de Cristo, como participación, por gracia, en el amor que es la vía trinitaria de Dios. ‘Dado que esta inobjetivación moral en Jesucristo es la fórmula más breve de la perfección cristiana y de donde viene la expresión solemne: *en Cristo*. El hombre cristiano debe sentir, pensar hacer, y sufrir, tener y ser todo en Cristo’²⁷.

Se deriva, entonces, más allá lo siguiente cuando a nivel intersubjetivo se realiza la reciprocidad,

No sería imposible concebir una comunicación entre dos sujetos intelectivos entre los cuales, tomados en su existencia relativa, sigue la inobjetivación (...) por medio de aquel *subietto eterno*, al que debe ascender aquel que se inobjetiva para luego descender en el *subietto relativo*, y que es aquél del cual depende, como de su su raíz y fundamento, el *subietto relativo* en el cual el otro se inobjetiva²⁸.

La afirmación es penetrante, incluso vertiginosa. Pues deja intuir que la dinámica ontológica de la intersubjetividad se hace auténticamente recíproca y esponsal cuando es vivida en Cristo (explícita o implícitamente): en el Espíritu Santo: y por tanto en la participación real en la dinámica misma de la relación intratrinitaria del amor en cuanto ella acontece y se perfecciona (si se puede decir de esta manera) en la atmósfera divina personal que es Espíritu Santo.

Tal hermenéutica ontológica de la terceridad²⁹ que, sin dejar de lado la referencia intrínseca a la trascendencia del Dios trinitario, sin embargo la capta presente y operante por Cristo, Verbo encarnado, en el Don “sin medida” a los hombres del Espíritu Santo, amerita sin duda ser leída en su continuidad y en su originalidad respecto de las páginas de Juan de la Cruz, en el *Cantico espiritual*, el santo de Ávila habla de la participación del alma conformada a Cristo en la

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, n. 892; cfr. E. Pili, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2015), pp. 595-622.

²⁹ Cf. mi Desde la Trinidad, 566 -567 y e *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 279-299

reciproca aspiración del Espíritu Santo, que acontece entre el Padre y el Hijo³⁰. En Juan de la Cruz por tanto, se trataba de hecho del alma individual; en Rosmini se trata de la relación de amor entre las personas.

* * *

Estas últimas páginas a las que hemos dado voz en nuestro discurso, estoy convencido que nos invitan a descubrir y a pensar hasta el fondo con estupor, gratitud y con ardor, la experiencia humana del amor en el abismo del amor trinitario.

Allí donde uno es el otro.

Piero Coda

DONDE UNO ES EL OTRO

Tras las huellas de la matriz primigenia del Amor

Piero Coda

Versión original italiana

Abstract

L'evento dell'amore ha da sempre dischiuso nel cuore stesso dell'esperienza umana l'esperienza più profonda e autentica del Divino. Nella tradizione biblica questo dato – in cui si dà il mistero dell'essere – è stato

³⁰ Cfr. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 39, 3: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. (...) unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en él transformada, aspira en sí mismo a ella».

espresso in un circolo ermeneutico a spirale ("circolo": perché l'uno all'altro rimanda; "a spirale": perché si tratta di un movimento che cresce verso l'infinito) dell'amore tra l'uomo e la donna, da un lato, e l'amore tra Dio e l'*ekklesia*, dall'altro. È questo il circolo che informa e plasma l'attestazione della rivelazione dalle prime pagine del libro della *Genesi* all'ultima pagina del libro dell'*Apocalisse*. L'evento di Gesù il Cristo ne dispiega lo snodo decisivo e la chiave ermeneutica che indirizza escatologicamente e nella luce dello Spirito fa progressivamente penetrare lo sguardo nel mistero della matrice originaria dell'amore: la Trinità di Dio e la trinitizzazione del creato in Lui. Di tale novità è testimonianza decisiva il quarto vangelo nella preghiera dell'unità al cap. 17: «affinché tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me e io in te, anch'essi siano uno in noi (...) io in essi e tu in me, affinché siano compiuti nell'essere uno» (17,21.23). È di qui, infatti, che si sviluppa la qualità specificamente trinitaria della mistica sponsale cristiana, di cui si prendono emblematicamente in rilievo due figure nella loro rilevanza spirituale e insieme ontologica: quella, da un lato, di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce; quella dall'altro, di Chiara Lubich e Antonio Rosmini.

Parole chiave: Sponsalità, Trinità, alterità, trasformazione, divinizzazione

1. Un circolo ermeneutico a spirale

L'evento dell'amore ha da sempre dischiuso nel cuore stesso dell'esperienza umana l'esperienza più profonda e autentica del Divino. Nella tradizione biblica questo dato – in cui a noi si dischiude il mistero dell'essere – è stato espresso grazie a un circolo ermeneutico a spirale ("circolo": perché l'uno all'altro rimanda; "a spirale": perché si tratta d'un movimento che cresce verso l'infinito) dell'amore tra l'uomo e la donna, da un lato, e l'amore tra Dio e l'*ekklesia* (la *qahal Adonaj*) dall'altro. È questo il circolo che informa e plasma l'attestazione della rivelazione: dalle prime pagine del libro della *Genesi* all'ultima pagina del libro dell'*Apocalisse*.

L'evento di Gesù il Cristo di questa storia dispiega lo snodo decisivo e la chiave ermeneutica che indirizza escatologicamente e nella luce dello Spirito fa progressivamente penetrare lo sguardo nel mistero della matrice originaria dell'amore: la Trinità di Dio e la "trinitizzazione" del creato in Lui. Di tale

novità è testimonianza decisiva il quarto vangelo, nella preghiera dell'unità al cap. 17: «affinché tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me e io in te, anch'essi siano uno in noi (...) io in essi e tu in me, affinché siano compiuti nell'essere uno» (17,21.23). È di qui che si sviluppa la qualità specificamente trinitaria della mistica cristiana quale mistica sponsale dell'amore.

Cercherò di disegnare un ideale tracciato di alcune tappe di questo sviluppo, muovendo dalla luminosa intuizione offerta da Agostino e, al tempo stesso, dall'*impasse* in cui egli stesso rischia di stemperarla, per poi prendere emblematicamente in rilievo due figure che danno forma realistica a questa intuizione elevandola ad altezze vertiginose sotto il profilo sia spirituale che ontologico: la figura, da un lato, che ne offrono Teresa d'Avila e Giovanni della Croce e quella abbozzata, dall'altro, da Chiara Lubich e Antonio Rosmini.

2. Agostino d'Ippona e l'inventio del "luogo"

Cominciamo da Sant'Agostino, la cui tesi può essere espressa in questi termini: *per parlare con pertinenza e sensatezza di Dio Trinità, occorre guardare all'amore; ma anche, in corrispondenza, per parlare con pertinenza e sensatezza dell'amore, in definitiva, occorre guardare a Dio Trinità*³¹.

Agostino giunge a intuire la plausibilità e l'efficacia teor-etica di questa proposizione di carattere decisamente programmatico – vuoi a livello teologico vuoi a livello antropologico – lungo due sentieri sin dall'inizio destinati a intrecciarsi, non senza tensioni, nella sua esperienza e nel suo pensiero: da un lato l'accesso, dopo lunga e tormentosa ricerca, alla fede cristiana e, in essa, come a suo vertice e a sua scaturigine, alla dottrina del *Deus Trinitas* che, attesta il Nuovo Testamento, è per ciò stesso – perché Trinità – *Carità* (e cioè, amore, e non solo nel senso del greco *agape*); dall'altro, la sua estrema, delicata e sofferta sensibilità per l'esperienza dell'amore umano in tutte le sue sfumature,

³¹ Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; e al recente «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus Est*». *L'ontologia trinitaria nel Libro VII del "De Trinitate" di Agostino*, in *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, a cura di C. Moreschini, Editore Feeria, Firenze 2015, pp. 105-142.

in particolare: l'amore che lega tra loro gli amici (la greca *philia*), e l'amore di desiderio e mutua appartenenza tra l'uomo e la donna (il greco *erós*), con il vasto e policromo orizzonte di senso evocato da queste due parole.

Il primo sentiero è noto: Agostino ne ripercorre le tappe e ne descrive il travaglio, sino allo stupore della scoperta definitiva e inesauribile, nelle *Confessioni*. Gesù, il Cristo, è incontrato come la via che, accendendo nei cuori il fuoco dell'amore divino – lo Spirito Santo –, introduce al Padre, non solo, ma fa abitare nella sua casa. Non ha egli promesso: «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore. (...) Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, verrò di nuovo e vi prenderò con me, perché *dove* sono io siate anche voi» (Gv 14,2-3)?

Tale esperienza è saldamente fondata e luminosamente illustrata dalla *doctrina fidei*, e cioè dalla verità che, attinta dalla Scrittura, è confessata e trasmessa dalla Chiesa. La Trinità non è un teorema celeste: è la profondità ultima e la figura vera di Dio che squaderna la sua vita nella storia per rendercene partecipi nella forma umana che è la nostra. Dio che viene verso di noi, Dio, anzi, che «ha posto la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14), è in Se stesso così come S'è rivelato, meglio così come S'è donato e comunicato: Padre, Figlio e Spirito Santo. E noi, già ora e in tutta verità, anche se soltanto nel chiaroscuro del tempo, *siamo chiamati a realizzare la nostra esistenza partecipando al ritmo della vita trinitaria di Dio*.

A partire di qui Agostino compie l'ulteriore scoperta – che fa da guida al nostro percorso –, collegando la figura del Dio Trinità all'esperienza dell'amore. Siamo nel *De Trinitate*, il *Grundtext* del pensiero occidentale.

Agostino v'illustra la *doctrina fidei* che la Chiesa gli consegna a proposito della Trinità. Ma non s'accontenta di ciò, applica infatti con ardimento tutte le risorse dell'intelligenza per penetrarne la verità: «*desideravi intellectu videre quod credidi*»³².

Dio così come lo presenta la rivelazione – argomenta – non è sostanza assoluta e solitaria, ma relazione intima e vitale di tre distinti. Anzi – non teme di scrivere – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno, lo stesso essere, essendo tra loro “diversi”. È la rivoluzione nell'immagine di Dio espressa, sulla

³² Agostino, *De Trinitate*, XV, 28.51.

base della testimonianza neotestamentaria, in linguaggio dossologico, dalla confessione di fede di Nicea e Costantinopoli.

Di qui la questione ontologica ch'egli si pone: come intendere il significato della co-originarietà, in Dio, di unità e diversità, di essenza e relazione? È allora che Agostino mette in campo l'esperienza dell'amore, nel libro VIII del *De Trinitate*, muovendo dall'icastica affermazione della 1Gv: «Dio è amore, e chi dimora nell'amore dimora in Dio» (4,8), che egli pone a sigillo del percorso sin lì compiuto, e con grande enfasi: «A che pro, dunque, andar correndo nel più alto dei cieli e nel più profondo della terra, alla ricerca di Colui che [nell'amore!] è presso di noi, solo che noi vogliamo stare presso di lui?»³³. Ma non è solo la prima lettera di Giovanni a fargli da guida: egli approda all'amore, per “vedere” la Trinità, pilotato dalla sua intensa esperienza umana. Attirando l'attenzione sul fenomeno dell'amore, di fatto dischiude la via più affascinante e scoscesa all'intelligenza di Dio Trinità, e di converso, guardando alla Trinità nella luce dell'amore, rischiarata con un faro potente l'esperienza umana dell'amore. «Sì – sottolinea con forza – veramente tu vedi la Trinità, quando vedi l'amore»³⁴, perché nell'amore vedi appunto tre realtà – come nella Trinità –: «colui che ama, e chi è amato e l'amore stesso. Che cosa infatti è l'amore se non una vita che unisce (*copulans*), o che desidera unire due realtà qualsiasi, e cioè colui che ama e chi è amato?»³⁵.

La Trinità, dunque, si specchia nel ritmo dell'amore umano. Agostino lo illustra ampiamente, tra il libro VII e il libro VIII, descrivendo lo Spirito Santo come il *quo*, colui grazie al quale il Padre ama il Figlio, e reciprocamente, e grazie al quale il Padre e il Figlio comunicano la loro vita che è amore alle persone umane, chiamandole a diventare “figli e figlie” nel Figlio. Non dice l'apostolo Paolo che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rom 5,5)? E non ha pregato Gesù: «Padre, come tu sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (Gv 17,21), facendo così conoscere agli uomini il “Nome” del Padre, la sua Vita, il suo Essere, «affinché – egli dice rivolto al Padre – l'amore con cui mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26)?

³³ *Ibid.*, VIII, 7.11.

³⁴ *Ibid.*, VIII, 8.12.

³⁵ *Ibid.*, VIII, 10.14.

Agostino giunge in tal modo a postulare quella circolarità – ontologicamente fondata sul dono, in Cristo, dello Spirito Santo – che rinvia dalla Trinità all’amore umano e dall’amore umano alla Trinità. Tanto da affermare con forza quasi choccante, a proposito dell’amore reciproco vissuto in obbedienza alla consegna di Gesù («amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi», Gv 13,34) che questo «*amore non solo viene da Dio, ma è Dio stesso*»³⁶. Con ciò volendo significare che l’amore vero che corre tra le persone umane è presenza reale di Dio Trinità, nello Spirito Santo, in mezzo agli uomini.

Ma a questo punto si arresta: proprio là e quando si potrebbe e si dovrebbe spiccare il salto per “vedere” nell’amore di reciprocità tra le creature umane il farsi presente della profondità insondabile dell’amore che è Dio. È Agostino stesso a segnalare l’arresto: in un primo tempo come se si trattasse d’una sosta per riprendere lena nel cammino che ancora lo aspetta; alla fine confessando che con quella sosta egli, purtroppo, ha segnato il passo. Scrive infatti a conclusione del libro VIII:

«Riposi un poco la nostra intenzione, non in quanto già ritenga d’aver rinvenuto ciò che cercava, ma come si è soliti fare quando s’è rinvenuto *il luogo*, ove occorre cercare qualcosa. Non lo si è ancora trovato, questo qualcosa, ma si è già trovato *dove* cercarlo»³⁷.

Agostino, dunque, è convinto d’aver rinvenuto, nell’amore reciproco, il luogo ove va cercata e contemplata la Trinità quale sorgente e orizzonte di luce dell’amore, divino o umano che sia: è questo il primo filo – afferma – a partire dal quale potrà tessere il discorso che gli resta da fare³⁸. Intanto sosta, per riprendere il fiato. Ma in verità non riprende più il discorso. Tanto da dover constatare, con rammarico, nel libro XV:

«Se cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, alla nostra intelligenza è cominciata a brillare la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. (...) Quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture, la Trinità splendette per un attimo, e cioè l’amante, chi è amato, e l’amore. Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito,

³⁶ *Ibid.*, VIII, 8.12.

³⁷ *Ibid.*, VIII, 10.14.

³⁸ *Ibid.*

secondo il quale l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio (Gen 1,27), trovandovi un oggetto di studio a noi più familiare, per riposare la nostra intenzione affaticata (...). Ed ecco che ora (...) vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio ... e non ne siamo capaci»³⁹.

3. La “carne” – il decisivo anello mancante

Agostino, a cose fatte, non ha eseguito il compito che lo ha affascinato come un'ispirazione tanto luminosa da apparirgli abbagliante. *Perché?* Un indizio di risposta lo si può trovare nella chiusa del libro VIII, dopo che ha formulato l'intuizione della Trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore che corre dall'uno all'altro:

«Ed è così anche negli amori più bassi e carnali. Ma affinché possiamo attingere qualcosa di più puro e di più trasparente, calpestata la carne ascendiamo all'anima. Che cosa ama l'anima nell'amico, se non l'anima? E anche lì sono tre: l'amante, e ciò che è amato, e l'amore. Resta ancora di ascendere di qui e più in alto ricercare, per quanto all'uomo è dato»⁴⁰.

Calcata carne: calpestata la carne. Questo è il punto! Agostino non riesce a reggere la luce che lo investe, nel contemplare, attraverso l'amore umano, il Dio che è amore, *perché la carne gli fa da schermo*. E allora la rimuove. Il movimento ascensivo d'impronta neoplatonica, per cui la carne va abbandonata come un incomodo e l'anima stessa va alla fine trascesa per attingere la Luce *superius*, la Luce purissima e ineffabile in cui abita Dio, ha infine il sopravvento. E la spinta, l'*intentio*, a cercare Dio nell'amore reciproco tra le creature e l'amore vero tra le creature in Dio che è Amore, s'infrange contro la barriera di quanto più naturale vi è nella natura creata: la carne, nello spessore ricco e pluriforme delle sue espressioni.

La scelta che Agostino compie a questo punto, quella che prende le mosse dal *calcare carnem* per immergersi a ricercare lo specchio della Trinità *in interiore homine* senza più guardare al luogo propizio dell'esteriorità dell'amore reciproco, farà lezione, lungo i secoli a venire, in larga parte della tradizione cristiana. «*Ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei*». *Ubi sexus*

³⁹ *Ibid.*, XV, 6.10.

⁴⁰ *Ibid.*, VIII, 10.14.

nullus est: è la conclusione lapidaria cui l'Ipponate giunge nel libro XII del *De Trinitate* (7.12) e diventa per secoli assioma indiscutibile.

Il decisivo anello mancante, nel pensiero di Agostino, al dispiegarsi della circolarità virtuosa tra Dio Trinità e l'amore umano in tutte le sue virtualità, in definitiva è quello della carne. Perché se è vero che Gesù il Cristo è la via che da Dio scende all'uomo e dall'uomo sale a Dio, ciò non è forse realizzato *proprio nella carne* che egli ha assunto di tra gli uomini, quella che egli poi addirittura a loro ha voluto scandalosamente partecipare dalla croce e nella cena? Non attesta il prologo del quarto vangelo, con possente ossimoro: «E il Logos *carne* si è fatto» (Gv 1,14)? E non assicura Gesù, di conseguenza: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per mezzo (*dià*) del Padre, così anche colui che mangia me vivrà per mezzo (*dià*) di me» (Gv 6,56-57)?

Ovviamente, la parola “carne”, nel lessico biblico, riveste una vasta gamma di significati non sempre facili a decifrarsi: significati che vanno, semplicemente, da quello basilare che intende l'umanità dell'uomo nella sua terrestrità e corporeità, ma come esce “buona”, anzi “molto buona”, dalle mani di Dio nella creazione e attraverso la quale l'uomo (maschio e femmina) si relaziona con gli altri e con Dio; a quello più complesso e misterioso che intende il ripiegarsi autoreferenziale, narcisistico e peccaminoso, dell'uomo su di sé.

Ora, la carne che il *Logos* di Dio, e Dio egli stesso (cfr. Gv 1,1), ha assunto, è la carne nel primo senso: ma, proprio perché è vera carne, per ciò stesso l'evento dell'assunzione di essa ha posto Gesù, il Cristo che è il Figlio, in una relazione di solidarietà radicale anche con la carne segnata dal peccato, tanto che Paolo può scrivere che il Padre per questo ha inviato il Figlio «in una carne simile a quella del peccato» (Rom 8,3): per liberare ogni carne dal dominio del peccato, e cioè da quell'autoreferenzialità possessiva e distruttiva d'ogni alterità che è lo stravolgimento del vero amore.

Dunque, per portare a compimento il movimento descritto dalla circolarità tra Dio Trinità e l'amore intuito da Agostino, occorre *passare attraverso la carne di Cristo*, il che significa attraverso la carne dell'uomo – da Lui assunta – nel suo cammino di liberazione dall'autoreferenzialità e così via via sprigionata nel suo vero destino: la relazione libera, gratuita, eccedente e feconda con l'A/altro da sé fatto uno con sé nell'amore.

4. Teresa d'Avila: l'amore sponsale con Cristo accesso alla Trinità

Una tappa decisiva, nel compiersi di questo movimento che passando attraverso la “carne” riattiva il circolo virtuoso intuito da Agostino, è quella che accade nella mistica sponsale di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, alle cui spalle – senza dubbio – brillano, tra le altre, le straordinarie esperienze di Francesco d'Assisi e Caterina da Siena. È così che, passo dopo passo, si attua la promessa da parte di Gesù del dono dello Spirito che guida a (e cioè verso e dentro) «la verità tutta intera» (Gv 16,13)

Anche Teresa cerca infatti con passione il “luogo”, anzi la “regione” dell'essere in cui potersi aprire ad accogliere la comunicazione definitiva e piena del dono dell'amore di Dio, del dono-di-Sé, anzi, che Dio Amore si fa alla creatura in Sé infinitamente essendolo perché Trinità. E lo trova e sperimenta per grazia perché Dio – testimonianza –

«volendo mostrarci l'amore che ci porta, fa conoscere ad alcune persone fin dove il suo amore sa giungere, affinché lodiamo la sua grandezza, la quale si compiace di così unirsi a una creatura da non volersi mai più da essa dividere, come coloro che per il matrimonio non si possono più separare»⁴¹.

Nulla, dunque, di più reale – per Teresa non vi sono dubbi – che il simbolo dell'amore sponsale per esprimere il reciproco scambio amoroso di sé che si realizza tra Dio e l'anima, quand'essi sigillano il patto del matrimonio spirituale. «No – esclama Teresa –, non è suo costume [di Dio] rifiutarsi a chi del tutto gli si dà: anzi non lo può neppure»⁴², tanto più che è Egli stesso, col suo amore – lo Spirito Santo –, a suscitare l'ardente amore di risposta e di ricerca dell'anima. Così che, alla fine, «questi due amori [quello di Dio e quello dell'anima] si confondono in uno solo e l'amore dell'anima si unisce e s'immedesima con quello di Dio»⁴³.

Ma ciò si fa realtà – l'essere fatta «l'anima, o meglio il suo spirito, una cosa sola con Dio»⁴⁴, secondo la preghiera di Gesù *ut omnes unum sint* («non so se possa darsi maggiore amore!» esclama Teresa)⁴⁵ – unicamente seguendo la via che è Gesù (Gv 14,6), e cioè non staccando più gli occhi dalla sua umanità

⁴¹ Teresa d'Avila, *Castello interiore, sette mansioni*, cap. 2.3.

⁴² Teresa d'Avila, *Pensieri sull'amore*, cap. 6.9.

⁴³ *Ibid.*, 6.10.

⁴⁴ *Id.*, *Castello interiore, sette mansioni*, cap. 2.3.

⁴⁵ *Ibid.*, cap. 2.7.

per contemplare in Lui il Padre (Gv 14,9). Ecco il punto: *l'umanità, dunque la carne, di Cristo*.

«Separarsi da ciò che è corporeo – spiega Teresa – per bruciare continuamente di amore è proprio degli spiriti angelici, non di noi che viviamo in corpo mortale. Se abbiamo bisogno di trattare, pensare e accompagnarci con coloro che, pur essendo come noi, compiono per Iddio delle magnifiche imprese [la Vergine Maria e i Santi], a maggiore ragione non dobbiamo mai separarci dalla Sacratissima Umanità di nostro Signore Gesù Cristo, unico nostro bene e modello»⁴⁶.

È l'amore sponsale con Cristo – se non ci fosse la sua umanità, non sarebbe amore sponsale! – che introduce nella “regione” ove cadono le squame dagli occhi dell'anima e «le si scoprono, in visione intellettuale, le tre Persone della Santissima Trinità, come in una rappresentazione della verità». Così che l'anima, che allora vede le tre Persone distintamente, «conosce con certezza assoluta che tutte e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola scienza, un solo Dio»⁴⁷. La pericoresi sponsale tra l'anima e Cristo è il luogo d'accesso alla contemplazione della pericoresi tra le divine Persone, che della pericoresi sponsale è la sorgente, il paradigma, il destino. Poiché per e in essa si partecipano alla creatura la forma e il ritmo della vita trinitaria. Tanto che l'anima sperimenta «un grande oblio di sé, così profondo da farle credere di non esistere più. Si sente trasformata in tal maniera da non riconoscersi più»⁴⁸.

5. Giovanni della Croce e il “miracolo” trinitario dell'amore dove “l'uno è l'altro”

È Giovanni della Croce, il mistico Dottore di *questo* “non esistere più” sperimentato con Teresa, essendo per grazia in Dio trasformati, che illustra il significato ontologico di questa realtà⁴⁹. Nella conoscenza di Dio che si dà per la dottrina della fede – egli spiega – è raffigurato, dentro l'anima, un abbozzo soltanto dell'altro che si conosce. Mentre la conoscenza, per sé, tende a che la realtà conosciuta si faccia presente all'anima realmente e pienamente. A ciò

⁴⁶ *Ibid.*, *seste mansioni*, cap. 6.6.

⁴⁷ *Ibid.*, *settime mansioni*, cap. 1.6.

⁴⁸ *Ibid.*, cap. 3.2.

⁴⁹ Ho affrontato questo tema nel mio *Dove l'uno è l'altro. Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas*, in E. Severino – V. Vitiello (edd.), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 211-226.

risponde il desiderio d'amore: quello di vedere, infine, "gli occhi" da cui ci si sa guardati.

«Sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que al Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»⁵⁰.

L'abbozzo dell'amato disegnato dall'amore, nell'anima di chi ama, è tale da esprimere e propiziare una reciproca trasformazione: di colui che ama in colui che è amato, e viceversa. La parola è forte: "trasformazione", passaggio da una forma a un'altra. Significa che il rapporto d'amore con l'altro "dà forma" in modo nuovo. Si è trasferiti, con ciò, in un'altra regione dell'essere, in cui si diventa ciò che già si è per fede. Nella conoscenza d'amore avviene una trasformazione reciproca degli amanti. Per essa, tra i due si crea una somiglianza prodotta dall'amore che si vive: anzi che si diventa. Nell'amore, l'altro non è più estraneo: ma ha qualche cosa (anzi tutto) in cui riconosco me stesso. E l'altro riconosce in me qualche cosa (anzi tutto) di sé. Giovanni della Croce si spinge oltre:

«Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor»⁵¹.

«*Cada uno es el otro*». Non significa che l'uno sparisce nell'altro o l'altro nel primo. Ma che l'uno è se stesso essendo al contempo l'altro – e viceversa. È

⁵⁰ Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 12, 7. Spiega Tommaso d'Aquino, cui qui Giovanni della Croce sembra richiamarsi: «*amor facit quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur (...) unde amor est magis unitivus quam cognitio*» (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 27, a. 1 ad 3um). Su questa scia J. Maritain parla di un "essere intenzionale dell'amore" (cfr. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2013³, p. 433; cfr. il mio *L'ontosofia e i gradi del sapere ovvero dell'ineludibile apporto della sapienza mistica alla sapienza dell'essere*, relazione al Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nel quarantesimo anniversario della morte di Jacques Maritain "Verità e bellezza in Jacques Maritain", Milano, 9-10 dicembre 2013, in via di pubblicazione).

⁵¹ Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 12, 7.

la legge dell'amore: sei te stesso essendo l'altro. Ma com'è possibile ciò? È una semplice iperbole, o esprime una realtà altra da quella di solito vissuta perché vissuta in un'altra regione dell'essere?

In realtà, la somiglianza ontologica e l'imitabilità etica di Dio, per l'uomo, si fanno pienamente reali, in Gesù, perché Dio è amore (cfr. 1Gv 4,8.16). Nell'amore, l'anima in tutta verità s'assomiglia a Dio. Solo nell'amore lo può: perché in esso è fatta e si fa Dio per dono e nel dono: «(Egli) ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina» (2Pt 1,4). Vivendo l'amore, l'anima conosce Dio ed è in Lui, perché Dio è presente, anzi “è” questo reciproco amore, come aveva intuito Agostino. L'amore è la “forma” che, in Gesù, assomiglia Dio e la creatura, conforme alla vocazione ontologica da Dio inscritta nella creatura (cfr. Gen 1,26-27). L'anima è *forma corporis* certo, nel linguaggio classico che Giovanni della Croce ben conosce. Ma qual è la forma dell'anima? L'amore. L'amore che è Dio. L'amore che è la Trinità.

«*Se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno*». Nell'unione e trasformazione d'amore l'uno, dunque, è l'altro diventando così se stesso. La ragione sta in ciò, che: «*el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro*». Il riferimento è sempre a Dio, in Gesù. È qui che si cede il possesso di sé all'altro. È qui il salto ontologico – il rischio metafisico della libertà. Cedere il possesso di sé significa che il baricentro dell'io è spostato da sé in Dio, per Gesù. Allora si attua lo scambio.

Sul livello antropologico è quanto avviene – in modo aurorale e prolettico, nella regione ontologica provvisoria e in tensione verso il suo gratuito compimento in cui abita l'essere creato – nell'unione tra l'uomo e la donna. Cedo il possesso di me, sotto certi aspetti, all'altro. Cedo il mio corpo (e il mio corpo sono io), e i due diventano «una sola carne» (cfr. Gen 2,24). Cedo, nella promessa di fedeltà, la mia vita: «ti sarò fedele fino alla fine».

Con Dio, in Gesù, la vocazione ontologica del creato attinge quell'intensità singolare che lo fa transitare nella regione definitiva dell'essere cui è chiamato a pervenire: quella della forma di Gesù in cui s'incontrano Dio e l'uomo. La ragione della trasformazione d'amore sta nel fatto che ognuno cede il possesso di sé all'altro, abbandona se stesso e si dona e si scambia con l'altro. E così ognuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, e per trasformazione d'amore tutti e due sono uno. È la logica d'amore che pulsa nella vita del Dio Trinità quella che

così giunge infine a compimento nel creato. Quand'esso "entra" in Dio per l'umanità di Gesù. Il "miracolo" trinitario dell'amore è la grammatica dell'antropologia: essere l'uno con, per, nell'altro, essendo ciascuno se stesso, ed essendo così uno nella libertà della distinzione.

6. Chiara Lubich: la "trinitizzazione" in Gesù dell'amore sponsale

Nella scia della grande Teresa, tutto, nell'esperienza e nella dottrina di Giovanni della Croce, è rivolto al rapporto d'amore dell'anima con Dio che introduce nell'abisso della Trinità.

Ma questo non è ancora il tutto della visione cristiana. La preghiera di Gesù al Padre nell'imminenza della pasqua – *ut omnes unum sint* – al cui ritmo i cuori e le menti di Agostino, Teresa, Giovanni della Croce vibrano, suggerisce qualcosa di più. Come il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre, così, in Gesù, son chiamati a essere i discepoli (e le cose tutte) tra loro. Poiché il Figlio, Gesù, è in ciascuno, l'uno può e deve riconoscersi nell'altro. La preghiera di Gesù al Padre attesta dunque (come grazia invocata) che non solo – per Gesù – io sono nella Trinità, non solo l'altro – per Gesù – è nella Trinità, ma la relazione tra noi è chiamata a vivere – per Gesù – del Soffio d'amore (lo Spirito Santo) di cui vive il *Deus Trinitas*. E lo può. E perciò lo deve.

Non è forse questo che Agostino aveva intuito come in un lampo che non era diventato luce diffusa e permanente, quando aveva affermato che l'amore reciproco non solo viene da Dio ma "è" Dio stesso?

È qui che sembra dischiudersi il *kairós* del nostro tempo. Così la *Gaudium et spes* che, richiamandosi a Gv 17,21, addita nell'unità trinitaria lo spazio e il modello della relazione sociale, Giovanni Paolo II che nella *Mulieris dignitatem* propone la Trinità come segreto del rapporto sponsale, Francesco che invita alla "mistica del noi" e alla tenerezza verso la carne del fratello sino alla grande lirica dell'amore sponsale come amore trinitario disegnata nell'*Amoris laetitia*?

Così si dilata, e diventa oggetto di condivisione sociale, in questo orizzonte, quella regione dell'esperienza dell'essere che in Gesù è diventata realtà e che, sinora, la mistica ha attinto come centro della singola anima. Mi limito a richiamare una pagina soltanto di Chiara Lubich a testimonianza di questa mistica di nuovo conio, comunitaria e in quanto comunitaria sponsale, e ad abbozzare una traccia di approfondimento del suo significato ontologico

cogliendo uno spunto – cronologicamente precedente e, per questo ancor più significativo – del pensiero di Antonio Rosmini.

Scrive Chiara Lubich in un testo che risale al 1949 e in cui ella condensa l'esperienza di sapore mistico che allora intensamente vive:

«Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità, è anche nel cuore dei fratelli.

Non basta quindi che io Lo ami solo in me. Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamata a vivere, tendenzialmente egoistico: amo Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: *Dio in Dio*.

Dunque la mia cella, come dicono le anime intime a Dio, e, come noi diciamo, il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me.

Allora non amo solo il silenzio, ma anche la parola, la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo. (...)

E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio.

E fra i due è l'unità ove si è uno, ma non si è soli. E qui è il miracolo della Trinità e la bellezza di Dio che non è solo perché è Amore. (...)

Noi dobbiamo dar vita continuamente a queste cellule vive del Mistico Corpo di Cristo – che sono i fratelli uniti nel suo nome – per ravvivare l'intero Corpo. (...)

Ma occorre saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato»⁵².

Dietro questo testo c'è un'esperienza spirituale di dimora, per e con Gesù, *in sinu Trinitatis* che si realizza nella comunione di reciprocità coi i fratelli. C'è dunque, il darsi di un evento.

Esso propizia, innanzi tutto, *una svolta copernicana dello sguardo*: Dio Trinità *come* dimora in me, *così* dimora anche nel cuore dei fratelli. È qui descritta, in parole semplici ma di immensa portata, l'efficacia non solo antropologica ma perciò stesso intersoggettiva che sgorga dalla Rivelazione di

⁵² C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2) n. 104, pp. 133-135.

Dio Trinità. Se, infatti, Dio è Trinità, è cioè, co-originariamente, unità e distinzione, perché Padre, Figlio e Spirito Santo sono ciascuno Dio, in comunione d'amore con gli Altri; se Gesù è venuto a portare in terra questa verità e questa vita ("come in cielo così in terra"), per cui son chiamato ad amare l'altro *come* me, e siamo chiamati ad amarci reciprocamente *come* Gesù ci ha amato; allora ciascuno ha da guardare non solo a Dio in sé, ma – allo stesso tempo e allo stesso modo – a Dio nell'altro e, dunque, a spendere le sue energie non solo per costruire il "castello interiore", ma al tempo stesso, anche il "castello esteriore": perché Dio – trinitariamente, nello Spirito – non vuol solo abitare in me, ma *tra noi e tra tutti*. Si tratta di "trasferirsi" nel Dio "*nel*" fratello, non nel Dio "*del*" fratello: a rimarcare che la relazione all'altro è realizzata e trascesa in un luogo altro e più grande, perché vissuta in Dio. Dio, infatti, non è né mio né del fratello, ma noi siamo di e in Lui. Nell'amore.

Questa Trinità – si sottolinea allora, ed è decisivo – vive *in corpi umani*: non c'è infatti intersoggettività senza corporeità. Il rapporto uomo-donna (come significato sin dalla pagina iniziale del libro della *Genesi*), incarna, in forma paradigmatica, questo irrefutabile principio antropologico: l'altro vive come altro per e nell'unità, non solo mantenendo, ma esaltando il valore della sua alterità. La "carne", dunque, non va calpestata in ogni caso. Essa, se può rivestire un significato negativo (in quanto chiusa in sé, assolutizzata), ha prima di tutto significato positivo: è il "sacramento" attraverso cui e in grazie di cui si comunica sé a e con l'altro. Da notare il paradosso antropologico così attinto: mentre la mistica trinitaria classica dell'anima è mistica dell'io che si ritrova in Dio (Agostino), e di Dio che dimora nell'io (Teresa d'Avila), la mistica trinitaria dell'*ut unum sint*, che passa attraverso la carne e include il fratello, è mistica di Dio in Dio essendo mistica dell'uomo con l'uomo! Lo spessore teologico dell'esperienza è direttamente proporzionale al suo spessore antropologico.

Ed ecco il "metodo", e cioè la via e la chiave per realizzare questa comunicazione (di Dio a Dio in Dio, della persona umana alla persona umana in Dio): *perdere, e cioè donare sino in fondo, il Dio in sé per Dio nel fratello*. Chiara Lubich, sinteticamente, dà un nome e un volto a questa via della comunicazione universale già intuita e percorsa da Francesco d'Assisi e da Giovanni della Croce: *Gesù Abbandonato*. È Gesù che, per riaprire e portare a compimento la comunicazione tra Dio/Abbà e gli uomini e tra l'uomo e l'uomo,

si svuota di tutto, anche di Dio in sé (cfr. Fil 2,7) – per amore. Egli, pertanto, non è soltanto il modello che bisogna seguire, ma la “via vivente” (cfr. Eb 10,20) da percorrere: vivere di Lui vivere come Lui, affinché Lui viva in noi. E affinché l’amore di Dio, così, passi attraverso di noi. In concreto, ciò significa che occorre saper rischiare, e cioè “perdere” le proprie sicurezze, per aprirsi all’incontro con l’altro e alla novità che scaturisce da questo rapporto e da questo dialogo e da esso può fiorire.

Di qui, ancora, la percezione chiara della circolarità virtuosa tra la sponsalità come grammatica dell’umano – in tutta la sua estensione – e la Trinità come grammatica del Divino che, per la sponsalità, si comunica all’umano “trinitizzandolo” come realtà comunitaria dell’essere, in quanto Chiesa, “sposa di Cristo”. Scrive Chiara Lubich, sempre nel ’49, riferendosi a questa esperienza di Dio da lei vissuta comunitariamente:

«Solo ora, dopo che le nostre anime si sono, per Gesù fra loro, sposate fra loro e sono Chiesa (perché sono Cristo: un Cristo e tre Cristo o tanti Cristo quante anime siamo così unite, una Chiesa e tante Chiese), possono dire, sia in unità con le altre, sia individualmente (perché hanno il valore del tutto cioè di Gesù fra loro), di essere spose di Cristo. Infatti Gesù non può sposare che Gesù. Ché Gesù non è Uno che con Se stesso».

Lei stessa chiosa poi questo testo:

«Questa realtà sponsale è senz’altro caratteristica essenziale dell’essere umano creato a immagine e somiglianza di Dio, cioè di quella unità, a mo’ della Trinità, che si realizza anche nella sponsalità terrena e che nell’eternità rimarrà nella sua essenza più profonda. (...) io non vedo tanto nel singolo uomo il suo essere a immagine di Dio, ma nei due uniti fra loro come lo sono il Padre e il Figlio».

7. Rosmini: l’ontologia trinitaria dell’“inaltrarsi” reciproco nell’amore

Che non si tratti, in tutto ciò, d’una semplice esperienza spirituale, ma di un evento onto-logico antropologicamente decisivo l’aveva già intuito, circa un secolo prima, Antonio Rosmini, in una pagina a lungo lasciata in disparte della sua *Teosofia*.

La posta in gioco, per Rosmini, è la verifica dell’effettiva portata ontologica del ritmo trinitario dell’amore nell’analisi della relazione

intersoggettiva quale luogo d'attuazione dell'essere personale. Lo precisa C. Bergamaschi:

«Il circolo reale, intellettuale e morale dell'atto ontologico, costituente l'ente finito uomo, modellato e fondato nel circolo uno e trino dell'essere assoluto, trova nel morale, cioè nella volontà che è un atto immanente di amore (...) la sua costituzione fondamentale e radicale che è quella di essere un essenziale amore o apertura verso l'Essere infinito»⁵³.

L'estaticità trinitaria nell'amore della persona creata è analizzata da Rosmini nella sua intenzionalità ultima (che è senz'altro rivolta a Dio e in lui fondata, ma che è mediata al tempo stesso, storicamente, dalla relazione con la persona creata altra da sé), là dove egli mette a tema quella che definisce "inoggettivazione" e in altro luogo descrive, con pregnante creatività linguistica, come "inaltrarsi". Di che si tratta?

Guardando all'esser persona dell'uomo si coglie, secondo Rosmini, quella "meravigliosa facoltà" nella quale si dischiude nell'amore il senso dell'essere finito che per sé rimanda – partecipandovi – all'Essere infinito. La si può appunto definire "inoggettivazione": essendo essa il "trasportarsi" del soggetto nell'oggetto. A vari livelli. Ora, questo "trasportarsi" giunge alla massima espressività quando l'oggetto nel quale mi trasporto è un altro soggetto. Perché allora è in pienezza atto di libertà e d'amore. Tanto che m'identifico con l'oggetto nel quale m'inoggettivo, e che è l'altro da me come oggetto d'amore.

Nell'inoggettivazione si dà in verità una dinamica che è qualificata dall'"abbandono di sé": nel trasportarmi nell'altro, a un certo punto, debbo abbandonare persino me stesso per accogliere l'altro nella sua alterità, andando del tutto oltre me stesso:

«Per trasportarsi nell'altro, conviene che s'aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o, per dir meglio, il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro. Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e

⁵³ C. Bergamaschi, *L'essere morale nel pensiero filosofico di A. Rosmini*, La Quercia, Genova 1982, p. 89. Devo questa citazione a Emanuele Pili nella ricerca appena ricordata, pp. 600-601.

identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intellettuale. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intellettuale può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'inoggettivarsi coll'intendimento»⁵⁴.

L'abbandonar-si per in oggettivar-si nell'altro significa, in una parola, “dimenticare sé” a favore dell'altro. È un inoggettivarsi che si spinge sino al punto in cui la coscienza di me si dimentica di sé e solo si ritrova nell'atto in cui l'altro viene in me e come tale è accolto. Il soggetto umano, «nell'istante che descriviamo – spiega Rosmini – dimentica tutte le determinazioni della propria persona. Gli rimane il principio comune e identico della persona stessa», che può essere rivestito delle determinazioni d'un'altra persona. Nel momento in cui conosco l'altro amandolo, è come se mi spogliassi delle mie determinazioni così che, trasportandomi nell'altro, l'altro trasporti se stesso in me, e io vesta col mio pensiero l'essere persona, di cui ho coscienza in me, delle caratteristiche dell'altro da me. È allora che giungo alla percezione che io sono persona e anche l'altro lo è: io in un modo, l'altro in un altro. L'esser persona, dunque, è la “capacità” onto-logica di far spazio all'altro in sé e di scoprire sé scoprendo l'altro. Vestendo col pensiero, nell'amore, l'esser persona delle determinazioni dell'altro, vivo l'esser persona che io sono con le determinazioni dell'altro: così mi faccio l'altra persona nello spazio della mia coscienza personale, restando/diventando così me stesso.

Ma il discorso non si ferma qui. Se l'essere soggetto s'inoggettiva, la relazione che così si realizza e che è trasportarsi nell'altro dimenticando sé, è un nuovo essere. Io sono io, l'altro è l'altro, ma quando io divento l'altro, inoggettivandomi in lui, la relazione che così si realizza determina una forma d'essere che prima non era. Anche quest'essere “terzo” tra i due, il soggetto e l'oggetto, l'io e il tu come suo altro, a suo modo, è.

In ogni caso – sottolinea Rosmini – l'inoggettivazione accade perfettamente quando accade in Cristo attraverso il dono di grazia, accolto nella fede e nell'amore, dell'Eucaristia. È allora che si può intuire fino a quale punto possa giungere l'inoggettivazione: inoggettivandomi in Cristo per l'Eucaristia, infatti, io divento “altro” Cristo. Cristo mi fa per grazia altro sé. La mirabile facoltà dell'inoggettivazione è dunque presente nell'uomo affinché egli diventi

⁵⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, n. 872.

Cristo. Ecco il significato antropologico del paolino “rivestirsi” di Cristo. Inoggettivandomi in Cristo, poi, m’inoggettivo, attraverso la sua umanità, nel Verbo, la seconda persona della Trinità. L’umanità di Cristo, pertanto, è la possibilità, per me, d’inoggettivarmi attraverso di Cristo nella Trinità: figlio nel Figlio. È, questa, una verità ontologica rivelata e donata nella grazia.

«Per quello che riguarda l’amore che esce dall’essere subietto e si porta nell’essere obietto, questo non solo può essere veduto dall’uomo nell’obietto sussistente che contiene il subietto amante, ma può anche essere comunicato all’uomo, in un modo soprannaturale sotto la stessa forma d’amore, e in questa maniera fargli sperimentare qualche cosa di quel subietto divino che è nella forma morale ossia che è amore sussistente [lo Spirito Santo]. (...). Quest’amore sopranaturale è una derivazione e partecipazione del divino amore, dal quale come da prima causa procede ogni amore soprannaturale di Dio. Esperimentando dunque qualche cosa in sé dell’amore eterno, per comunicazione graziosa, intende sperimentalmente, cioè per via d’un sentimento subiettivo e intellettivo insieme, questo divino subietto, il che sembra esprimere S. Paolo quando dice: «Chi aderisce a Dio è un solo spirito con lui»⁵⁵.

«La cristiana sapienza aggiunge che il Verbo di Dio, l’Oggetto persona sussistente assunse l’umanità, e come uomo si chiama Gesù Cristo, e che gli uomini che vengono a Cristo congiunti con de’ vincoli sacramentali potentissimi e misteriosissimi, come membra che si trovano congiunte al capo: che quindi e possono e devono a queste congiunzioni intime, effetto de’ Sacramenti, unire altresì quella di una volontaria inoggettivazione in Cristo. E inoggettivandosi in Cristo come uomo, della stessa loro specie, si trovano con ciò stesso raggiunti al Verbo essendo Cristo come uomo santissimo, indivisibilmente e personalmente congiunto a Dio qual seconda persona, che rivela il Padre in sé, e spira col Padre il Santo Spirito»⁵⁶.

L’ontologia dell’essere umano, in definitiva, è trinitaria per vocazione. E si compie trinitariamente, attraverso Cristo, come partecipazione per grazia all’amore che è la Vita trinitaria di Dio. Sì che «questa inoggettivazione morale in Gesù Cristo, è la formula più breve della cristiana perfezione, e di qui viene l’espressione solenne: *in Cristo*. L’uomo cristiano deve sentire, pensare, fare, e patire, avere, essere ogni cosa, *in Cristo*»⁵⁷.

Ne deriva inoltre che, quando a livello intersoggettivo si realizza la reciprocità,

⁵⁵ *Ibid.*, n. 897.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 899.

⁵⁷ *Ibid.*

«non sarebbe impossibile concepire una comunicazione tra i due subietti intellettivi tra i quali, presi nella loro esistenza relativa, segue l'inoggettivazione (...) per mezzo di quel *subietto eterno*, a cui deve ascendere colui che s'inoggettiva per poi discendere nel *subietto relativo*, e che è pur quello da cui, come da sua radice e fondamento, dipende il *subietto relativo* in cui l'altro s'inoggettiva»⁵⁸.

L'affermazione è penetrante, vertiginosa persino: perché lascia intuire che la dinamica ontologica dell'intersoggettività si fa autenticamente reciproca e sponsale quand'è vissuta in Cristo (esplicitamente o implicitamente), il che significa nello Spirito Santo: e cioè nella partecipazione reale alla dinamica stessa della relazione intratrinitaria dell'amore in quanto essa accade e si perfeziona (se così si può dire) nella divina atmosfera personale che è Spirito Santo.

Una tale ermeneutica ontologica della terzietà⁵⁹ che, senza dimettere il riferimento intrinseco alla trascendenza del Dio trinitario, la coglie però presente e operante, per Cristo, Verbo incarnato, nel dono “senza misura” agli uomini dello Spirito Santo, merita senz'altro d'essere letta nella sua continuità e nella sua originalità rispetto alla pagina di Giovanni della Croce, nel *Cantico spirituale*, circa la partecipazione dell'anima, conformata a Cristo, alla reciproca spirazione dello Spirito Santo che accade tra il Padre e il Figlio⁶⁰. In Giovanni della Croce, infatti, si trattava della singola anima; in Rosmini del rapporto d'amore tra le persone.

* * *

Le ultime pagine cui abbiamo dato voce nel nostro percorso sono convinto c'invitano, senza più indugi, a scoprire e pensare sino in fondo con stupore, gratitudine e ardimento, l'esperienza umana dell'amore nell'abisso dell'amore trinitario.

⁵⁸ *Ibid.*, n. 892; cfr. E. Pili, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2015), pp. 595-622.

⁵⁹ Cfr. i miei *Dalla Trinità*, cit., pp. 566-567 e *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 279-299.

⁶⁰ Cfr. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, Strofa 39, 3: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo; el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. (...) unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en él transformada, aspira en sí mismo a ella».

Là dove l'uno è il suo altro.

Piero Coda