

La relazionalità come essenza di Dio e del mondo. L'ontologia "giuridica" di Sergio Cotta
Stefano Carloni

*"Et sicut in Adam omnes moriuntur
ita et in Christo omnes vivificabuntur"*
(1 Cor 15, 22)

PREMESSA

Nel 1965 Sergio Cotta, già allievo di Norberto Bobbio a Torino, entrava all'Università "La Sapienza" di Roma come docente di Filosofia del Diritto. Da quella cattedra avrebbe svolto per più di trent'anni un magistero instancabile e profondamente innovativo, opponendo al normativismo kelseniano e al realismo sociologistico di Ross e Olivecrona un indirizzo che si è rapidamente imposto all'attenzione non solo nel nostro Paese, ma anche nel panorama filosofico-giuridico internazionale; un'attività di ricerca, la sua, che ha trovato la prima espressione testuale nelle *Prospettive di filosofia del diritto* (pubblicate da Giapichelli in tre edizioni negli anni 1971, 1974 e 1979), seguite dai volumi *Itinerari esistenziali del diritto* (Morano, Napoli, 1972), *Perché la violenza? Un'interpretazione filosofica* (Japadre, L'Aquila, 1978) e *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Giuffrè, Milano, 1981), ma il cui capolavoro è certamente rappresentato da *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, saggio del 1984 (ampliato nel 1991) nel quale intuizioni e stimoli precedentemente maturati trovarono sistemazione organica.

Il successo non superficiale della teoresi cottiana va sicuramente attribuito al fatto che essa, come il grande studioso afferma esplicitamente, "si iscrive nel quadro della filosofia classica dell'essere" (sia pure "a partire non dall'essere in generale, bensì dalla esplorazione dell'essere dell'ente uomo"¹). Alla domanda radicale "perché il diritto?" Cotta risponde, come è a tutti ben noto, attraverso la "coniugazione della ricerca fenomenologica del senso del giuridico con la ricerca della struttura ontologica del soggetto-uomo, che rende ragione ultima di quel senso"². In questa chiave si spiegano i riferimenti costanti a S. Agostino – il cui principio "*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*"³ è

¹ *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991², p. 19.

² *Ibidem*.

³ *De vera religione*, cap. 39.

da Cotta assunto come “via” metodologica⁴ – e a Rosmini, per il quale “la persona dell’uomo è il diritto umano sussistente”⁵.

È possibile compiere, se così si può dire, una operazione epistemologica di verso opposto, ovvero: elaborare un discorso razionale sulla generalità degli enti – sull’“ente in quanto ente”, secondo la definizione di Aristotele – a partire da una prospettiva *giuridica*? Lo scopo del presente scritto è di mostrare la possibilità di un simile itinerario⁶. In verità, è proprio la teoresi onto-fenomenologica di Sergio Cotta a mostrarci il punto da cui prendere le mosse, laddove essa indica la *relazionalità* quale carattere costitutivo dell’*humanum*.

LA RELAZIONE NELL’ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICA DI COTTA

Ne *Il diritto nell’esistenza* il discorso di Cotta si articola su due piani, l’uno psicologico e aprioristico, l’altro più propriamente onto-esistenziale.

1) Dapprima, movendo da un’analisi dell’individuo considerato nella sua aseità, ovvero “*astruendo* dalla già data rete di relazioni, non solo giuridiche ma anche umane, entro la quale egli viene al mondo”⁷, egli mostra che l’io, fin dalla sua venuta a esistenza, si costituisce quale soggetto di una dialettica, insieme progressiva e circolare, di *essere-fare-avere*⁸ rivelativa di una *indigenza*, di una costitutiva *mancaza/bisogno d’essere* che si manifesta nella forma del *tendere-a*: “agire è tendere a realizzare se stesso nell’azione”; perciò l’azione implica sempre una in-tensione-a, ossia “la tensione, presente *in* un soggetto, *a* qualche cosa di cui l’io si sente mancante e bisognoso”⁹. Ma sin dall’infanzia l’agire del soggetto si scontra con la *resistenza*, e dunque con l’*esistenza* in sé e per sé, di quella che Cotta chiama l’*alterità*, il mondo-ambiente (*Umwelt*) composto non soltanto da enti *passivi* (cose, vegetali) o da enti agenti “*ma non come me*” (animali), ma anche da *simili*, enti che si presentano all’io sotto la forma di altri “io-soggetti” attivi. Nella situazione di altrui com-presenza umana, il tendere-a sottintende pertanto un *pretendere-da*; “ogni azione è implicitamente una *pretesa* rispetto ad altri “io-soggetti”¹⁰, *pretesa* di ricevere dall’altro, o di non esserne impedito di conseguire con le proprie forze, quel che ciascuno avverte come corrispondente alla propria difettività e idoneo a colmarla.

⁴ *Il diritto nell’esistenza*, loc. cit.

⁵ *Filosofia del diritto. Diritto derivato*, parte I, libro I, cap. 3⁵.

⁶ Per un primo tentativo di estendere la speculazione di Cotta dal livello antropologico ad uno più generalmente ontologico mi permetto di rinviare a S. CARLONI, *Dall’ón di Parmenide al Lógos eracliteo: appunti per una fondazione ontologica della giuridicità*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, Giuffrè, Milano 2005, n. 3, pp. 497-512.

⁷ *Il diritto nell’esistenza*, cit., pp. 47 ss.

⁸ “Dall’essere si procede al fare e all’avere, ma fare e avere risultano in una crescita dell’essere ontico”: *op. ult. cit.*, p. 51.

⁹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰ *Il diritto nell’esistenza*, cit., p. 53.

Tale pretesa, tuttavia, non può non accompagnarsi, sul piano empirico, alla constatazione che “l’altro è pari all’io nella capacità di pretendere per sé secondo la propria verità”, ossia secondo la convenienza della pretesa rispetto al bisogno d’essere insito nella propria essenza. Questa *compresenza di pretese tutte soggettivamente vere*, secondo Cotta, pone il soggetto di fronte a un bivio: o rimanere fermo alla constatazione della pura e semplice esistenza di una molteplicità di pretese soggettive, che dà luogo (sul piano teoretico) alla reciproca riduzione dell’altro da soggetto a oggetto, a “cosa”, e (sul piano fattuale) al *bellum omnium contra omnes* di Hobbes; oppure ricercare le forme di una loro *compossibilità* secondo una verità oggettiva¹¹.

2) La conclusione appena raggiunta, per essere confermata nella sua validità ed evitare di esser tacciata di soggettivismo, richiede di venir corroborata da un discorso che, afferma Cotta, proceda “dalle condizioni *reali* dell’esistenza”. Per un verso queste mostrano alcune caratteristiche essenziali dell’individuo empirico (l’*incompiutezza*, la *particolarità*, la *contingenza*); per un altro verso, “il primo ed immediato sguardo intorno a sé rivela all’io che il suo «esser-nel-mondo» è un «con-esserci»”¹². Da qui scaturisce una fondamentale *ambivalenza* del con-esserci umano (il *Mit-Dasein* di Heidegger), nel quale l’altro può rappresentare per l’io un aiuto o un ostacolo alla soddisfazione dei propri bisogni esistenziali (“*l’enfer, c’est l’autrui*”, secondo la cinica definizione sartriana); la possibilità dell’alternativa fattuale tra l’*homo homini deus* e l’*homo homini lupus*, tuttavia, non nega l’originario legame di dipendenza costitutiva fra gli esseri umani¹³, ma richiede il superamento dell’incertezza mediante l’adesione al dover-essere (*Sollen*), che è primariamente *dovere-di-essere*, ossia “il dovere di uniformare l’esistenza alla verità dell’essere dell’uomo”¹⁴.

La riflessione teoretica illumina e conferma queste constatazioni dell’esperienza comune, rinvenendo il loro fondamento nella struttura ontologica *duale* dell’ente uomo, sintesi di *finito* e *infinito*; infatti “pensare un ente finito implica necessariamente la pensabilità, nelle dimensioni sincronica e diacronica, di *altri* enti similmente finiti”¹⁵, mentre la partecipazione all’infinito è ciò che permette al singolo di comunicare con l’altro da sé, cioè di *mettere in comune* pensieri, esperienze, sentimenti e pretese, facendo del con-esserci non un semplice *esserci-accanto*, bensì un più profondo *esserci-insieme*¹⁶, e rendendo così ragione delle varie forme che assume la relazione interumana.

¹¹ *Op. ult. cit.*, p. 56.

¹² *Il diritto nell’esistenza*, cit., p. 66.

¹³ Cotta esprime questo concetto mediante la parafrasi di una frase dello scrittore argentino J. L. Borges: “Dire l’uomo è dire gli uomini che lo generarono, i cibi di cui si è nutrito, la terra madre di quel cibo, il cielo che dette luce alla terra, l’aria di cui respira” (*Il diritto nell’esistenza*, cit., p. 69).

¹⁴ *Ibidem*, pp. 94-96.

¹⁵ *Ivi*, pp. 66-67.

¹⁶ *Il diritto nell’esistenza*, cit., p. 80 ss.

LA RELAZIONALITÀ COME TRASCENDENTALE DELL'ENTE

Ora questo principio, da Cotta formulato per il soggetto-uomo, è suscettibile di venir esteso senza contraddizione ad un livello più generale: ogni ente – o quantomeno ogni ente *corporeo* – tende, sia pur in modo irriflesso, ad *attualizzare* le potenzialità insite nella propria essenza¹⁷; e gli esseri umani (come egli riconosce¹⁸) non si differenziano dal resto dell'Universo perché siano i soli enti caratterizzati da questa difettività-indigenza, ma in quanto ne sono *consapevoli*, sono cioè delle “canne pensanti”, secondo l'espressione di Pascal. Del resto anche nel mondo infra-umano animali, piante, e persino gli elementi naturali sono impegnati in una molteplicità di relazioni: dall'attrazione gravitazionale che si esercita fra tutte le masse, determinando la formazione delle strutture macroscopiche, all'interazione elettromagnetica fra le particelle fondamentali della materia e della radiazione; dallo scambio di materia, energia e informazione fra gli esseri viventi fino alle interazioni più complesse quali il nutrimento, la predazione, il parassitismo e la simbiosi, ogni ente si relaziona con il resto dell'Universo al fine di realizzare la propria *forma* o essenza specifica. La struttura ontologica duale, come sintesi di *finito* e *infinito*, non è pertanto esclusiva dell'*humanum*, ma si estende ad ogni realtà sostanziale; e la relazionalità “esterna” fra gli enti trova il suo *principium reddendae rationis*, non solo a livello antropologico ma anche ontologico, nella loro sinteticità relazionale “interna”.

Quanto detto dimostra a sufficienza che l'*ens* non è soltanto *unum, verum* e *bonum*: è anche *relatum*, ossia costitutivamente “in relazione”. Come notava acutamente Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus* “è essenziale alla cosa il poter essere parte costitutiva d'uno stato di cose [2.011]... Nella logica nulla è accidentale: Se la cosa può ricorrere nello stato di cose, la possibilità dello stato di cose dev'essere già pregiudicata nella cosa [2.012]... Se le cose possono ricorrere in stati di cose, ciò deve già essere in esse [2.0121]”¹⁹; e la capacità dell'ente di porsi esistentivamente in relazione con altri enti (cioè di realizzare questo suo carattere trascendentale) è – come per l'unità, la verità,

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I. V, § 2, 1069b 15-16: “Poiché l'ente è duplice, ogni cosa muta [passando] dall'ente in potenza all'ente in atto”.

¹⁸ “Le esigenze esistenziali di sicurezza, cooperazione e durata, connesse con la finitezza, ci fanno capire, con la loro innegabile realtà, che la finitezza è avvertita dall'uomo come *manca* del proprio essere, come *difettività* di questo. Qui si situa la radicale differenza dell'uomo rispetto agli animali e alle cose, anch'essi finiti ma non consapevoli che la loro finitezza è difettività”: *Il diritto nell'esistenza*, cit., pp. 72-73.

¹⁹ Trad. in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995 (i numeri fra parentesi quadre, riportati nelle citazioni, sono di Wittgenstein e denotano l'importanza logica delle singole proposizioni). E ancora: “Noi *non* possiamo concepire *alcun* oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri [2.0121]”; “Se conosco l'oggetto, io conosco anche tutte le possibilità della sua ricorrenza in stati di cose [2.0123]”.

la bontà o la bellezza – inversamente proporzionale al grado di de-terminatezza della sua essenza.

DIO CREATORE E RI-UNIFICATORE DEL MONDO

La differenza sostanziale fra Dio e il mondo, in questa prospettiva, consiste in ciò: che ogni ente creato è *infinito* in quanto ente, vale a dire per la sua partecipazione all'essere, ed è contemporaneamente *finito* in quanto de-terminato, limitato dalla sua forma/essenza (la quale è ciò in cui consiste l'oggetto della definizione, ovvero la risposta alla domanda *quid est?*²⁰). Negli enti creati, dunque, la capacità, il grado e le modalità dell'essere-in-relazione sono de-terminati in quella *essenza* alla cui attualizzazione la relazione stessa è finalizzata. Ogni ente mondano, pertanto, si relaziona a tutti gli altri enti nella misura richiesta dalla sua natura specifica, per come essa si manifesta nei vari stadi della sua evoluzione²¹. Così la *relationabilitas* di una pietra sarà minore di quella di Pietro o di Paolo, perché la prima richiede, per la propria definizione, una maggior varietà di determinazioni – dimensioni, colore, composizione chimica, ecc. – rispetto a quelle necessarie per definire un individuo umano come *animal rationale*.

Dio, invece, essendo l'ente la cui essenza consiste in *esse tantum*²² – l'unica definizione che può darsene è quella da Lui stesso rivelata a Mosè (*Es.* 3, 14): “Io sono Colui che è” (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) –, è l'In-de-terminato, non limitato da forme, l'Infinito *absolute*; pertanto Egli può mettere in relazione tutte le sue

²⁰ «*Essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur*» (L'essenza è ciò che viene espresso mediante la definizione della cosa): TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia* (1252-1256), cap. 2, § 370. Per il Dottore l'essenza delle sostanze separate (le intelligenze angeliche) consiste nella sola forma, mentre l'essenza degli enti corporei si identifica con il *sinolo*, il composto di forma e materia.

²¹ Un'eco di questa verità si trova nell'aureo motto di Pindaro: “Diventa ciò che sei”.

²² «*Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quiditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia... Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate... Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum sed esse et preter hoc forma aliqua*” (Ogni cosa che non appartiene al concetto di essenza o quiddità, si aggiunge dall'esterno ed entra in composizione con l'essenza... Ma ogni essenza o quiddità può essere pensata senza che qualcosa sia pensato riguardo al suo essere: infatti posso conoscere cos'è l'uomo o la fenice e tuttavia ignorare se esista o meno in natura; dunque è chiaro che l'essere è diverso dall'essenza o quiddità... Ma se si pone qualche cosa che sia soltanto essere, così che lo stesso essere sia sussistente, questo essere [Dio] non riceverà l'aggiunta di una differenza, perché già non sarebbe solo essere, ma essere più questa data forma): TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, cit., cap. 4, §§ 376-377.

creature rimanendo distinto e Altro (*Kadosh*) da esse²³. È per questo che Eraclito può dire ai propri detrattori:

Ascoltando non me, ma il Logos, è saggio dire con esso
che tutte le cose sono uno²⁴

e che il Vangelo di Giovanni (1, 1) presenta Gesù Cristo, uomo-Dio, quale Logos del Padre, colui che non soltanto “ha fatto dei due un popolo solo”²⁵, ma ricapitola in sé “tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra”²⁶. *Logos* e *leghein*, infatti, trovano il loro antecedente linguistico nell’accadico *leqû* (prendere, comprendere)²⁷; e Dio è il Legame che eternamente unisce e ri-unisce (*verbindet*) tutte le cose, facendo dei molti non una *unitas rei*, bensì una *unitas ordinis*; non confondendo le loro identità in un solo ente (come invece il *Brahma* induista²⁸), ma organizzandoli in un sistema di relazioni onnilaterale²⁹ che costituisce il loro fondamento *onto*-logico e dunque anche *gnoseo*-logico, secondo l’aurea massima di Hegel: “il vero è il Tutto” (*das Wahre ist das Ganze*³⁰).

²³ Sussiste una interessante analogia fra il discorso teologico accennato nel testo e la teoria del denaro quale «equivalente generale» tratteggiata da K. MARX nel I libro del *Capitale*. Il *valore d’uso* del denaro consiste infatti nel suo *valore di scambio*; per tale motivo esso è l’unica merce suscettibile di venir scambiata con tutti gli altri beni – il cui valore d’uso è viceversa strettamente de-terminato dalla loro composizione fisico-chimica e dall’utilità che si può trarne – senza identificarsi con alcuno di essi, e ogni merce ordinaria, in quanto scambiabile con le altre, trova nel denaro la sua “verità”, ovvero partecipa della natura di *relazione coagulata* (*ius solidum*, da cui il termine *soldo*) propria di questo.

²⁴ *Sulla natura*, fr. 50 DK.

²⁵ *Ef.* 2, 14.

²⁶ *Ef.* 1, 10.

²⁷ Vedi G. SEMERANO, *L’infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 116.

²⁸ “Questo Essere puro è l’astrazione pura, quindi l’assolutamente negativo che, preso in maniera altrettanto immediata, è il *Nulla*”, afferma HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio), Oswald, Heidelberg 1830³, Parte Prima: *Wissenschaft der Logik* (Scienza della Logica), § 87.

²⁹ V. la possente immagine che si irradia dall’ultimo canto del *Paradiso* dantesco (vv. 85-87): “Nel suo profondo vidi che s’interna,/legato con amore in un volume,/ciò che per l’universo si squaderna”.

³⁰ *Die Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia dello Spirito), Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, *Vorrede* (Prefazione). Il medesimo concetto è stato espresso da FERDINAND KÜRNBERGER in un passo del suo saggio del 1873 *Das Denkmalsetzen in der Opposition* (in *Literarische Herzensachen. Reflexionen und Kritiken*, G. Müller, München-Leipzig 1911², p. 312), la cui parte finale fu in seguito posta da L. Wittgenstein come motto del suo *Tractatus logico-philosophicus*: «*So haben ganze Welten von Vorstellungen, wenn man sie wirklich beherrscht, in einer Nuß Platz, und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen*» (Così tutti i mondi dei concetti, quando li si dominano effettivamente, trovano posto in una noce, e tutto ciò che si conosce, che non si sia solo udito mormorare e rumoreggiare, si può dire in tre parole).

LA PERICORESI TRINITARIA FONTE DELLA RELAZIONE ONTOLOGICA

Ma il carattere trascendentale della relazione, che in questo scritto abbiamo tentato di esplicitare quale sostrato dell'ontologia giuridica di Cotta, non si limita ai rapporti fra gli enti creati, o a quelli fra Dio e la sua creazione complessivamente o analiticamente intesa; esso investe le profondità dell'essenza divina, svelandola – secondo l'etimologia greca della verità ricordata da Heidegger: *aletheia* come il-latenza, non-nascondimento – quale *relazione sussistente* del Padre e del Figlio nello Spirito³¹. Con il suo consueto rigore Tommaso d'Aquino mostra che solo la relazione, fra tutte le categorie aristoteliche, è suscettibile di venir predicata dell'infinitamente semplice essenza di Dio: la relazione tra le Persone divine ha consistenza reale, come reale è la relazione fra il generante e il generato, o fra il grave e la terra che lo attrae³². Ed anche alla relazione tra Padre, Figlio e Spirito si può riferire quanto detto *supra* circa le relazioni fra gli enti mondani, che essa cioè costituisce manifestazione della essenza propria a ciascuna delle Persone divine: il Padre si realizza come Padre generando eternamente il Figlio³³; il Figlio realizza la sua filialità nell'adesione d'amore al Padre³⁴; e lo Spirito, a sua volta, si realizza come relazione d'amore che unisce eternamente il Padre e il Figlio³⁵.

³¹ “O luce eterna che sola in te sidi,/sola t'intendi, e da te intelletta/e intendente te ami e arridi!” (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, c. XXXIII, vv. 124-126). V. le penetranti osservazioni di P. CODA, *Trinità e libertà. Una prospettiva teologica*, in *Libertà e comunità*, a cura di M. SIGNORE e G. SCARAFILE, Messaggero, Padova 2005, pp. 350-351: “Se l'identità dell'uomo consiste nel reciproco stare di fronte del maschio e della femmina, chiamati a essere uno nella libertà della loro distinzione, e se l'uomo è così fatto in quanto creato «a immagine e somiglianza di Dio», allora tale comprensione del mistero dell'origine trasmette un'intuizione di Dio in cui egli non è solitudine infinita e beata di sé, ma in modo misterioso è relazione, comunione: non solo nel suo rapportarsi alla creazione e, in particolare, all'umanità nell'evento dell'alleanza... ma anche in se medesimo”.

³² *Summa theologiae*, I, q. 28, a. 1 resp.

³³ V. le parole del Battista in *Gv* 3, 35: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» e quelle di Gesù: «Tutto quello che il Padre possiede è mio» (*Gv* 16, 15); e ancora: «Gesù, sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani...» (*Gv* 13, 3). Cfr. quanto affermato da Piero Coda in P. CODA-E. SEVERINO, *L'essere e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. Bernardi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 69: “Nello spazio della rivelazione cristiana, Dio, che è l'essere, si rivela originariamente come Padre, in quanto cioè è colui che genera il Figlio: egli è Padre perché fa essere il Figlio”.

³⁴ “L'identità (e la libertà) di Gesù consiste nel suo *ex-sistere*, nella sua relazionalità: egli si sa Figlio di fronte, anzi *nel* suo rapporto d'intima comunione col Padre” (P. CODA, *Trinità e libertà*, cit., p. 351).

³⁵ Cfr. P. CODA, *Trinità e libertà*, cit., pp. 351-352: “Tale relazione di libertà e comunione tra Dio/Abbà e Gesù avviene, anzi, «è» lo Spirito Santo. Lo Spirito, infatti, è al tempo stesso Spirito del Padre e Spirito del Cristo: del Padre, in quanto è quell'amore-libertà con cui Dio si rapporta a Gesù come Figlio; e del Cristo, in quanto è l'amore-libertà con cui il Figlio vive la relazione al Padre e ai fratelli. Lo Spirito, pertanto, è la relazione di paternità e di figliolanza che accade *tra* il Padre e il Figlio: la loro reciprocità”.

Se per ipotesi esistesse soltanto un Ente eterno monolitico, questo rimarrebbe per l'eternità immobile e inerte, pietrificato nella propria solitudine. Poiché invece Dio è Uno e insieme Tre³⁶, poiché la pluralità è insita nella sua unità e non si dà relazione se non tra molteplici, la "circolazione" eterna che si svolge all'interno dell'essenza divina³⁷ costituisce la fonte e il modello di ogni relazione, l'origine dell'Universo³⁸ e il motore della sua evoluzione a tutti i livelli: da quello cosmologico e biologico fino alle diverse *Gestalten* della coesistenza inter-umana – quelle integrativo-*escludenti* come l'amicizia, la familiarità e la politica; quelle integrativo-*includenti* come il gioco, l'economia, la giuridicità e la carità, che è *plenitudo legis* – la cui analisi ha costituito l'oggetto della inesausta ricerca di Sergio Cotta.

³⁶ "E credo in tre persone etterne, e queste/credo una essenza sì una e sì trina,/che sofferà congiunto 'sono' ed 'este'", proclama il sommo poeta (*Paradiso*, c. XXIV, vv. 139-141).

³⁷ "Ne la profonda e chiara sussistenza/de l'alto lume parvermi tre giri/di tre colori e d'una contenenza;/e l'un da l'altro come iri da iri/parea riflesso, e 'l terzo parea foco/che quinci e quindi igualmente si spiri" (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, c. XXXIII, vv. 115-120).

³⁸ "L'essere-Dio di Dio è il suo Essere l'Uno (e l'Unico) che si rivela nel *Lógos* incarnato, crocifisso e abbandonato come *agápe*, e cioè come Trinità: nel senso che Dio è sé (l'Essere) «divenendo» in Sé l'Altro da Sé: «uscendo» da Sé come Padre, facendo essere (generando) il Figlio, e «ritrovando» Sé nella koinonia-libertà che è lo Spirito... La creazione – in questa stessa prospettiva – è il libero e gratuito atto di Dio Padre che, nel *Lógos* incarnato, crocifisso e risorto, fa scaturire da Sé medesimo («restando» Sé stesso) l'altro-da-Sé non semplicemente rispetto a Sé come Dio Padre, ma a Sé come Dio: per ritrovare Sé nella creazione donando ad essa, nell'evento dell'abbandono del Cristo che dà lo Spirito, Sé in quanto Dio, in modo che la creazione diventi partecipe, per grazia e in libertà, dell'Essere stesso di Dio" (P. CODA, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 70-71).