

L'UOMO E LA COMUNITÀ

Nella stessa collana SEQUELA OGGI

J. Bastaire, *Eros redento. Amore e asceti*
M. de Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*
D. F. Ford, *Dare forma alla vita. Suggestioni spirituali per la vita quotidiana*
X. Lacroix, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*
R. Mancini, *Il silenzio, via verso la vita*
J.-P. Mensor, *Percorsi di crescita umana e cristiana*
H. Teissier, *Accanto a un amico. Lettere e scritti dall'Algeria*
X. Thévenot, *Avanza su acque profonde!*
X. Thévenot, *Le ali e la brezza*
R. Williams, *Il giudizio di Cristo. Il processo di Gesù e la nostra conversione*
R. Williams, *Resurrezione. Interpretare l'evangelo pasquale*

*Invieremo gratuitamente
il nostro Catalogo generale
e i successivi aggiornamenti
a quanti ce ne faranno richiesta.*

ROBERTO MANCINI

L'UOMO E LA COMUNITÀ

AUTORE: Roberto Mancini
TITOLO: *L'uomo e la comunità*
COLLANA: Sequela oggi
FORMATO: 20 cm
PAGINE: 312
IN COPERTINA: C. Van den Steen, *Exodes. "Au repos"*, pittura a olio (2003)

© 2004 EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE
13887 MAGNANO (BI)
Tel. 015.679.264 - Fax 015.679.290

ISBN 88-8227-160-9

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

Il nostro spazio è sempre la vita
o qualcosa di più, mai di meno.

Ernst Bloch

INTRODUZIONE
LA COMUNITÀ
MEMORIA VIVENTE DELL'ALTRO

Questo libro¹ è dedicato a una riflessione sulla *comunità* intesa anzitutto come configurazione e strada del cammino umano, entrambe determinabili in una molteplicità di forme di vita e di comunità particolari. Vorrei rintracciare e seguire in particolare il filo di quel *principio comunitario* che di fatto, seppure in misura molto variabile, attraversa la biografia di tutti e che, del resto, sembra sovente smarrirsi nel suo significato e nella responsabilità che comporta. Non farò un discorso specificamente rivolto alla comunità familiare o, ad esempio, alla comunità monastica. La mia non sarà neppure una diretta ed esplicita riflessione sulla comunità cristiana in quanto tale. La ricerca riguarda piut-

¹ Il presente volume, oltre alle sue parti inedite, riprende, modifica e sviluppa i miei testi seguenti: per il primo capitolo, “Il dono dell’origine”, in *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, a cura di G. Ferretti, IEPi, Pisa-Roma 2003, pp. 187-218, e “Riconoscimento e creaturalità”, in *Servitium* 152 (2004), pp. 41-62; per il secondo capitolo, “Esistere interpretando: l’arte della lettura”, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata* 35 (2002), pp. 439-456; per il terzo capitolo, “La libertà o il male. Riflessioni durante Auschwitz”, in *La dignità della libertà*, a cura di G. Ferretti e R. Mancini, IEPi, Pisa-Roma 2003, pp. 45-79; per il quarto capitolo, “La promessa della pace”, in *Filosofia e Teologia* 1 (2003), pp. 145-165.

tosto il senso e la realtà della comunità come vocazione universalmente umana, un tema che mi sembra lasciato in ombra o del tutto ignorato nell'epoca dell'individualismo adottato come ideologia globale e soprattutto come binario obbligato di vita per tanta gente.

In un'epoca simile, di una cultura della comunità sappiamo troppo o troppo poco. Troppo, se la riconduciamo a modelli del passato, ritenuti improponibili e forse anche indesiderabili. Troppo poco, se ci rendiamo conto di non avere affatto così chiaro il significato di che cosa sia, propriamente, una comunità e se misuriamo la distanza che ci separa dall'ascoltare l'appello a una vita comune proveniente dall'essenza della stessa condizione umana. Il mio discorso vuole allora ripartire dal piano conoscitivo che risulta basilare, quello di un'*antropologia della comunità*.

Ha scritto Eugène Minkowski che "l'uomo è fatto per ricercare l'umano"². Ricerca dagli esiti più diversi, dato che può condurre a una qualche verità e persino all'incontro con Dio, all'amore per qualcuno, all'azione storica, all'arte, oppure alla desolazione. In ogni caso l'umano non è un concetto, è la presenza incarnata degli altri, la costituzione e la qualità del nostro essere, la dignità che ci è intima e vitale come il respiro e che pure ci sfugge così facilmente. Nell'inquietudine di questa ricerca, in realtà, vorremmo trovare un ordine, una misura, un senso, quella verità che ci permette di sfuggire all'insignificanza. Altrimenti l'esistere diventa un veloce trascorrere nella confusione e nella dispersione, presi da un sentimento di vanità che toglie

² E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris 1967, p. 4.

le energie e fa impallidire passioni, desideri, ideali, progetti e ogni attaccamento alla vita. Perché non viviamo affatto per la sopravvivenza. Il dato reale per cui è forte in ognuno la tendenza all'autodifesa e all'autoaffermazione è stato spesso assolutizzato in una metafisica primitiva che non sa vedere quanto noi, per vivere, abbiamo comunque bisogno di significati, di comunione reale, di un compimento che abbia a che fare non con la morte, ma appunto con la verità.

In fondo, nonostante tutta la critica che si deve giustamente fare all'egocentrismo e alla grettezza del cosiddetto "istinto di sopravvivenza" – che secondo alcuni sarebbe la segreta intenzionalità anche degli atti più altruisti – esso ha un suo piccolo frammento di verità. Attesta, benché in modo oscuro, inadeguato e contraddittorio, che non siamo fatti per la morte. Vogliamo vivere, ma, appunto, *sopra* e non *insieme* agli altri. Così questo presunto istinto procede oscuramente e controsenso perché, lasciato a se stesso, non fa che trasferire la morte addosso agli altri. Pur desiderando la vita, si trova a pensare secondo la morte. Inoltre risulta sempre e comunque inadeguato, giacché, a meno che non ce lo impedisca una condizione di totale ottundimento interiore, poi scopriamo che tale "istinto" non ci basta per vivere.

Noi cerchiamo *una vita che sia più della vita*. Se invece assumiamo quale unico scopo la sopravvivenza, ci ritroviamo infine in quella precarietà che non deriva tanto dalla mortalità che sempre ci minaccia come un'eventualità imprevedibile, ma sicura nella sua ineludibilità. Deriva, piuttosto, dal fatto che siamo in una vita senza consistenza e quindi non possiamo sentire in noi stessi alcuna forma di valore, di pienezza, di continuità.

Questa precarizzazione della condizione umana è oggi particolarmente evidente e pericolosa sia nell'umiliazione sistematica del lavoro e dei bisogni vitali umani che viene praticata dal capitalismo metafisico del nostro tempo, sia, più radicalmente, nella disarticolazione e nella distruzione di qualsiasi tessuto comunitario nella società. È parte integrante dello stesso processo che attacca i legami comunitari e sociali quella reazione che punta a riaffermare comunità etniche o confessionali nel segno del razzismo, della xenofobia, dell'integrismo, dell'egoismo regionale. Siamo presi nella dialettica vischiosa tra una spinta verso massificazione e individualismo e una contropinta verso comunità chiuse, aggressive, fanatiche.

Rispetto a questo processo ambivalente e comunque pernicioso, giacché produce la disumanizzazione degli individui e dei rapporti tra le identità collettive, serve una svolta profondissima, liberante, luminosa. Perché, intanto, quella *vita oltre la vita* che ci è necessaria per rientrare in noi³ e per dar luogo a una storia che sia espressione della dignità umana è una vera *vita comune*. Dico "intanto" nel senso che noi non conosciamo e non tocchiamo ancora la pienezza definitiva di questa vita oltre la vita. Se ci illudiamo di raggiungerla in una comunità di privilegiati ne facciamo solo una caricatura ridicola e pericolosa allo stesso tempo. Sperimentiamo invece la trascendenza di quella pienezza intanto

³ Uso questa espressione nello stesso significato manifestato così direttamente dal testo della parabola detta del padre generoso, quando si dice che il figlio minore, nel momento in cui si pente della decisione di allontanarsi dal padre e viene illuminato dalla speranza di una sua pur minima accoglienza, "rientrò in se stesso" (Lc 15,17). È una figura universalmente eloquente, a mio avviso, del risveglio della coscienza e dell'esistenza, è l'uscita dal delirio, la guarigione generata dal tornare a sentirsi amati, nonostante tutto.

nel trascendimento di noi stessi che ha il suo luogo e il suo dinamismo in relazioni di comunione con gli altri. È la vita comune, purché noi non la imbrighiamo entro confini invalicabili, a riaprire le concrete possibilità della ricerca dell'umano, dell'incontro, del riconoscimento, delle esperienze del senso, della misura, dell'ordine, della consistenza e della verità che cerchiamo.

Porre gli individui in una condizione di sradicamento dalla vita comune significa desertificarne l'esistenza. Localizzare questa vita entro un recinto ben protetto che trasforma tutti gli esclusi in extracomunitari significa soffocare la libertà e fare dell'ingiustizia il fondamento della società. Al contrario, solo nella *vita comune aperta* ci è dato di diventare chi siamo. È qui che possiamo ricevere, elaborare, orientare, esprimere la libertà e tutte le qualità proprie della nostra umanità. È qui, infatti, che apprendiamo la grammatica delle relazioni capaci di riconoscimento e che impariamo ad amare spostando progressivamente i confini del bene che condividiamo. Dilatazione che procura all'amore la sua autenticazione salvandolo dal degenerare in una forma di possesso e sanandolo dalla distruttività che potrebbe insinuarvisi.

Quando pensiamo al significato concreto della parola "comunità", affiora nella nostra mente una forma particolare. Che sia connotata come comunità familiare, religiosa, civile, scientifica, terapeutica e così via, essa risulta sin troppo definita e circoscritta, a dispetto dell'indole comprensiva e universalizzante del termine stesso. Il paradosso che lo accompagna scaturisce dall'antinomia per cui nella semantica di ciò che è comune coesistono apertura e pluralità, da un lato, e appartenenza esclusiva, dall'altro. Se la vita comune si dà

nella comunità e se però questa è un luogo, è chiaro che ci saranno alcuni che le sono interni e altri che restano puramente esterni. Lo schema dentro-fuori sembra costitutivo della possibilità stessa che si dia una comunità.

Ma proprio in questo schema ricorre ostinato il pericolo più grande per la fisiologia della vita comunitaria. Infatti, non appena una data comunità cerca di far valere un suo progetto di identità e di unità per molti, o addirittura per tutti, come se la sua particolarità potesse già incarnare e garantire l'universalità, allora essa diventa immediatamente oppressiva, totalitaria, integralista, invasiva, imperialista. Il presupposto cognitivo di questa degenerazione risiede, per un verso, nell'affidare l'identificazione della comunità ai parametri definibili tramite lo schema dentro-fuori e, per altro verso, nel credere a una derivazione o a una elezione esclusiva della comunità stessa da parte di un'origine: Dio, la patria, la razza e così via. In tal modo un determinato gruppo⁴ di individui, ormai inavvertitamente decaduto dallo statuto ontologico proprio di una vera comunità – che rimane quello della vita comune aperta – finisce per muoversi solo entro le due possibilità consentite da quello schema: escludere, definendosi per contrapposizione e per appropriazione di qualcosa che è negato ad altri, o includere, pretendendo dagli altri stessi omologazione, adattamento e conversione all'identità del gruppo.

Quando si determina un fenomeno del genere prende corpo un errore paragonabile a quello che riduce

l'esistenza individuale al mero "istinto" di sopravvivenza. Su un altro piano, anche la comunità tenderebbe all'autoaffermazione come alla sua unica ragione di vita. Invece, non è meno vero per la comunità di quanto lo sia per i singoli che il dinamismo essenziale della nostra inquietudine sta nella ricerca di una vita che sia più della vita. In ciò la comunità dilata e trasfigura la stessa ricerca del singolo. Quella umana è una *vita di confine*, cosicché il qui e ora in cui ogni volta è di fatto implicato il nostro intero essere è essenziale non come dimensione ultima, ma in quanto ricapitolazione e anticipazione di un viaggio in corso. In questo senso, prima, ho sottolineato la dimensione temporale dell'*intanto*. Le comunità cui possiamo partecipare, comunque connotate, non sono la meta ultima, la destinazione e la verità della condizione umana. Sono intanto e tendenzialmente quelle realtà di comunione in cui impariamo a condividere la vita, ad amare, a diventare noi stessi, a continuare il viaggio.

Bisogna ammettere che questo profilo ottimale spesso viene meno a causa della tendenza involutiva che riduce la comunità a un gruppo completamente preso nella dialettica di esclusione e inclusione violenta. Un gruppo che, evidentemente, non sa cogliere la ricchezza concreta e profetica dell'*intanto*, quella tipica di un'identità comunicativa, transitiva, aperta, innamorata di un'universalità di comunione che non è affatto suo monopolio giacché, invece, è il suo orizzonte a un tempo intimo, fondante e inappropriabile. Ritorna sul piano collettivo, dunque aggravato e reso più insidioso, lo scambio di persona che c'è nel narcisismo individuale, in cui il me stesso prende il posto dell'altro. Così la comunità ama e idealizza se stessa invece di inve-

⁴ Sulla nozione di "gruppo" nei suoi possibili profili cf. Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1977, pp. 69-85.

rarsi nell'impegno per il mondo e nel servizio finalizzato all'avvento di una comunione universale.

D'altronde, la diffusa diffidenza nei confronti delle varie realtà comunitarie, in parte giustificata da questo tipo di involuzione⁵, non fa che riportare gli individui entro il recinto, ugualmente oppressivo, dell'individualismo assorbito non tanto come ideologia, quanto come stile di vita automatico, con modalità in fondo così rudimentali e massificanti che usare la parola "stile" per designarlo è già un eufemismo. La cultura egologica è così radicata nella società perché, com'è ovvio, alimenta nei singoli l'illusione di preservare la loro originalità personale. È chiaro che l'alternativa tra comunitarismo settario o elettivo e individualismo di massa è una distretta di cui liberarsi. Nella fase storica presente siamo, malgrado tutto, in un possibile passaggio di civiltà, quello che potrebbe emergere con la riconfigurazione della società nel suo complesso secondo un'inedita capacità di comunione⁶.

Per una transizione così ardua ed essenziale non disponiamo ancora di fonti cognitive e motivazionali, di tradizioni vitali e di esperienze anticipative sufficienti. Ci manca una cultura della comunità in grado di attirare l'attenzione e il consenso sociale necessari affinché le persone trasformino, per quanto è possibile, la logica della loro vita quotidiana. Come ho accennato, la prospettiva del mio percorso in queste pagine, attraverso le quali spero di dare un piccolo contributo al recu-

⁵ Per una critica della comunità da questo punto di vista si veda il volume di H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Laterza, Bari 2001.

⁶ Per una giustificazione di questa ipotesi rimando al mio volume *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Cittadella, Assisi 2002.

pero dell'attenzione per il valore della comunità, è *antropologica* nel senso che guarda ai dati strutturali e ad alcune dinamiche principali della condizione umana.

La chiave di una simile prospettiva non è quella delle scienze etnografiche e dell'antropologia culturale come disciplina specifica, bensì quella di un approccio *filosofico*. Con tale connotazione intendo riferirmi, in primo luogo, a un lavoro di interpretazione delle questioni di senso e di verità che concretamente sono coinvolte nell'esistenza di tutti noi, impegnandomi a mantenere la distanza dal ricorso all'astrazione per amore del puro movimento speculativo della riflessione. Proprio per questo, per me, l'aggettivo "filosofico" significa che qui si tratta di un approccio indissolubilmente orientato a riconoscere la verità e nello stesso tempo esistenzialmente plausibile perché alimentato dall'ascolto delle esperienze paradigmatiche e degli eventi più rivelativi che si danno nella quotidianità del nostro stare al mondo. Esperienze ed eventi che, a loro volta, sollecitano e, per così dire, educano il pensiero spingendolo a dilatare e ad approfondire la sua consonanza con la verità stessa.

Le domande centrali, in questa esplorazione, sono le seguenti. Quali sono il valore e i significati della comunità per gli esseri umani? Che cosa significa partecipare alla vita comune? Sono questioni tutt'altro che insolite nella filosofia contemporanea. In ottica metafisica o epistemologica, antropologica o etica, semiotica o politica e sociologica esse sono state poste e riprese lungo una linea di pensiero che comprende tendenze diverse e che va da Tönnies a Weber, da Peirce a Royce, da Husserl a Heidegger, da Rosenzweig a Buber, da Arendt a Lévinas, da Maritain a Mounier, da

Marcel a Jaspers, da Apel a Habermas, da Taylor a Sandel⁷.

Tuttora il dibattito sulla comunità è molto vivo e qui ne richiamo, in estrema sintesi, il versante più propriamente metafisico perché risulti più nitida la fisionomia del mio tentativo. Si può notare che l'elaborazione filosofica principale relativamente al nostro tema si sviluppa di solito sul versante etico, giuridico e politico, lasciando inesplorato quello metafisico. In questo modo, però, si lascia in ombra un nucleo essenziale, che comunque informa di sé, seppure tacitamente e inconsapevolmente, anche il versante più frequentato. La questione della comunità infatti comporta le questioni della vita e della morte, della verità o dell'assurdità della nostra condizione, dell'origine o della finitezza assoluta della vita. Il fatto di non affrontarle esplicitamente non promette buoni risultati al pensiero etico-politico e giuridico.

⁷ Per una presentazione complessiva di queste tendenze ricordo i testi seguenti, peraltro quasi tutti caratterizzati da un approccio di filosofia politica e del diritto: *Communitarianism, Liberalism and Social Responsibility*, ed. by C. Peden and Y. Hudson, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1991; *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992; *Communitarianism and Individualism*, ed. by S. Avineri and A. De Shalt, Oxford University Press, Oxford 1992; P. Selznick, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, University of California Press, Los Angeles 1992; S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism*, Polity Press, Cambridge 1992; *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, hrsg. von A. Honneth, Campus, Frankfurt-New York 1993; A. Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Crown, New York 1993; J. F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris 1996; F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999; A. Honneth, "Comunità. Storia concettuale in compendio", in *Filosofia politica* 1 (1999), pp. 5-13; P. Barcellona, *L'individuo e la comunità*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; *Comunità dell'altro*, numero monografico della rivista *Oltre-corrente* 6 (2002); V. Pazé, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Bari 2002; F. Fistetti, *Comunità*, Il Mulino, Bologna 2003; F. Ferraresi, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Franco Angeli, Milano 2003.

Vorrei riprendere in particolare le posizioni filosofiche di Jean-Luc Nancy e di Roberto Esposito poiché questi autori hanno riconsiderato la dimensione etico-politica nel contesto di un'elaborazione della questione metafisica dell'origine e della natura della comunità. A differenza di quanto cercherò di sostenere in questo volume, per loro un pensiero della comunità deve disancorarsi dal concetto di un fondamento e avere il coraggio di restare sospeso agli eventi che si danno nella pura finitezza della condizione umana. C'è comunità, in un certo senso, proprio perché non c'è origine alcuna.

In una riflessione portata avanti già da qualche decennio⁸ Nancy, dopo aver ricostruito le forme di comunità storicamente configuratesi in occidente, sottolinea che la natura della realtà comunitaria non può essere risolta nella sfera dell'intimità tra i suoi membri, o nel loro senso di appartenenza e nella cooperazione che può scaturirne. Per pensare lo statuto della comunità bisogna piuttosto risalire al suo costituire la "comunione organica di se stessa con la propria essenza"⁹. Con questa espressione l'autore vuole intendere che la comunità non è una totalità di parti, né la risultante di una decisione collettiva e neppure un determinato luogo, giacché invece dev'essere concepita come *evento*. La comunità accade rivelando la sua autonoma specificità, che è quella di farci incontrare nella finitezza della condizione umana. È l'evento di un incontro tra esseri finiti che sono rinviati così alla responsa-

⁸ Cf. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992; Id., *La partizione delle voci*, Il poligrafo, Padova 1993; Id., *La communauté affrontée*, Galilée, Paris 2001.

⁹ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, p. 34.

bilità della loro convivenza senza che questo esperire la comunità li autorizzi mai ad avanzare pretese di appropriazione su di essa e di egemonia nei confronti degli altri. Altrettanto illegittimo appare a Nancy il tentativo di radicare metafisicamente la comunità in un fondamento originario, oppure di considerarla opera nostra. Dobbiamo piuttosto “rinunciare a ogni *logica* fondatrice o teleologica della comunità”¹⁰. Essa non è l’effetto di un fondamento o di un’origine, non è un’opera, né un’organizzazione convenzionale. È semmai l’accadere di uno spazio di condivisione nel quale abitiamo la finitezza e siamo chiamati a farlo con responsabilità. Tornare al mito dell’origine servirebbe solo a costruire comunità appropriate e violente.

Esposito, in particolare nel volume *Communitas. Origine e destino della comunità*, insiste a sua volta sulla differenza radicale tra la realtà comunitaria e le logiche della proprietà, della sovranità e dell’appartenenza. I membri di una comunità si qualificano non perché abbiano un primato, un luogo specifico, un possesso e neppure per una loro capacità di riconoscimento privilegiato che li leghi indissolubilmente, bensì per il debito di aver ricevuto una comunione che li pone nell’obbligo di ridonare a loro volta. Allora “il comune non è caratterizzato dal proprio, ma dall’improprio – o, più drasticamente, dall’altro”¹¹. Obbligazione e donazione si dispiegano in una reciprocità interumana che è

¹⁰ J.-L. Nancy, *La partizione delle voci*, p. 98.

¹¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. xvi. Questo autore ha poi proseguito la sua riflessione intorno alla comunità e a ciò che la nega, esplorando il versante delle dinamiche di rottura dei vincoli del dono e della reciprocità, nel volume *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

possibile e vincolante proprio perché non si fonda sulla trascendenza di un Donatore originario. Ecco “la falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l’Origine, ma la sua assenza, il suo ritiro. Il *munus* originario che ci costituisce, e ci destituisce, nella nostra finitezza mortale”¹². Da questo punto di vista il pensiero dell’origine misconosce che la comunità si dà solo nella misura in cui usciamo dalle identità precostituite e “fondate”.

Si delinea così l’idea centrale per questi autori: pensare la comunità nella finitezza pura, in un rapporto costitutivo con gli altri e con la morte, sottraendone il senso alla fondazione metafisica così come alla logica borghese dell’appropriazione, a qualsiasi escatologia di salvezza tanto quanto alle rappresentazioni mitologiche di un’origine perduta da ritrovare. L’intenzione critica di Nancy e di Esposito ha il merito di demitizzare tutte le fondazioni ideologiche della socialità comunitaria e di mettere in guardia dalle mitologie dell’“origine” che poi si risolvono nella costruzione di identità aggressive e narcisiste.

Tuttavia, rispetto a questa concezione, che sostituisce il riferimento all’origine con l’idea della *finitezza* intrascendibile della posizione dell’uomo nel mondo, la riflessione che proporrò guarda verso una direzione ancora diversa. Punta piuttosto a riconoscere la possibilità concreta e feconda dell’esistenza comunitaria situandola nell’orizzonte aperto dalla coscienza della nostra *creaturalità*. Una categoria, questa, che recupera positivamente la questione della relazione con l’origi-

¹² R. Esposito, *Communitas*, p. XIX.

ne e, contemporaneamente, l'apertura a un orizzonte escatologico in cui la morte non risulta più né costitutiva, né ultimativa del nostro divenire. La ragione di un simile orientamento sta, per me, nel fatto che la semantica della creaturalità può ospitare e interpretare la categoria della finitezza, mentre non vale l'inverso.

L'alternativa non si gioca, come può sembrare a prima vista, a partire dalla differenza tra coscienza religiosa, che sarebbe naturalmente portata a pensare in termini di creaturalità, e coscienza areligiosa, sobriamente orientata a pensare la finitezza come spazio unico della vita. La vera alternativa, più profonda e dirimente, è in realtà quella tra un pensare *secondo la morte* e un pensare *secondo l'irriducibile alla morte*. Se la manteniamo come criterio di discernimento, si può cogliere quanto questa alternativa operi trasversalmente, spesso dietro il campo visivo dato, scompaginando le opposizioni già note: metafisica fondativa o filosofia della finitezza, prospettiva religiosa o ateismo. Tutte queste posizioni, infatti, possono anche rimanere entro le coordinate del pensare secondo la morte. Il che vale, per essere espliciti, anche per la stessa esperienza religiosa quando, più che farsi ammaestrare dal nesso originario tra la divinità e il bene, si lascia attrarre da logiche che esaltano il sacrificio, la sofferenza espiatoria, la giustizia retributiva e i suoi castighi, lo schema buoni-cattivi, la guerra giusta o santa, l'indegnità originariamente peccaminosa della nostra creaturalità.

Se consideriamo le cose da questa angolatura, affiora un'inattesa corrente di continuità tra mitologie dell'origine e filosofie della finitezza. In entrambe, pur con tutta la differenza che le separa e con l'accortezza critico-democratica presente nelle seconde, la comuni-

tà viene pensata in un rapporto costitutivo con la morte. Le mitologie dell'origine, da parte loro, nel prefigurare ad esempio la nazione, l'appartenenza alla terra o anche la vera religione come il cuore dell'identità comunitaria, assumono come tratto ricorrente e ontologico la mortalità. In più modi. Come relatività della vita individuale, che infatti deve sacrificarsi per la patria o per Dio. Come morte da dare al nemico. Come punizione divina. In questi scenari ideologici trionfa una specifica proiezione del desiderio umano di immortalità, una proiezione in effetti guidata dall'angoscia, che crede veramente immortale solo l'idolo venerato – il popolo, la patria, la razza, la divinità – e che al massimo prevede religiosamente una vita ultraterrena per i pochi eletti che avranno saputo sacrificarsi. Ecco perché una comunità ispirata da questa credenza si esprime producendo situazioni di morte¹³. Di qui la sana reazione delle filosofie della finitezza alla violenza delle mitologie dell'origine.

La svolta che tali filosofie propongono è quella di un'onesta giustizia ontologica: se la morte è ineludibile e persino costitutiva della nostra condizione, la responsabilità di ognuno sta nel fare i conti con la propria morte senza addossarla agli altri. La comunità è l'evento dell'assunzione di questa corresponsabilità, senza che nessuno si arroghi più la pretesa di sacrificare l'esistenza altrui e neppure la propria. Scrive Nancy: "La 'finitezza', pensata rigorosamente ... significa che l'esistenza non è sacrificabile"¹⁴. Esposito com-

¹³ Si veda, in proposito, la critica mossa al mito del popolo come comunità di destino in Heidegger da D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

¹⁴ J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1998, p. 257.

menta e chiarisce questa tesi sul valore dell'esistenza umana che, proprio in quanto finita, non è destinabile al sacrificio:

Non lo è perché essa è originariamente – in un'origine più originaria di ogni scena sacrificale – già “offerta”. Ma offerta a nulla e a nessuno – dunque *non* sacrificata – se non a quella finitezza che essa è. Ciò significa che l'esistenza è finita prima che qualcuno possa “finirla”. Che è mortale prima che qualcuno possa metterla a morte¹⁵.

La comunità, allora, non è un'opera di vita o di morte, è la solidarietà tra esseri finiti, quella forma di apertura alla relazione con gli altri che diventa comprensibile e normativamente vincolante proprio sulla base di un autentico riconoscimento sia del nostro ineludibile essere dal nulla, sia dell'essere per la morte quale orizzonte effettivo della finitezza.

Forse la sintesi più eloquente della consapevolezza etica che scaturisce dalla demitizzazione della metafisica dell'origine è stata espressa da Edgar Morin e da Brigitte Kern nella loro riflessione sulla “Terra-Patria”. Essi, nel giustificare la responsabilità di ognuno per la comunità umana, fanno appello all'appartenenza universale alla terra, ossia alla terrestrità come dimensione “originaria” ma non più metafisica della finitezza. Così utilizzano un linguaggio alquanto diverso da quello di Nancy e di Esposito, giacché recuperano un'idea di appartenenza e persino di “patria”, per quanto intese in senso postmetafisico e antinazionali-

¹⁵ R. Esposito, *Communitas*, p. 147.

sta. Nondimeno Morin e Kern illustrano e riassumono in modo esemplare, a mio parere, l'esito etico-politico principale delle filosofie della finitezza. Penso in particolare al brano seguente del libro *Terra-Patria*:

Ecco la cattiva novella: siamo perduti, irrimediabilmente perduti. Se c'è un vangelo, cioè una buona novella, deve partire dalla cattiva; siamo perduti, ma abbiamo un tetto, una casa, una patria: il piccolo pianeta in cui la vita si è creata il proprio giardino, in cui gli esseri umani hanno formato il loro focolare, in cui ormai l'umanità deve riconoscere la propria casa comune. Non è la Terra promessa, non è il paradiso terrestre. È la nostra patria, il luogo della nostra comunità di destino di vita e di morte terreni. Dobbiamo coltivare il nostro giardino terrestre, il che vuol dire civilizzare la Terra. Il vangelo degli uomini perduti e della Terra-Patria ci dice: dobbiamo essere fratelli, non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti¹⁶.

Se adesso ricordiamo l'alternativa esplicitata poco fa – pensare la comunità secondo la morte, oppure pensarla secondo l'irriducibile alla morte – si profila una certa contiguità tra ideologie dell'origine e della comunità pronte a dare la morte e filosofie della finitezza. Entrambe le prospettive convergono nel credere che non ci sia nulla di più ultimo, decisivo, nulla di assoluto se non la morte stessa. Perciò pensano secondo quanto la morte, così intesa, ci insegna, pur arrivando a conclusioni molto diverse. Per entrambe il punto è assumere la morte nel modo più vero e umano, non ri-

¹⁶ E. Morin, B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 177.

conoscere una realtà che sia irriducibile alla morte stessa. Perciò, dal mio punto di vista, nonostante la loro contrapposizione, dinanzi all'alternativa cruciale esse rappresentano due forme di un medesimo nichilismo. Si collocano, sin dal principio, dalla stessa parte, quella che preconizza l'approdo al nulla.

Il mio percorso tenta di fare almeno qualche passo dall'altra parte. Non solo recuperando in chiave metafisica ed escatologica la relazione con l'origine, ma cogliendo in essa la fonte di una vita irriducibile alla morte. Un simile recupero verrà tentato senza volgere le spalle alle acquisizioni più preziose delle filosofie della finitezza ora richiamate: la critica della logica della proprietà; la demitizzazione della pretesa di "elezione" esclusiva di una porzione dell'umanità; l'idea della comunità come evento che accade nell'incontro con l'altro¹⁷; la centralità della responsabilità che riporta ogni volta verso gli altri e non permette che si faccia della comunità stessa qualcosa che ha un primato su di loro; l'imperativo di non comminare la morte a nessuno e di non praticare logiche sacrificali. Proprio queste irrinunciabili acquisizioni, del resto, non spingono forse a un pensare radicalmente differente dalle forme del pensare secondo la morte?

Il nuovo sguardo possibile e persino richiesto dalla ricchezza di valore presente nella storia e nel mondo, sebbene ambedue siano stati filosoficamente ricapitolati entro la categoria della finitezza, porta a vedere un senso irriducibile alla morte come misura e destinazio-

¹⁷ Un'idea simile, d'altro canto, era già esplicitamente proposta da M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 218: "Comunità è là ove la comunità avviene".

ne finale dell'esistenza umana. Ogni volta che, nel considerare le cose, l'ombra della morte è già nel nostro sguardo, finiamo per ritrovarla anche nelle esperienze più luminose. È all'opera qui una sorta di individualismo metafisico che fa agire la coscienza razionale sradicandola da ogni relazione con un'alterità fondativa o quanto meno dotata di una consistenza irriducibile al nulla. Quest'ultimo diviene allora il compagno inseparabile del modo di vedere di chi giudica i fatti della vita da tale condizione di isolamento: "Il nulla è l'ombra della coscienza interamente svincolata da ogni cosa e da ciò che la sostiene"¹⁸.

Che cosa accade se proviamo a sentire e a riguardare la vita, le persone, le comunità, il mondo, l'origine, la verità e il bene senza più assoggettarli pregiudizialmente nella giurisdizione della morte? Soprattutto a partire da Heidegger, le filosofie della finitezza, diffidando di categorie come "sostanza" o come "fatto" e "oggetto" nel descrivere l'essere e la realtà, enfatizzano ciò che chiamano "evento". Ebbene, non è un vero e proprio *evento* del sentire e del pensare quello che libera l'uno e l'altro dall'angustia di una logica di morte, dove essa si presenta come lo specchio più sincero della condizione umana e quale verità ultima della vita? Il pensiero propriamente critico non inizia precisamente quando, pur considerando anche la morte, smette di procedere secondo la morte perché ha saputo riconoscere altrimenti e altrove misura, senso, verità e destinazione della vita, e anzitutto della vita dell'altro?

¹⁸ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 165.

Credo che la differenza di prospettiva sia determinata, più che dall'adesione o meno a una visione religiosa, proprio dallo sguardo che, considerando l'altro, lo vede irriducibile alla morte. Allora anche l'evento del pensare altrimenti non guarda più a se stesso, guarda al "tu". Si passa dalla centralità dell'*evento* in sé – parola che in fondo dice di un accadimento che ha avuto la sua fine – alla centralità e all'unicità dell'*altro*, perché "una *persona* è più di un evento"¹⁹. Pensare la comunità da questo punto prospettico significa non solo vedere nell'umano incarnato in chi è "altro" un valore irriducibile alla finitezza e alla morte; significa al tempo stesso ipotizzare che una realtà comunitaria sia davvero tale se fa suo questo sguardo. La comunità è memoria vivente dell'altro²⁰. Questo non perché l'altro sia mitizzato ed esaltato unilateralmente, come spesso si è rimproverato ad esempio a Emmanuel Lévinas²¹, ma perché il primato dell'altro nella sua unicità s'illumina e si rivela allo sguardo dell'amore, risponde alla sua logica essenziale. E le comunità umane trovano in questo radicamento il loro statuto più adeguato. Se sono memoria, è in ragione della memoria di cui è capace l'amore.

Il mio discorso percorre a suo modo la via del trascendimento dell'orizzonte nichilista. Una delle conseguenze più dirette di un'impostazione del genere sta

¹⁹ A. Capitini, *Religione aperta*, Neri Pozza, Vicenza 1964, p. 37.

²⁰ Nella tradizione cristiana ciò è esplicitamente indicato da Gesù: "Fate questo in memoria di me" (Lc 22,19).

²¹ Si veda, tra le altre, la posizione di F. Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier, Paris 1982, pp. 164-182. Da parte sua P. Ricoeur (in *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 286) ha criticato la totale passività in cui sfocia una figura di alterità così enfatizzata: "L'altro sembra ridotto alla condizione di *ricevere* solamente".

nel fatto che la riconsiderazione della relazione con l'origine viene elaborata tenendo ben distinte l'esperienza della libertà umana, personale e comunitaria, nonché l'idea della libertà dell'origine stessa, da un lato, e l'esercizio della potenza, dall'altro. Diventa così possibile seguire la via di un pensiero della *nonviolenza* e della *nonpotenza* per prendere in esame le implicazioni metafisiche dell'antropologia della comunità. In tal modo il rimando a un'origine liberamente creatrice può essere ridefinito senza tornare a qualche filosofia o teologia dell'onnipotenza dell'origine stessa.

Senza dubbio una prospettiva come la mia è esplicitamente ispirata dal cristianesimo come da una sua fonte determinante e non esita a ricorrere anche a categorie del linguaggio teologico. Non tenterò di far finta che sia possibile dire quello che dico ignorando o disattivando, come per magia, la fede che per me esprime il senso dell'esistenza. Non credo infatti che sia onesta la finzione per cui si dichiara che si farà ricorso alla cosiddetta "pura razionalità", né che il concetto da solo, sradicato da ogni altro elemento o relazione, sia già garanzia di universalità. Ogni prospettiva teoretica ha una molteplicità di fonti che non deve misconoscere oppure occultare, perché semmai le deve rielaborare criticamente. È appunto in tale direzione che cerco di muovermi, senza tuttavia associarmi all'integralismo cattolico, rischio da cui a mio avviso devono sempre guardarsi anche le prospettive più aperte e dialogiche. Pertanto non punterò a delineare una "filosofia cristiana" nel senso esclusivo di una concezione che presupponga obbligatoriamente l'adesione alla fede evangelica e sia rivolto solo ai cristiani. A partire dalla consapevolezza del limite del mio punto pro-

spettico cercherò invece di mantenere il discorso che ne scaturisce attento alla concreta universalità dei fenomeni umani, impegnato a indicare le sue ragioni di validità o di plausibilità esistenziale, pronto al dialogo con le altre possibili letture antropologiche e metafisiche.

Il tema della comunità è ampio come la vita e mi è parso fuori luogo avvicinarlo con l'ambizione di una descrizione sistematica del complesso delle esperienze, degli eventi e dei processi comunitari. Ho provato semmai a seguire il filo di quel *principio comunitario* che ricorre, nella sua essenza, in ogni autentica comunità. In quest'ottica il primo passo da fare, in conformità all'ipotesi dichiarata nella presente introduzione, mi è sembrato quello di una considerazione della relazione tra la comunità stessa e la sua origine, che poi non è diversa dall'origine della vita e del mondo. Manterrò questa categoria per entrare in dialogo e anche in polemica con altre prospettive filosofiche, mai per ipotizzare un'origine chiusa nella sua assolutezza. Mi riferirò piuttosto all'"origine" nel senso della sua trascrizione come "precedenza", secondo quanto indicato da Enzo Bianchi: "*Più che di origine bisogna parlare di precedenza: esperienza questa che non resta isolata in un prima cronologico o in un passato chiuso, ma di cui ogni uomo di ogni tempo fa costantemente esperienza nell'atto stesso di venire al mondo*"²².

Il secondo passo del mio percorso riguarda la struttura, le funzioni umane e le possibilità più proprie della vita comune. In tale ambito saranno messi a tema sia

²² E. Bianchi, *Creazione e redenzione*, Qiqajon, Bose 1991 (Testi di meditazione 40), p. 2.

l'interazione tra persona e comunità, sia, di conseguenza, il rapporto tra comunità e libertà. Nel suo cammino ogni esistenza comunitaria deve guardarsi non già, semplicemente, da qualche particolare e occasionale patologia, ma dall'insinuarsi del male, l'elemento che la perverte e la disgrega. Questo versante dei pericoli mortali per la comunità, che però confina anche con quello delle sue possibili resurrezioni, sarà esplorato nel terzo capitolo. La conclusione del libro, affidata al quarto capitolo, pone il problema della corresponsabilità delle comunità per il mondo nella prospettiva della preparazione e della tessitura di una storia in cui umanità e pace possano conoscersi e finalmente stabilirsi l'una nell'altra.

Nel chiudere queste note introduttive desidero ringraziare una comunità ideale, ma anche molto concreta per me, di persone che mi hanno aiutato nella ricerca che qui presento. Non posso nominarle tutte, ma tra loro ricordo almeno mia moglie Fiammetta, Giovanni Ferretti, Sergio Labate, Rita Bellomari e, uno per uno, tutti coloro che vivono nella comunità di Bose e, uniti dall'Invisibile, *sono* questa comunità.

La bontà non è una qualità della vita,
ma la “vita” stessa.
Essere buono significa “vivere”.
Dietrich Bonhoeffer

I ORIGINE E COMUNITÀ

Il dono dell’origine

Nella povertà antropologica del corso attuale della cultura occidentale – inariditasi per l’ossessione che la porta a ripetere all’infinito lo stereotipo dell’*homo oeconomicus*, oggi dominante nella sua variante globalizzata e ipertecnologica – è necessario ripensare criticamente una serie di termini dati per scontati. Uomo, umanità, persona, libertà, comunità, società, storia e così via. Tra queste categorie riveste particolare importanza, anche per il suo frequente dileguarsi dalla quotidianità pur rimanendo antropologicamente centrale, proprio la parola *comunità*. Usata così, al singolare, essa stenta a coprire tutto intero l’arco di esperienze, percorsi, forme di vita, tradizioni e istituzioni, timori e desideri, nostalgie e progetti che possono farvi riferimento. Si tratta infatti di un termine molto ampio, ricco di realizzazioni differenziate e nel contempo povero di visibilità e di incidenza sociale. Eppure, nonostante la complessità e anche gli abusi linguistici che lo colpiscono, non è un termine equivoco. Nella riflessione che svilupperò in queste pagine vorrei dar conto della

sua specificità, provando a presentare e a giustificare le ragioni della sua universale rilevanza antropologica.

Il primo passo per avviare e impostare tale itinerario sta, a mio avviso, nel considerare la comunità come *risposta all'origine*. Se non parliamo di una coesistenza qualsiasi, di un gruppo o di un'associazione, di un comitato o di un consiglio di amministrazione, perché invece parliamo di *comunità*? Volendone comprendere il fondamento, la natura, l'evoluzione, i compiti, la fisiologia e la patologia, dobbiamo partire dal principio. Con tale espressione non intendo l'inizio cronologico e la storia di una determinata comunità e nemmeno le sue origini etniche, geoculturali, ideologiche o confessionali. Questo punto dev'essere chiaro proprio perché ritengo che si possa e si debba riprendere la questione del fondamento o del principio della comunità, a partire dalla comunità umana nella sua universalità, senza ricadere in qualche mitologia o ideologia dell'origine.

Mi sto riferendo a tutte quelle concezioni – religiose, areligiose o atee – che esaltano la superiorità e l'elezione esclusiva di una certa porzione dell'umanità in forza di una sua presunta relazione privilegiata con ciò che viene detto "origine": una divinità, un territorio, una nazione, il sangue e la razza, il sesso, una causa storico-politica. Qui la lente deformante opera in due direzioni interconnesse. Si fa dell'origine un principio esclusivo che separa l'umanità in eletti e irrilevanti conferendo ai primi il destino di una missione storica unica. Perciò, nel contempo, si fa della comunità un gruppo speciale, un'avanguardia, una casta superiore, negando all'umanità come tale qualsiasi possibilità di rappresentare una comunità universale. Jacques Derrida ha ricordato come siano state questa mitologia del-

l'origine e l'ideologia della comunità che ne viene giustificata ad aver prodotto storicamente forme di "fraternità" etnico-politica di impronta violenta e totalitaria, ciò che egli definisce "fratrocensismo"¹. Per avere un'idea del grado di aberrazione tipico del fanatismo cui si giunge per questa via basti citare il seguente passo del cosiddetto *Manifesto di Uppsala*, la città svedese dove, alla fine degli anni '50 del secolo scorso, si riunì un gruppo di neonazisti per lanciare iniziative a difesa della "razza bianca".

La razza è, prima di tutto, una comunità di destino biologico ben più importante della nazione, che è invece una società storicamente fondata a seguito di fatti accidentali: geografici, linguistici, dinastici o altri, di importanza secondaria o passeggera. Le frontiere delle nazioni derivano dagli azzardi della storia, ma le frontiere fra le razze procedono dalle frontiere della vita stessa².

Per demistificare simili concezioni e per riconoscere il senso della comunità è necessario, a mio giudizio, non già rinunciare all'idea stessa di origine, ma chiarire criticamente le condizioni e i significati della sua ricomprensione. Nella mia riflessione seguono un criterio di correlazione permanente tra origine e condizione umana, tra metafisica e antropologia, per cui l'interpretazione dell'esistenza e delle sue esperienze paradigmatiche serve ad approssimarsi con meno arbitrio alle ipotesi metafisiche, così come queste, una volta

¹ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 326.

² Cit. da I. Mancini, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983, p. 75.

sondate criticamente sulla scorta di un riscontro antropologico, possono far luce sulla nostra condizione e su una finitezza tutt'altro che trasparente. Avendo cura del rapporto di chiarificazione reciproca tra metafisica e antropologia e intendendo la relazione tra origine, umanità e mondo come una storia aperta e in divenire si può accettare senza riserve il monito di Adorno a non cercare in categorie come origine e verità un fondamento di certezza assoluta che cristallizza entrambe e, per così dire, lega le mani al pensiero.

L'idea che si abbia un sostegno o un solido terreno sotto i piedi se in un determinato punto il processo del pensiero può essere bloccato o interrotto, diventa il surrogato che sostituisce la stessa verità. In ciò mi sembra che risieda, oggi, l'errore o la falsità del problema del primo principio o dell'origine³.

Il richiamo di Adorno è, oltre che accettabile, del tutto congruo con una prospettiva relazionale che riconosce nell'origine non un passato memorabile e totalmente separato da noi e dalla vita presente, bensì un'alterità fondante, vivente e tuttora implicata nel rapporto con gli "originati". Viene così in primo piano un dinamismo di rimandi che riapre di continuo la via al pensiero, senza autorizzare l'illusione, o la disperazione, di essere giunti al capolinea. L'idea di un "dono dell'origine", che svilupperò in queste pagine, cerca di

³ Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, p. 151. Adorno non manca di rilevare la deriva politico-sociale dell'ideologia dell'origine: "Un concetto come quello del fondamento e dell'origine ... tende ad associarsi all'idea di ciò che è socialmente più vecchio e originario" (*ibid.*, p. 148). E di seguito, con diffidenza aggiunge: "E queste associazioni non possono essere eliminate del tutto".

indicare e di interpretare questo dinamismo aperto e allergico a ogni assolutismo, metafisico o politico che sia. Per tale ragione, proprio sul piano del metodo filosofico, mi sembra preferibile scongiurare il pericolo di un'interruzione dogmatica del pensiero rielaborando criticamente la nozione di origine piuttosto che liquidandola una volta per tutte.

Se reputo necessario ripensare l'*origine* della vita e della condizione umana è perché ogni autentica realtà comunitaria rappresenta una via per dare forma all'esistenza in quanto ricevuta, originata, affidata. Questa indole ricapitolativa della comunità – che però non dovrebbe mai farne un'entità esaustiva e totalizzante – è data dal suo essere un movimento di responsabilità condivisa. Detto in formula breve: *la comunità è corresponsabilità*. Essa ricapitola tutto un modo di stare al mondo e di corrispondere alla sua origine non perché totalizza e omologa le differenze, ma perché per ciascuno si realizza come esperienza di unità. L'unità conferita dalla responsabilità in atto. Da essa, peraltro, nessuno è reso mero strumento; anzi è nell'esistenza responsabile che ognuno diventa persona⁴. Non a caso, per definire senso e profilo della comunità, non possiamo non implicare anche una concezione della persona umana, in modo che né lo statuto e il valore, né lo spazio concreto di quest'ultima siano oscurati, assoggettati o compromessi. Se si prende sul serio questa costituzione nella responsabilità della persona e delle

⁴ Emmanuel Lévinas ha particolarmente insistito su questo legame tra responsabilità e nascita effettiva della persona. In proposito rimando al saggio di G. Ferretti, "Variazioni sul concetto di persona e paradossi dell'identità", in Id., *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, pp. 21-92.

comunità umane, allora la riflessione sull'origine della nostra condizione e del mondo che ci ospita, a mio parere, conferisce un respiro adeguato alla reciproca chiarificazione dell'esistenza personale e dell'esistenza comunitaria.

Qualsiasi comunità non è il fondamento o il principio dell'essere e della vita; è la risposta che accoglie ed elabora a suo modo essere e vita nel loro ipotizzabile provenire dall'origine dell'universo e della storia. Un simile sfondo metafisico, che può essere più o meno tematizzato nella coscienza collettiva di una comunità, non è imposto dalla riflessione filosofica giacché, invece, è naturalmente compreso nella trama delle culture. Quelle che appunto chiamiamo "culture" prendono forma come figure dinamiche e vive del rapporto che lega una data comunità all'esperienza del senso della realtà che la contraddistingue. Anche nell'uso corrente parliamo di comunità evocando un orizzonte di vita comune che attiene al modo di stare al mondo, di orientarsi quanto al senso dell'esistere, di porsi in relazione con quella che viene riconosciuta come la verità capace di illuminare la nostra storia. Quindi non ci riferiamo soltanto a un'entità organizzativa, tecnica, convenzionale. La parola "comunità" oltrepassa i confini e i parametri di qualsiasi logica dell'organizzazione.

Non basta neppure riferirsi a un contratto sociale, a un patto istitutivo fondato semplicemente sulla decisione delle parti contraenti, perché ogni accordo di questo tipo è vincolante e credibile in quanto fa appello a una realtà di valore, di senso, di verità che trascende le volontà dei singoli. In maniera specifica (nel caso della verità religiosa o metafisica) o indiretta (nel caso della verità civile, ossia di un sistema di valori irrinun-

ciabili e incondizionati) l'adesione a una comunità o anche la sua nascita si configurano come risposta collettiva a quella realtà originaria che trascende i singoli e la loro volontà. La comunità richiede un fondamento e questo deve avere a che fare, in qualche misura, con l'origine della nostra stessa condizione e della vita di ognuno, non può essere una mera invenzione del pensiero o una costruzione della prassi sociale. Di conseguenza il vincolo comunitario è irriducibile alla sola simmetria dei comportamenti tra i soggetti coinvolti e risale al rapporto di ciascuno e di tutti con il fondamento della comunità, con un principio vivente che ci convoca senza lasciarsi produrre o dissolvere dalle volontà soggettive.

Si obietterà: perché mai dare luogo a una certa comunità – ad esempio a una famiglia, oppure a una comunità di amici che vanno a vivere in campagna – dovrebbe comportare una relazione addirittura con l'origine della vita e del mondo? Non si sovraccarica di portata metafisica una realtà molto più semplice? Rispondo che chi impegna se stesso non in un gruppo qualsiasi, di natura meramente funzionale a uno scopo professionale o a quello tipico di un *hobby*, ma in una comunità di vita, o comunque in relazioni di stile comunitario che coinvolgono il modo d'essere della persona, sta dando forma, con ciò, alla sua esistenza. La sta orientando e, per così dire, svolgendo lungo una via peculiare. Si tratta quindi di una scelta in cui il soggetto non destina in una data maniera qualche prodotto del suo operare, ma accoglie e riconfigura quel dono ricevuto che è la vita stessa. In questa scelta la persona risponde allora all'origine del dono, anche quando non interpreta in chiave religiosa o metafisica tale dinamica vitale.

A questo punto si può tentare un secondo passo, relativo alla direzione più adatta a concepire la relazione tra la comunità e l'origine. A me sembra che per individuare e saggiare tale direzione sia necessario tornare a riflettere sulla realtà del *dono* in quanto, al di là dell'indicazione serbata nell'etimologia della parola "comunità"⁵ (*cum-munus*), una simile ricerca, seguendo l'ipotesi di una donazione originaria, permette di porre in primo piano la *relazione* con l'origine e quel suo perdurare attuale che devono essere presi sul serio da una comunità cosciente di sé. Se quest'ultima è risposta, nel senso delineato poco fa, vuol dire che essa prende forma come un modo peculiare di stare nella relazione con l'origine.

Una volta che si accetti, almeno ipoteticamente, che la relazione con l'origine sia il tratto fondante della comunità – dunque lasciando da parte l'ipotesi alternativa: che l'origine non esista e che pertanto la comunità sia un fatto puramente organizzativo e convenzionale – la dinamica del dono appare appropriata per cercare di chiarire quale sia la natura di questa relazione. Nella misura in cui comprendiamo che la vita ci è affidata, che siamo originati in questo affidamento e ciò rimane qualcosa di diverso da quella che invece sarebbe la produzione necessaria di un effetto da parte di una causa⁶, l'ipotesi di una donazione originaria si presenta quanto meno degna di essere presa in considerazione.

Certo, sempre come ipotesi tallonata dal dubbio: perché ipotizzare una donazione originaria, quindi un'ori-

⁵ Cf. R. Esposito, *Communitas*, pp. IX-XXXVI.

⁶ Così anche nel linguaggio quotidiano suona plausibile parlare di un fondamento o di un'origine della comunità, mentre appare fuori luogo parlare di una "causa" della comunità.

gine benevolente e generosa? Non si tratta di un ingenuo antropomorfismo? Per abbozzare una risposta occorre chiarire a che cosa ci riferiamo quando parliamo di "dono". Esso non cessa di suscitare nuove teorie sia tra quanti con accanimento epistemologico lo dichiarano illusorio, sia presso coloro che lo assumono come la chiave per un rinnovamento globale della nostra cultura. In questo dibattito è in gioco, a mio avviso, la possibilità di accedere a un *codice* di decifrazione dell'esistenza umana, delle realtà comunitarie e del mondo in generale. Un *codice nascosto* non solo perché cifrato e protetto, ma anche perché occultato da alcuni pregiudizi dotati ancora oggi di formidabile influenza e accomunati dal fatto di deformare o ridurre drasticamente i significati della relazione intersoggettiva.

Il primo di essi, socialmente assai pericoloso, è l'*utilitarismo*. Finché tutto è misurato sull'utile, il dono è pura follia oppure un omaggio promozionale⁷. Il secondo pregiudizio, geneticamente intrecciato al primo e radicato nell'immaginario religioso, è quello della *mentalità sacrificale* che chiama il dono "sacrificio" e spera in quel differimento del guadagno per cui, offrendo una perdita o una rinuncia, si può poi ottenere un utile finale⁸. Il terzo pregiudizio, non meno grave e diffuso, è l'*androcentrismo*. Fin quando il dono della

⁷ Per la critica dell'utilitarismo rimando a P. Dumouchel, J. P. Dupuy, *L'enfer des choses*, Seuil, Paris 1979; A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. M. Henaff (cf. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002, pp. 495-521) ritiene semplicemente separate la logica dell'economia capitalista e quella del dono, in un modo però che neutralizza la possibilità di una critica della prima alla luce della seconda.

⁸ La diagnosi più lucida dell'anima utilitaristico-sacrificale del pensiero occidentale è proposta da M. Horkheimer e Th. W. Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976.

vita e la relazione con la donna restano culturalmente in ombra è anche il dono come tale a essere misconosciuto⁹.

Da ultimo vorrei citare un ostacolo, spesso presente in molti approcci filosofici che pure dedicano una nuova attenzione al dono, che rischia di ridurne la realtà e il senso a un viluppo di aporie logiche. Mi riferisco al *coscienzialismo* inteso come tendenza a fare del dono un mero fenomeno percettivo entro un quadro concettuale che si confronta con il vissuto intendendolo solo come esperienza cognitiva e quasi mai, se non a titolo di esempio addomesticato sin dall'inizio, come esperienza esistenziale.

L'esempio più evidente di questa posizione si ha in quegli autori che, come Jacques Derrida, conferendo alla gratuità il profilo logico di un atteggiamento che deve restare senza motivo e senza risposta, affermano di conseguenza l'incompatibilità tra il dono gratuito e le concrete relazioni intersoggettive. Queste ultime sarebbero invece, in ogni caso, uno scambio più o meno riconducibile alla logica mercantile¹⁰. Così facendo

⁹ I "riflessi condizionati" indotti dalla tradizione androcentrica si fanno sentire anche nelle prospettive più attente alla questione del dono. È indicativo il fatto che, sovente, quando i filosofi cercano un esempio di dono gratuito, fanno volentieri l'apologia della paternità: cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 275-289; J.-L. Marion, "L'incoscienza del dono", in *Il codice del dono*, pp. 37-64. Su ciò cf. il saggio di S. Petrosino, "Il figlio, ovvero del padre", in P. Gilbert, S. Petrosino, *Il dono*, Il melangolo, Genova 2001, pp. 49-89. È un dato di fatto che già nel linguaggio religioso corrente nelle tradizioni monoteiste Dio venga concepito e invocato esclusivamente come Padre.

¹⁰ Il nesso tra dono e scambio nella semantica indoeuropea è documentato da E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 376-388 e Id., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* I, Einaudi, Torino 1976, pp. 47-58. La tesi dell'identità tra dono e scambio, con la conseguente affermazione dell'impossibilità della gratuità, è stata avanzata in modo esemplare da J. Derrida, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1992 e Id., *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002. L'ironia della sorte qui sta nel fatto che, mentre quanti

non si fa che pervenire per altra via all'eclissi del dono tipica di una cultura già pesantemente segnata dai tre pregiudizi ricordati. Questo esito aggrava evidentemente anche le possibilità della maturazione di una cultura della comunità.

Un'eclissi che non a caso si accompagna a quella della comunità stessa. Se infatti la relazione con l'origine e la donazione originaria restano impensate, se le dinamiche libere e gratuite di condivisione sono dichiarate impossibili o riportate al meccanismo in parte utilitaristico e in parte distruttivo del sacrificio, allora anche significato e realtà della comunità vengono sospinti al di fuori della nostra portata di esperienza e di comprensione. Questo è un punto fondamentale del mio discorso: prendere sul serio la relazione umana con l'origine, la realtà del bene e le relazioni di dono è una condizione imprescindibile per riconsiderare il valore, le caratteristiche e il futuro delle forme comunitarie di esistenza.

Certo, bisogna ammettere che l'accesso al codice del dono non è arduo solo a causa delle posture culturali

nel pensare il dono si richiamano a Derrida prendono molto sul serio questo presunto vincolo di incompatibilità tra gratuità e reciprocità, egli stesso, quando in altri testi tematizza il valore dell'ospitalità e di una "democrazia a venire" (cf. Id., *Politiche dell'amicizia*; Id., *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998; Id., *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000), lo fa saltare descrivendo esperienze e possibilità di relazione in cui i due termini si intrecciano. Sul tema del dono in Derrida ricordo: *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, éd. par J.-M. Rabaté et M. Wtzel, Métailié-Transition, Paris 1992; R. Bernasconi, "What Goes Around Comes Around: Derrida and Lévinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy", in *The Logic of the Gift*, ed. by A. D. Schrift, Routledge, London 1997, pp. 256-273; *God, the Gift and Postmodernism*, ed. by J. D. Caputo and M. J. Scanlon, Indiana University Press, Bloomington 1999; R. Horner, *Rethinking God As Gift*, Fordham University Press, New York 2001. In merito rimando anche al mio scritto "L'economia dall'estraneità alla cor-relazione. Un confronto con Derrida e Habermas", in *Comprendere lo straniero. Aspetto etico-filosofico-politico*, a cura di A. Pieretti e G. Cacciatore, Cittadella, Assisi 2001, pp. 147-180.

denunciate poco fa. Esistere è anche sperimentare soverchianti confutazioni del dono e della promessa di bene che esso evoca: il dolore, la morte, il male. La gratuità dell'assurdo, non quella del dono, appare allora come l'orizzonte della nostra condizione. Proprio per affrontare questo nodo interrogando le ipotesi e le testimonianze che fanno del dono la chiave della verità dell'essere è necessario porre la questione dell'origine. L'origine come fonte e relazione di dono. Il dono come chiave per pensare l'origine stessa oltre l'apparente insuperabile ambivalenza della vita tra il suo versante negativo e quello positivo.

Esiste un principio della vita umana e del mondo che sia concepibile alla luce di un pensiero della gratuità? Nel mio discorso vorrei presentare alcuni dei significati che si schiudono nell'idea del *dono dell'origine*, espressione in cui il genitivo è contemporaneamente soggettivo – è l'origine che dona – e oggettivo – dona l'origine all'altro da sé –. Preciso che per designare l'atto del donare ricorrerò al termine “donazione”, mentre parlerò di “dono” facendo valere una duplicità di significati. Da una parte, ritengo necessario sentire nel termine il suo respiro più ampio, in modo che esso designi l'intera dinamica della relazione di condivisione. Ciò permette di superare l'abituale identificazione del *dono* con il *regalo* comprendendo che nel dono stesso è intessuto un divenire che coinvolge più soggetti. D'altra parte, è sbagliato voltare le spalle al linguaggio corrente, che nel dono enfatizza la cosa donata sino a considerarli sinonimi. Infatti il riferimento alla “cosa” rimane essenziale per interpretare il dono in quanto dinamica della relazione interpersonale. Questo *quid* e la relazione sono coessenziali proprio perché la “cosa”

donata non è tanto un oggetto, quanto ciò che siamo e ricomunichiamo: la scelta della relazione, l'ascolto, il tempo, la fiducia, la promessa, il perdono, il sentire, il sapere, l'avere, la vita, il bene. Per questa ragione mi sembra opportuno continuare a parlare di dono anche per ciò che viene donato, lasciando alla stessa parola la possibilità di nominare la relazione e/o la “cosa”. Accettare il rischio di affidare solo al contesto del discorso il compito di far capire quale sia di volta in volta l'accezione impiegata è giustificato, a mio parere, dalla necessità di ricordare che, seppure abbiamo un potere sul dono perché come donatori possiamo farlo e come donatari possiamo riceverlo, d'altra parte *nel* dono stesso siamo già sempre. La parola “dono” designa non solo il naturale complemento oggetto del verbo donare, ma l'elemento vitale dell'esistenza.

Da parte sua, il termine origine evoca subito una storia, quella che congiunge il principio e noi. Si tratta di una storia in cui la memoria fa naufragio in un oblio oggettivo, ignaro di sé come ogni vero oblio. Nel film di Steven Spielberg intitolato *L'impero del sole* (1987) un bambino, durante la seconda guerra mondiale, si trova con i suoi in un'isola che viene invasa dalle truppe giapponesi. Dopo aver perso ogni contatto con loro e aver sperimentato la prigionia, viene ritrovato dai genitori. Ma nella scena finale dell'incontro egli resta immobile, con lo sguardo assente, senza abbracciarli, ormai compagno solo della sua angoscia. Nel pensare l'origine molta parte della tradizione metafisica e anche della metafisica intuitiva del senso comune assomiglia a quel bambino. Infatti con un'origine tanto assoluta e perfetta quanto per definizione assente dalla nostra vita non è possibile avere una qualche relazione. Anzi, ci

colpisce la sua assenza perché, proprio come accade al bambino del film, perdura e si acuisce quando noi siamo esposti al pericolo. Più avremmo bisogno di salvezza e più lei non c'è. Pensare la verità e l'essere da quel luogo desolato che è l'irrelazione conduce a una *metafisica dell'abbandono*¹¹ che rende direttamente proporzionali l'ammirazione per l'assoluto e la disperazione per la finitezza.

Gli uomini sono abitatori della separazione. Si trovano nel doloroso paradosso di sentirsi ontologicamente orfani senza neppure possedere la certezza di aver mai avuto un'origine. La separazione è vissuta come sospensione dell'esistenza sul nulla, come precarietà, irrilevanza, infondatezza. Tale esperienza è rafforzata dal fatto che la separazione non è una cesura netta. Essa si fa abissale perché si perde in una catena di mediazioni che non possiamo mai ricostruire dall'inizio alla fine né con la filosofia, né con la scienza, né con la fede. Ma chiunque cerchi la verità della nostra condizione deve ammettere che essa in realtà è la domanda, non la risposta.

Certo, non vogliamo ingannarci. Come pensare l'origine, se esiste? Nei modelli di metafisica prevalenti in occidente la via intrapresa per tematizzare l'origine è quella del *pensiero della necessità*, dove quest'ultima è qualificata di volta in volta come assoluta autosufficienza, causalità suprema o sostanzialità onnicomprensiva. In questo scenario siamo costretti a ignorare il senso di due nuclei costitutivi dell'esistenza umana: la relazionalità e la libertà. Non avendo l'assoluto alcuna

¹¹ Su questo tema rimando alla presentazione da me delineata nel volume *Il silenzio, via verso la vita*, Qiqajon, Bose 2002, pp. 173-196.

relazione effettiva con noi, questa appare irrilevante alla filosofia. La libertà, a sua volta, per quanto possa avere un suo spazio politico, sul piano metafisico non è che il soffio del nostro "sì" dinanzi all'eterno ordine dell'assoluto. La metafisica della necessità sacrifica il finito anziché interpretarlo e questo lascia impensate possibilità preziose per riconoscere un'origine in rapporto alla quale il finito stesso dovrebbe pur sempre essere salvaguardato nella sua peculiare verità.

Con l'origine, che è certo profondamente altra da noi, sussiste però una qualche correlazione, per quanto misteriosa. Vedere in qualunque tipo di correlazione un antropomorfismo è pretendere di pensare l'alterità dell'origine come neutralità in cui il *né-né* è l'esclusione *a priori* di qualsiasi tratto umano. Per immaginare questo dovremmo porci a nostra volta in una posizione di neutralità, di sovrumidità, che da un lato è impossibile e che dall'altro non può non riproporre – questa volta in modo illusorio – quella correlazione che voleva essere negata: neutrale l'origine, neutrali noi nel pensarla. Il vero antropomorfismo sussiste non quando si pensa la correlazione tra l'umano e l'origine, ma quando, pur essendo nella correlazione, pensiamo l'origine stessa come qualcosa di meno di ciò che siamo noi. Supporre che l'origine sia più povera di quel che sperimentiamo e siamo, negandole di essere libera, viva, personale, capace di amare: proprio questo rischia di essere un antropomorfismo. L'idea di un distacco assoluto da sé, che sarebbe richiesto alla metafisica, è una riproduzione in chiave epistemologica dell'abbandono come autoabbandono.

Creaturalità della condizione umana

Se davvero vogliamo *fondare* le nostre affermazioni sull'origine si prospetta, a mio avviso, una via diversa da quella della tradizione metafisica cui ho fatto cenno: la via di un' *ermeneutica dell'essere fondati* non essendo però mai oggetti. Questo dato essenziale e incontestabile della condizione umana dice non solo che c'è un'origine, nel senso di un fondamento dell'essere che sperimentiamo in noi e fuori di noi, ma anche che la nostra esistenza è originale. La sua originalità, oltre che nell'unicità di ogni singolo, sta nell'essere costituita al di là della potenza di un dominatore e dell'impotenza di un dominato ridotto a cosa. Essere fondati senza essere prodotti, oggettivati o fabbricati è, in una parola, *nascere*. Nasciamo come un inizio di libertà non solo perché siamo inizio¹², cioè una novità irriducibile nel mondo, ma anche e proprio perché il filo ontologico più proprio del nostro divenire non è inteso di dominio. Siamo libertà perché siamo inizio, ma siamo inizio perché la libertà è la tendenza più essenziale del nostro essere. Se fossimo enti destinati al dominio, subito o esercitato, saremmo tutti uguali, esemplari intercambiabili il cui essere coincide con una funzione: dominare o essere dominati. Invece ciascuno è, a suo modo, un nuovo inizio del mondo perché è libertà vivente, incarnata, personale, originale. Questa speciale costituzione ontologica non è comprensibile nei

¹² Cf. M. Buber, *Il principio dialogico*, pp. 161-162; H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 222-227 e Id., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, pp. 180-182.

termini della metafisica della necessità. Considerare anzitutto l'originalità dell'esistenza è la premessa per intraprendere la via del pensiero della gratuità. Al fine di chiarire e giustificare questa premessa fondamentale è necessario, da un lato, interpretare l'originalità sul piano della creaturalità della condizione umana, dall'altro considerare la portata della svolta metafisica implicata nella connessione tra originalità e donazione.

Siamo *creature*. Uso questa parola soprattutto in un'accezione esistenziale, antropologica, biologica, storica e cosmologica, senza porne in primo piano il rimando teologico a un Creatore. Effettivamente tale rimando è non solo presente, ma fondamentale nella semantica della creaturalità¹³. Già per questo fatto molti possono legittimamente sentirsi estranei a un linguaggio simile. Nondimeno credo sia importante che un'ermeneutica della creaturalità entri in dialogo con altre concezioni dell'umano essere al mondo, in particolare con quelle che, facendo appello alle categorie della finitezza¹⁴ o della terrestrità¹⁵, escludono ogni metafisica della creazione. Penso a un dialogo reale, ossia a una ricerca comune della verità della condizione umana e anche a una migliore considerazione del mistero della sua origine.

¹³ Ha ragione Armido Rizzi nel sostenere che "il Dio-libertà si rivela negli interventi narrati dalla Bibbia come *benevolenza*, vale a dire come amore che liberamente dona il mondo buono. È questo rapporto tra *benevolenza divina e mondo* a costituire il *fondamento per un'ermeneutica della creaturalità*" (A. Rizzi, "Ermeneutica della creaturalità", in *Ermeneutiche della finitezza*, a cura di G. Ferretti, IEPi, Pisa-Roma 1997, p. 188).

¹⁴ Cf. ad esempio M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996; Id., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997; Id., "Il dono della parola e la verità dei discorsi", in *Il codice del dono*, pp. 133-170.

¹⁵ Cf. ad esempio E. Morin, A. B. Kern, *Terra-Patria*.

Questa possibilità di ricerca viene rivitalizzata, in primo luogo, soprattutto se, proprio ascoltando meglio le indicazioni di senso che affiorano dall'analisi della creaturalità, si smette di unire metafisica della creazione e logica della potenza. La mia ipotesi è che una rinnovata ermeneutica della creaturalità conduca a disinquinare l'idea di creazione dalle distorsioni provocate da quella logica. Accenno solo, per dare la misura del mutamento prefigurato, al fatto che l'ottica della potenza evoca l'immagine di un Creatore magicamente onnipotente e, quando vuole, violento, al cui cospetto le creature sono irrilevanti e impotenti. Una comprensione critica della condizione creaturale umana attesta invece che la libertà inizia precisamente dove finisce la dialettica tra l'ambigua sovranità della potenza, che arbitrariamente fa essere e distrugge, e il suo totale rovesciamento nell'impotenza. La libertà effettiva, incompatibile tanto con la sudditanza quanto con l'arbitrio irresponsabile, è fedeltà a noi stessi in relazioni di riconoscimento e di comunione con gli altri. Una fedeltà che, man mano che ci scopriamo fondati o creati, si impegna verso l'origine universale della vita.

Se, nonostante tutte le difficoltà, siamo capaci di una simile qualità di libertà, perché immaginarsi una divinità violenta e meno libera di quanto siamo noi? Liberarsi della logica della potenza significa schiudere nuove possibilità di discernimento per ogni visione teologica e anche nuove possibilità di dialogo con altre concezioni metafisiche, poiché, comunque si configuri, il pensare secondo la potenza fa perdere il contatto con la verità.

La sapienza antropologica dell'umanità non cresce perché una certa visione si afferma come vincente e

si globalizza, ma perché nel confronto interculturale sperimentiamo la verità della nostra condizione come evento e luogo d'incontro. Le differenze di *Weltanschauung* sono realmente *irriducibili*, ma non sono affatto costrette a farsi *esclusive* se è vero che nessuna di esse può chiudere il cerchio del suo pensare e smettere di cercare. Aniché intendere la loro irriducibilità come lo scontro tra la verità di una e l'errore delle altre, è ipotizzabile che essa sia il segno della trascendente universalità della verità stessa (che si chiami "Dio" o con un altro nome), la quale non solo "tollera", ma chiede la pluralità delle vie e delle interpretazioni¹⁶. Che è poi correlativa alla pluralità indispensabile all'indagine antropologica intorno a quello che a sua volta resta il mistero dell'umano, di ognuno e dell'umanità nel suo insieme. Proprio alla luce di questa epistemologia dialogica si può fare un passo ulteriore per individuare un orizzonte di comprensione in qualche misura capace di universalità.

Nel mio tentativo di abbozzare le linee di un'antropologia della comunità, vorrei sfuggire ad alcune modalità inaccettabili o inadeguate nell'impostare la riflessione *secondo verità*, ossia secondo un rimando metafisico che prefiguri origine, senso, valore e destinazione della nostra condizione. In particolare, desidero evitare sia l'integralismo metafisico-religioso di chi, da cre-

¹⁶ Per un approfondimento di queste tesi, peraltro ormai abbastanza diffuse, rimando a quanto ho sostenuto negli scritti seguenti: *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; "Etica comunicativa e dialogo tra le religioni", in Associazione teologica italiana, *Cristianesimo, religione, religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 185-218; "Libertà umana ed esperienza religiosa. Una prospettiva cristiana", in R. Mancini, F. Compagnoni et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2002, pp. 3-19.

dente, sente di avere già la verità e guarda agli altri come a gente che vive nell'errore, sia quella forma di relativismo che sembra limitarsi a sospendere le questioni metafisiche di fondo, spesso però facendo tacitamente valere l'interpretazione ritenuta vera senza dichiararla e giustificarla apertamente.

Per parte mia propongo un discorso che, da un lato, è esplicitamente orientato in una direzione metafisica – quella aperta dalla categoria di creaturalità – e che dall'altro prova a salvaguardare la possibilità di una sua traduzione e ricomprensione interculturale. Detto in maniera diretta: da una parte, come è evidente, le cose che sostengo rimandano, in ultima istanza, alla fede evangelica per cui l'Altro radicale che istituisce e sviluppa la relazione fondamentale per noi e per il creato intero è il Dio di Gesù Cristo. Dall'altra, il discorso che prospetto utilizza di preferenza non il linguaggio biblico-teologico, ma la semantica del *bene* nella convinzione che questo secondo riferimento abbia, in linea di principio, una validità interculturale universale. La relazione umana con ciò che chiamiamo il “bene”, per quanto sia sempre da precisare e da chiarire, mi sembra infatti universalmente esperibile, riconoscibile, valutabile, senza ipoteche confessionali o ideologiche. Tengo a specificare che questa chiave ermeneutica vale non tanto sul piano della trascrizione di una verità già individuata e concepita altrove, ossia in sede teologica, quanto sul piano del concepimento stesso della verità e dell'interpretazione di ciò che viene significato con la parola “Dio”. In breve, la semantica del bene è qualcosa di più che un linguaggio secondario e parzialmente esemplificativo di ciò che la fede e la teologia dicono di Dio; è semmai una chiave euristica per

pensare e per tentare di discernere, con la ricchezza dell'esperienza umana del bene stesso, la realtà divina.

Al di là delle questioni di metodo, che possono sembrare formali e noiose, emerge qui un'indicazione fondamentale: la dinamica del riconoscimento della verità non riguarda solo la realtà intrasoggettiva e la responsabilità personale, in quanto implica pure l'attivazione, almeno tendenziale, di una *reciprocità* dialogica intersoggettiva e libera dal ricorso a strumenti coattivi.

Devo però prendere in esame un'altra possibile perplessità di fronte alla proposta di un'antropologia della creaturalità. Questa via di specificazione del senso e delle forme dell'esistenza umana può sembrare un regresso in confronto alle acquisizioni offerte dalle concezioni che assumono direttamente il termine *persona* come chiave antropologica paradigmatica e ricapitolativa¹⁷. Mentre “creature” sono tutti i viventi, dicendo “persona” indichiamo la peculiare eccedenza di soggettività e di dignità dell'essere umano. E questo è accettabile soprattutto se in tal modo non si sottende una visione antropocratica che neghi il valore del creato e delle altre forme di vita. La parola “persona”, dal mio punto di vista, può a buon diritto valere come termine fondamentale di un'antropologia filosofica e anche di un'antropologia teologica, nonché persino come categoria irrinunciabile della teologia nel suo tentativo di esplicitare i significati del riferimento alla realtà di Dio. Nello stesso tempo, senza sfociare nel biologismo e nel naturalismo, ritengo che si debba sviluppare una più profonda coscienza della creaturalità della persona

¹⁷ Una sintesi ancora oggi fresca e attendibile è offerta da E. Mounier nel volume *Il personalismo*, AVE, Roma 1978.

umana. Tale esigenza può essere fatta propria non solo da una concezione personalista, ma in generale da qualsiasi impostazione che sia attenta a non lasciare che la parola “creatura” suoni come se il suo significato fosse scontato. Ci serve piuttosto una giusta distanza che consenta di vederne la trama semantica, nella quale è custodita una ricchezza di tratti essenziali per comprendere lo statuto ontologico della persona stessa. Esaminiamo i primi due, che risultano forse i più evidenti.

Il primo tratto è l'*originalità*. Ogni essere umano esiste come realtà unica, originale, distinguibile da ogni altro¹⁸, e deve questa peculiarità a quello che chiamo il dono dell'origine. Dono duplice, confluenza di due distinte donazioni. Perché, da una parte, la vita del cosmo e, in essa, la possibilità della stessa vita umana non derivano, in ultima istanza, da noi, cosicché esistiamo senza essere il nostro fondamento. Siamo sì relazione, in generale, ma siamo anche e specificamente relazione con l'origine del mondo e dell'essere, chiunque essa sia e con qualunque nome venga invocata o designata. D'altra parte, ciascuno nasce grazie al concepimento avvenuto tramite l'incontro tra i nostri genitori. Essi, in un certo senso, sono per noi l'origine, ma lo sono non in modo assoluto, bensì mediando l'azione dell'origine della vita.

¹⁸ Si dovrebbe allora rovesciare la concezione della singolarità come vivente imperfezione rispetto a un modello ideale universale. Scrive Kant: “Nessuna singola creatura, sotto le condizioni singolari della sua esistenza, è adeguata all'idea di ciò che è massimamente perfetto nella sua specie (allo stesso modo che l'uomo non è adeguato a quell'idea dell'umanità che nondimeno egli stesso porta, come archetipo delle sue azioni, nella propria anima)” (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 378). Al contrario, si può dire che proprio la singolare unicità di ciascuno costituisca già una forma di perfezione, che certo deve poi rinnovarsi, trovando libera espressione e inveroamento.

A differenza di altre categorie quali emanazione, produzione, derivazione o come lo schema causa-effetto, il termine “creazione”, seppure secondo una pre-comprensione teologica, ha la capacità di conservare per il pensiero il senso del mistero di una relazione grazie alla quale *ci è dato* di nascere e di stare al mondo. Se non si corre a razionalizzarla, è possibile comprendere meglio che espressioni come “origine” e “creazione” hanno la loro autentica intenzionalità come indicazioni simboliche che non esauriscono né descrivono il loro contenuto. Esse indicano alla ragione non un oggetto che questa possa circoscrivere e contenere, ma una “direzione”¹⁹ verso cui muoversi e uno specchio per considerare meglio la nostra condizione. La parola “origine” indica la direzione del principio vivente della creazione quanto alla sua funzione e alla sua relazione con gli originati, senza però nominare la sua disvelata identità. La parola “creazione”, a sua volta, indica la direzione di una donazione originaria, senza mai spiegare però come essa si sia realizzata. In definitiva è proprio per questo che la creatura umana è alla ricerca del senso e della verità della sua condizione: deve ammettere un'origine, eppure essa rimane invisibile e indescrivibile. Perciò un'ermeneutica della creaturalità può e deve mantenere aperto tale cammino.

Dopo l'originalità, il secondo tratto tipico della nostra condizione creaturale è quello che, soprattutto sulla scia del pensiero di Heidegger, si è prestato a una lettura globale dell'esistenza in termini di *finitezza*, al punto che l'idea stessa di creaturalità sfuma e viene rigettata nel suo evocare il presupposto di un Creatore ri-

¹⁹ *Ibid.*, p. 384.

tenuto inesistente. Da parte mia, preferisco parlare di *vulnerabilità radicale*, subito riscontrabile nel fatto che nella relazione con un'origine altra e misteriosa siamo in una condizione di non sovranità sulla vita e sulla morte, sul tempo e sullo spazio. La nostra esposizione alle negatività dell'esistere è molto ampia e comunque maggiore che per gli altri viventi, poiché dobbiamo affrontare consapevolmente le numerose e ricorrenti situazioni di insicurezza; il fallimento dei progetti; la frustrazione dei desideri; la contraddizione con noi stessi e con gli altri; la malattia e il male in tutte le sue forme; l'esistere come un trascorrere, invecchiare e morire; l'angoscia suscitata da tutto questo e dalla perdita di coloro che amiamo; il rischio concreto di vivere in modo assurdo.

Ci segna così una vulnerabilità che è radicale, intanto, perché non è quella di un essere semplicemente finito e totalmente aderente al presente, come l'animale, ma quella di un essere che, almeno nel sogno, nel desiderio, nella speranza, nella libertà e nella sua peculiare capacità di patire, è ancora più esposto, essendo auto-cosciente e proteso a un'altra pienezza, a un futuro che non sia la morte. Inoltre, la nostra vulnerabilità è radicale anche nel senso che essa può profilarsi come esercizio della potenza di vulnerare, di negare, di misconoscere, di distruggere. Una colpa che consiste nella paradossale capacità di attentare alla comune condizione creaturale consegnandosi a una spirale che presto o tardi si rivela autodistruttiva.

Vengo così agli altri due tratti essenziali della creaturalità, che tuttavia sono presi in considerazione più raramente di quanto non accada per l'originalità e la vulnerabilità. L'autentica antifacoltà che ci porta a esi-

stere in contraddizione ontologica con noi stessi, chiudendoci da soli l'accesso al tempo liberato e ulteriore al quale nondimeno il desiderio umano non cessa di tendere, risulta perversa e inquietante proprio in rapporto a quel terzo tratto della creaturalità che, mutuando un'espressione di Paulo Freire²⁰, definirei *futurità*. Alludo sia all'apertura innata dell'essere umano oltre l'immediato presente, sia alla sua effettiva capacità di futuro esperibile non solo nell'intenzionalità della coscienza anticipante, ma nella stessa libertà. Non si tratta dello sforzo di prolungare il presente, bensì del fatto che la libertà diventa concreta in quanto risposta suscitata dalla forza d'attrazione di ciò che sostiene l'esistenza: l'origine continua a originarci. A condizione però che la nostra risposta sia libera. Nel rispondere, la libertà di ognuno attinge a suo modo a quanto la supera. Così facendo la persona elabora e insieme riceve la propria forma, rigenera la propria originalità, giunge a espressione. La futurità è una tensione che fa di noi una sorta di trascendenza vivente nel cuore della finitezza, dunque una trascendenza che la stessa vulnerabilità radicale da sola non riesce a riassorbire in sé.

La traccia di questa irriducibilità è già nella parola "creatura", la cui desinenza guarda al futuro, suggerendo forse che la relazione con l'origine e quella con le altre creature sono proiettate, seppure tra mille pericoli e con la misteriosa interruzione della morte, verso un compimento, una pienezza inedita in cui tutto sarà riconosciuto e liberato. Tanto che, quando il negativo della vita ci appare esorbitante e insuperabile, dobbia-

²⁰ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1976, p. 33.

mo espressamente ripudiare la nostra capacità di futuro e dichiararla vana: fatica da cui saremmo naturalmente e fin dall'inizio esonerati se come creature umane ignorassimo i dinamismi del trascendere. Espressione tipica di questa tensione è la speranza, confermata in forma rovesciata dall'angoscia, dalla disperazione, dalla noia. Negazione tipica di questa tensione è l'abitudine di molti a vivere irresponsabilmente, come se non fossimo proprio noi, in molti casi, a chiuderci il futuro gli uni gli altri, con le nostre mani.

Eccoci con ciò sulla soglia del quarto tratto della creaturalità umana, quello della sua possibile *poeticità*. Ben oltre i limiti dell'esercizio dell'arte nelle sue forme classiche, ognuno può scoprire la *vocazione a esistere creativamente*. Infatti tutti noi siamo provocati a scegliere e a confermare la vita stessa, l'essere al mondo e i valori, i beni e le verità che impariamo a riconoscerci, rinunciando a distruggere e a negare ciò di cui, invece, siamo costituiti responsabili. Esistere come creature, il che vale in modo specifico per l'umanità, significa essere chiamati alla responsabilità di esistere secondo creazione, ossia trovando con fiduciosa pazienza e con intelligenza forme di prassi che, anziché confidare nell'efficacia della distruzione, si avvalgano di mezzi alternativi, in grado di risanare, riconvertire, tessere, ricucire, armonizzare, comporre, rigenerare, ottenere libero consenso. Ritengo che la pienezza dell'essere persona sia raggiunta appunto quando viene maturato uno stile di esistenza poetica e questo diventa espressione naturale dell'identità di qualcuno.

Il richiamo alla poeticità dell'esistenza può avere l'aria di una stilizzazione retorica. Ma per avere una conferma ineludibile e convincente di questa vocazio-

ne basta guardare attentamente al tessuto delicato e complesso delle dinamiche interiori di ogni essere umano. Se ascoltiamo le molteplici istanze e tensioni che ci abitano, ci rendiamo conto di quanto il compito di conoscere se stessi e di formarsi come persone comporti l'impegno a elaborare, a orientare e ad armonizzare questi elementi, non certo quello a distruggerli. Quando riusciamo a tracciare un bilancio del percorso interiore che abbiamo fatto, con le ferite e le negazioni che esso ha subito, possiamo capire d'altra parte quanto sia deleteria la logica sacrificale che induce a silenziare, disprezzare e soffocare nuclei vivi della nostra realtà personale²¹.

Senza imboccare qui la via dell'analisi specifica delle quattro caratteristiche della creaturalità umana che ho richiamato, ritengo opportuno fare il punto intorno alla direzione metafisica in cui mi sono inoltrato. Nel concepire la relazione con l'origine secondo il potenziale interpretativo dischiuso dalle coordinate del dono, della nascita e della creaturalità della nostra condizione riprendo evidentemente l'identificazione classica tra origine e bene. Ma farsi guidare da queste coordinate impone un rovesciamento decisivo: non è l'autosufficienza a rappresentare la natura del bene e il criterio per spiegare la sua generatività; è quest'ultima ad attestare la bontà del bene e a suggerire un ripensamento della sua "autosufficienza". Non si tratta di una mera inversione, ma di una radicalizzazione dell'idea e dell'esperienza del bene stesso, che si rivela tale per-

²¹ Una diagnosi di questo tipo è stata sviluppata da Eugen Drewermann in rapporto alla condizione sacerdotale nella chiesa cattolica in *Chierici. Psicogramma di un ideale*, Raetia, Bolzano 1995.

ché vuole l'altro da sé, lo suscita, lo costituisce nella libertà. Il nascere umano attesta non solo la legittimità dell'idea dell'origine come bene, ma già la sua reale intimità con ciò che siamo.

Per questa via non si giunge a un concetto ultimo, foss'anche quello di dono, di amore o di bene. Perché non c'è forma di conoscenza che, in quanto tale, possa giungere al nome proprio dell'origine. Per il sapere puramente riflessivo e per quello scientifico esso resta "innominabile identità"²² poiché quel nome può essere pronunciato solo in un atto personale d'amore. Il riconoscimento ultimo viene da qui. La conoscenza è un prepararsi all'incontro. Non si compie dissolvendo l'origine in informazioni e concetti, così come il desiderio non si realizza se arriva a inglobare in sé il desiderato. Il culmine della conoscenza si ha quando essa accetta un mutamento qualitativo, il passaggio su un piano più integrale, che trascende quello che oppone il visibile all'invisibile. La conoscenza è un processo di nascita in cui tutto l'essere del conoscente è coinvolto e progressivamente trasfigurato. L'esito di questo percorso è una vera vita comune, non solo la contemplazione. Non si nasce per nascere o solo per contemplare, ma per incontrare e vivere una comunione.

I termini di correlazione custoditi nel codice del dono si chiariscono se si esplicitano i tratti costitutivi della dinamica della relazione donativa. Proprio la loro individuazione, d'altra parte, anziché risolversi in una scomposizione che indichi un mero elenco di elementi, suggerisce di interpretare tale dinamica come la ten-

²² V. Melchiorre, "La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia", in *La differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 18.

denza essenziale dell'intera esistenza umana nel suo essere impegnata a corrispondere all'origine come bene e verità, impegno che coincide con il cammino di una nascita permanente. Per noi imparare a partecipare alla relazione con l'origine è assumere insieme la libertà e l'appartenenza ontologica, l'unica che non schiavizzi e che, invece, spinge all'inveramento di noi stessi.

Chiarire la struttura essenziale della dinamica della relazione di condivisione è in generale il passaggio obbligato per individuare l'ordine semantico del codice del dono. Un'idea sintetica di ciò che il dono è serve poi, nel contesto specifico del mio discorso, a chiarire se e come sia possibile parlare di un *dono dell'origine*.

La struttura delle relazioni di dono

Come può essere descritta la struttura ontologica della relazione di dono? Quanti studiano tale questione sono lontani dall'accordo. A mio avviso i costituenti di questa struttura possiedono il duplice statuto di caratteristiche che sono in varia misura sperimentabili nella comune condizione umana e nell'autocoscienza individuale e che, d'altronde, si implicano reciprocamente secondo quella peculiare logica con cui si rivela l'ordine dei significati nel codice del dono. Il mio approccio non passa per una *riduzione* a ciò che nell'idea di dono appare logicamente essenziale, ma per una *correlazione* di diverse fonti: l'ascolto di ciò che rivelano le dinamiche donative nella vita umana e nella nostra esperienza del mondo; la riflessione argomentati-

va; l'autoriflessione esistenziale; la pratica del dialogo, diretto e/o attraverso i testi, con quanti si sono impegnati in questa direzione di ricerca. Da ultimo, ma solo per ordine di esposizione, vorrei anche indicare il desiderio. Se ascoltato con discernimento esso ci rivela ciò cui aspiriamo nel dono e, per contro, smaschera quello che per noi è inadeguato a tale aspirazione. La coscienza di quello che tutti avvertiamo subito come deludente e offensivo in un dono inautentico ci dice molto di più sulla vera natura del dono di tante faticose costruzioni teoriche. Lungi dal ridursi ad autogratificazione illusoria, il pensare attento alle rivelazioni del desiderio sa aprirsi a ciò che è davvero essenziale e si dà in verità²³.

Il metodo della correlazione tende anzitutto a verificare se, tenendo insieme queste fonti, un'ipotesi possa dirsi legittima logicamente e plausibile esistenzialmente: è l'individuazione di una specifica possibilità conoscitiva ritenuta feconda. Poi esso tende a stabilire non solo che quell'ipotesi sia promettente, ma anche stringente sia sul piano logico che su quello esistenziale. Se qui una filosofia di impostazione logico-deduttiva punterebbe tutto sull'incontrovertibilità argomentativa, nel metodo della correlazione l'obbligo logico – il non poter pensare altrimenti – si converte in *liberazione*. La correlazione diventa effettiva, infatti, lì dove la ricerca e chi la conduce sperimentano un evento di liberazione nel momento in cui le indicazioni offerte dalle diverse fonti del senso convergono in una

²³ Rimando in proposito a quanto ho scritto nel saggio "Godimento e verità. La vocazione metafisica del desiderio", in *Ermeneutica e metafisica del desiderio*, a cura di C. Ciancio, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-21.

forma che getta luce rivelativa sia sulla "cosa" cercata, sia sull'essere di chi cerca.

È evidente che questa forma e questo momento non possono essere predeterminati dal metodo stesso. L'interpretazione che testimonia una simile liberazione è sempre un atto personale di responsabilità teoretica e di partecipazione al dialogo con gli altri cercatori²⁴. Perciò, nel preferire la correlazione alla riduzione, non penso affatto a una somma disordinata o casuale di fonti e di informazioni, di cui potrebbe avvalersi solo un sincretismo arbitrario. La correlazione prende la sua direzione e matura il suo nucleo specifico grazie all'evento di questa liberazione, che a sua volta dà impulso all'opera della chiarificazione argomentativa e dell'ordinamento dei significati così acquisiti. Il presupposto di fondo del metodo cui mi riferisco sta nell'accettare che il pensiero sia interpretazione dell'essere, del mondo, della vita, dell'esistenza e che, nel contempo, l'esistenza vissuta sia a sua volta interpretazione e vaglio critico del pensiero. La filosofia deve portare la tensione di questa correlazione essenziale. A nessuno è dato di comprendere in verità ciò che non ha maturato esistenzialmente.

Per quanto mi riguarda²⁵, rispetto all'ontologia del dono sono giunto a ritenere che la sua struttura inclu-

²⁴ Cf. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

²⁵ Il mio percorso in merito si è sviluppato attraverso i seguenti scritti: *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996; "Verso un'ontologia della gratuità: in dialogo con Gabriel Marcel", in *Annuario Filosofico* 13 (1997), pp. 87-110; "Quando le cose sono regali", in *Servitium* 118 (1998), pp. 43-46; *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999; "Tempo e linguaggio nel codice del dono", in *Linguaggi della temporalità*, a cura di L. Samonà, Edizioni della Fondazione Allmayer, Palermo 2001, pp. 53-66; *Il silenzio, via verso la vita*; "Lo statuto antropologico delle identità umane. Una prospettiva dialogico-maieutica", in *Identità cristiana e filosofia*, a cura di G. Ferretti, Rosenberg & Sellier, Torino 2002, pp. 393-408.

da dieci tratti costitutivi e imprescindibili che lo caratterizzano in quanto dinamica di relazione riuscita, dotata di un suo compimento. È chiaro che nel caso in cui tale dinamica restasse allo stadio iniziale o fosse interrotta dal rifiuto del donatario o da qualunque altro ostacolo potremmo registrare la presenza solo di alcune delle caratteristiche che indicherò, o anche una loro deformazione, ma non la loro serie completa e armonica. Più che con semplici ingredienti, qui abbiamo a che fare con *dieci nuclei*, ciascuno dei quali possiede una specifica articolazione.

a) *La prossimità*. Anzitutto il dono presuppone che vi sia o comunque inizi una relazione intersoggettiva di prossimità la quale comporta una storia, un divenire comune. Qui “prossimità” non significa necessariamente contiguità spazio-temporale e neppure conoscenza reciproca. Esistono relazioni di dono che hanno luogo nella prossimità diretta, faccia-a-faccia, e relazioni di dono che sussistono in una prossimità differita e senza che donatore e donatario si conoscano²⁶. Ma in entrambi i casi la prossimità vale nel senso del movimento per cui qualcuno accetta di coinvolgersi nella vita di altri. È il farsi prossimo che, in qualche modo, diviene il farsi prossimi a vicenda. La categoria più appropriata per designare questo movimento di libera corrispondenza è quella della *reciprocità essenziale*. Anche accettare, ricevere, aderire come donatori alla relazione di dono significa farsi prossimi secondo tale reciprocità. Per inciso sottolineo che quando l'accettazio-

²⁶ Cf. R. M. Titmuss, *The Gift Relationship*, Pantheon Books, New York 1971; L. Hyde, *The Gift*, Random House, New York 1983; J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 68-103.

ne è totale, nel senso che coinvolge l'intero essere della persona e non solo la coscienza o la parola, si può parlare di godimento. Esso non è tanto l'uso e il consumo privato di un bene, senza o contro gli altri, quanto l'effetto della condivisione. In chi riceve, perché si accoglie un bene e se ne trae gioia. In chi dà, perché il riconoscimento offerto all'altro è naturalmente accompagnato da una gioia analoga, derivante dal sentire e dal volere il bene, anche se ciò non significa affatto che tale gioia sia il fine istitutivo del dono. Dove c'è bene c'è godimento, gioia condivisa.

La reciprocità essenziale²⁷ non va identificata con lo scambio mercantile²⁸, con la simmetria di ruolo e di prestazioni, con la simultaneità oppure con la complementarietà, perché essa si attua invece ovunque si dia il coinvolgimento positivo dell'uno nell'esistenza dell'al-

²⁷ La migliore esposizione del senso di questa reciprocità rimane quella offerta da M. Buber nel volume *Il principio dialogico*. Sul valore di solidarietà sociale immanente alla dinamica del dono cf. K. Bayertz, M. Baurmann, *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.

²⁸ Lo scambio mercantile, che passa per il paradigma stesso della reciprocità, in realtà si muove secondo una logica di irreciprocità perché nessuno dei soggetti economici ha come obiettivo l'eguaglianza di condizioni o il riconoscimento di ognuno, ma il vantaggio sull'altro: il profitto se vende, lo sconto se compra. Lo stesso M. Mauss (nel celebre *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002) ha messo in luce come, semmai, il rapporto utilitaristico sia inscritto in una socialità più ampia, che si alimenta del dono come legame sociale. Sulla prospettiva di Mauss ricordo: J. Lacourse, “Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard”, in *Cahiers internationaux de sociologie* 83 (1987), pp. 291-305; G. Berthoud et al., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994; M. Godelier, *L'enigme du don*, Fayard, Paris 1996; C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, La Découverte, Paris 1998; M. Fimiani, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 115-206. La stessa logica dell'economia, in alcune scuole di pensiero, soprattutto se fanno riferimento all'opera di Karl Polanyi, può ammettere una pluralità di forme di relazione senza ridurle al solo rapporto utilitaristico: cf. F. Perroux, *Economie et société. Contrainte, échange, don*, PUF, Paris 1963; G. P. Cella, *Le tre forme dello scambio*, Il Mulino, Bologna 1997; S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; G. Gasparini, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 145-170; *Il dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

tro in modo che i confini tra il ricevere e il dare siano sfumati, tenuti sempre aperti e non determinati secondo ruoli rigidi e unilaterali²⁹. Infatti nel dono non ci sono mai atti, atteggiamenti, sentimenti, effetti che rimangono assolutamente entro l'esperienza esclusiva di uno e non degli altri soggetti coinvolti. Anche se consideriamo la donazione come tale, dobbiamo ammettere che in qualche modo dare è già ricevere. La tendenza fondamentale del dono è quella verso una reciprocità come pienezza di comunione, nella quale nessuno è identificato con un ruolo proprio perché a ognuno viene riconosciuto di essere valore, mistero, libertà.

Nel dono, in effetti, c'è *restituzione*, ma certo non nel senso di un ricambiare, di uno sdebitarsi, di un risarcimento per la "perdita" subita con la donazione. Se si guarda al di là del pregiudizio utilitaristico-sacrificale si capisce che nel dono non c'è perdita³⁰, dunque è fuori luogo cercarvi un risarcimento. Perciò non siamo nemmeno obbligati, al fine di contemperare l'indispensabile gratuità della donazione e il fatto che sussisterebbe sempre una restituzione, a prefigurare un movimento per cui la donazione di un donatore al suo donatario viene "restituita" correttamente solo a condizione che quest'ultimo diventi a sua volta donatore

²⁹ Cf. S. Petrosino, "Il figlio, ovvero del padre", p. 80.

³⁰ C'è semmai "perdita" nel senso dell'incompiutezza o della vanificazione del dono come dinamica di relazione quando ciò che è condiviso tramite la donazione viene rifiutato, ignorato o sprecato dal suo destinatario. Ma la perdita è più per lui che per chi voleva donare. Jacques Godbout mi ha fatto notare che una simile visione è troppo positiva, perché a suo dire anche nel dono c'è una dimensione di perdita. Senza dubbio, la donazione di qualcosa è un dare via, un non averla più per noi. C'è perdita sul piano della "cosa", ma non su quello della relazione, del bene condiviso, della libertà di tutti i soggetti coinvolti. È in questo senso che, nell'autentica relazione di dono, non solo la perdita di qualcosa non conta rispetto all'intenzionalità di bene e al valore che il donatario possiede per il donatore, ma essa non è neppure più vista appunto come perdita da quest'ultimo.

verso un terzo e così via³¹. Ogni donazione, anche quando s'incrocia con un'altra simmetrica che va dal donatario al suo donatore, può rimanere gratuita: basta che ciascuno non abbia come fine del suo atto la restituzione da ottenere o il ricambio da dare.

L'unica vera restituzione esistente nel dono è la *restitutio* nel senso evangelico del termine (cf. At 3,21): l'evento di una rigenerazione delle persone e delle relazioni in una pienezza liberata da quanto le opprimeva. Si manifesta proprio qui quello che ho chiamato il *do-no dell'origine*. Infatti il dono è la *restitutio* della stessa libertà conferita dalla nascita oltre le oppressioni simmetriche della potenza e dell'impotenza. Lungi dal rappresentare la fine della gratuità del dono, la vera reciprocità è, intanto, seppure allo stadio ancora embrionale, una condizione iniziale del dono stesso e, nel suo completo dispiegamento, ne costituisce il culmine. Senza affatto cadere nella logica dello scambio utilitarista, la relazione di prossimità può legittimamente essere rappresentata dal triangolo donatore – cosa donata – donatario, ma in modo che il primo e il terzo termine siano fluidi, mentre al secondo termine si deve riconoscere un'ampiezza che non può essere ristretta alla cosa in senso letterale, come nell'identificazione tra dono e regalo.

b) *L'intenzionalità di bene*. L'assunzione della libertà di ricevere e di donare esige che ci si orienti al bene nella molteplicità delle dimensioni che questo riferimento possiede. Partecipare al dono comporta, seppu-

³¹ Questa dinamica di traslazione illimitata appare come l'unica possibile per un'autentica donazione a J.-L. Marion (cf. "L'incoscienza del dono") e anche a S. Petrosino, (cf. "Il figlio, ovvero del padre", pp. 79-84).

re in misura variabile a seconda delle situazioni, l'attenzione, l'affetto, il desiderio, il voler bene. Si dispiegano in questa intenzionalità sia il potere conoscitivo di cogliere l'altro come bene, sia quello deliberativo di volere il suo bene e di volere il bene. Ecco la chiave per comprendere il senso della gratuità: essa è possibile e reale nella donazione quando l'altro in quanto tale viene assunto come il suo fine e il suo valore.

Il carattere dinamico dell'intenzionalità del dono si manifesta in un molteplice affidamento. Anzitutto come un affidare il dono e, in certo modo, un affidare sé nel dono all'altro. Poi anche come fiducia del donatario nel donatore, senza la quale non potrebbero mai esservi accettazione, accoglienza e godimento. Si gioca qui la possibilità di esperire la conversione interiore fondamentale per degli esseri relazionali come noi siamo: il passaggio dall'angoscia alla fiducia³². Riflettendo sugli effetti di questa rigenerazione delle nostre tensioni interiori possiamo accorgerci del fatto che solo nella fiducia ci tocchiamo, cioè entriamo in un contatto effettivo gli uni con gli altri.

c) *Il radicamento nel bene.* Si vuole e si pratica il bene, attraverso il dono, perché si attinge al bene, se ne partecipa come a una realtà che ci precede e che è la fonte delle nostre esperienze di bontà. In tal senso ogni vero dono è una traduzione del bene in quanto origine, principio vivente del reale³³. Considerare que-

³² Sul valore della fiducia nelle relazioni di dono e in genere nella socialità cf. A. Bassi, *Dono e fiducia*, Edizioni Lavoro, Roma 2000.

³³ Quando non si vede questo dato fondamentale subentra l'idea del dono come sforzo umano di sublimazione del bisogno e come atto eroico. Scrive ad esempio C. Champetier (*Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Arianna, Casalecchio 1999, p. 152): "Il dono è per eccellenza l'atto libero di un uomo che subli-

sto radicamento consente di cogliere l'effettiva profondità dell'intenzionalità tipica del dono. Nelle prospettive coscienzialiste essa coincide con la pura intenzione di donare (e di ricevere). Poiché spesso tali concezioni affermano che la vera gratuità deve evitare ogni eventuale ritorno, come ad esempio la gratitudine del donatario o il piacere di donare nel donatore, di conseguenza sorge il problema di stabilire se la volontà cosciente di donare sia compatibile con la gratuità stessa, pervenendo spesso alla tesi per cui una donazione autentica dovrebbe rimanere del tutto inconsapevole. Tuttavia, non appena si comprende come l'intenzionalità di bene e il radicamento in esso siano costitutivi del dono, allora l'alternativa rilevante non è quella tra coscienza e inconsapevolezza, bensì quella tra un'intenzionalità puramente volontarista e una così radicata nel bene da costituire la tendenza di tutto il nostro essere. L'intenzionalità del dono è quella del pensare e del volere, ma anche quella dell'essere della persona. Voler donare e voler ricevere, in effetti, è aderire interamente al dono. Da questo punto di vista l'intenzionalità del donatore assomiglia a quella della bellezza: la sua essenza è essere comunicativa; comunicarsi ed esistere, in essa, sono la stessa cosa³⁴. D'altronde, per quanto l'attitudine a condividere possa divenire spontanea, il dono, qualunque sia la posizione che assumiamo nella relazione, non vive senza libertà.

d) *La libertà come gratuità.* Oltre la mera diffusività spontanea, la donazione come atto e il dono come di-

ma la propria condizione materiale di essere laborioso per conquistare l'intera sovranità su se stesso".

³⁴ Cf. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 548-554.

namica globale esigono la libertà: nel donatore come scelta di dare, nel donatario come consenso a ricevere. Così la libertà, per ambedue, si fa gratuità. La libera gratuità nel donatore esprime una trascendenza che è irriducibile alla separazione dall'altro; piuttosto, è autotrascendimento che si fa prossimità, ricerca dell'alterità³⁵. La libertà del donatario viene riconosciuta e rafforzata dalla donazione: questo è l'indicatore dell'autentica qualità dell'atto donativo e della relazione di dono. A lui, a sua volta, è dato di esprimersi con gratuità già nelle manifestazioni della gratitudine, che sono libere e non meccaniche o dovute. Inoltre, al donatario sono aperte possibilità analoghe a quelle assunte dal donatore.

La gratuità è anzitutto la libertà del bene che si traduce nel dono. Poi è anche la qualità disinteressata degli atti e degli atteggiamenti: è il per-nulla-in-cambio, che non dev'essere confuso con il mero per-nulla, che trasformerebbe la gratuità in assurdità. Infine, la gratuità è, per così dire, la misura della sua dismisura, ossia del valore incalcolabile del bene che sentiamo, vogliamo e condividiamo e che ciascuno a suo modo incarna. Il dono è gratuito perché non ha prezzo, sfugge a qualsiasi determinazione quantitativa. Così, mentre il sacrificio è a caro prezzo, il dono non ha prezzo perché il suo valore eccede qualsiasi determinazione.

e) *La simbolicità*. Ogni dono è un messaggio³⁶ che configura o rigenera simbolicamente la relazione e le

³⁵ Per la critica della trascendenza come perfezione autosufficiente e la sua ricomposizione come autotrascendimento amorevole verso l'altro cf. A. Capitini, *Religione aperta*.

³⁶ Cf. J. Godbout, *Lo spirito del dono*, pp. 50-51.

esistenze. Questo va inteso anzitutto nel senso che esso esprime il *valore di legame*³⁷: donando dico all'altro quanto vale per me, quanto sia importante la relazione con lui o con lei. Inoltre, il dono ha profondità simbolica perché allude all'*identità ulteriore e originale* di ognuno, senza ridurla a parti, frammenti, maschere, ruoli o predicati di un giudizio che noi diamo sull'altro³⁸. Per questo è legittimo dire che il dono ha un suo linguaggio³⁹, per cui anche nell'atto di donazione più semplice rivestono un loro significato il modo, la forma, il tempo, il luogo in cui esso avviene. Ma il dono non è uno qualunque tra i molti linguaggi possibili. È anche, più radicalmente, la soglia d'accesso a un codice di reinterpretazione della realtà. In questa prospettiva non è il dono che attinge a una simbolicità generale propria dei viventi e dell'essere umano in quanto animale comunicativo; è l'ordine simbolico dell'essere a rivelarsi a partire dal dono. Quest'ultimo, da un lato, è sempre una promessa, ossia l'apertura di un senso che abita il futuro e alla cui luce possiamo rileggere il reale. Dall'altro, nel codice del dono e nella sua promessa permane la presenza del mistero. Mistero dell'origine del senso, dell'essere, del bene, del mondo e anche del nostro esistere, perché non percepiamo né conquistiamo per via intellettuale o per adesione di fede alcuna

³⁷ *Ibid.*, pp. 218-225.

³⁸ Vale precisamente per l'intelligenza simbolica del donare quanto M. Buber (*Il principio dialogico*, p. 70) scrive della capacità di "vedere" l'altro tipica dell'amore: "Fintanto che l'amore è cieco, cioè fino a quando non vede un intero essere, non è ancora veramente sotto la parola fondamentale della relazione. L'odio è cieco per natura; si può odiare soltanto un aspetto di un essere. Chi vede un intero essere e si trova costretto a rifiutarlo, non si trova più nel dominio dell'odio, ma in quello della limitatezza umana incapace di dire 'tu'".

³⁹ Cf. J. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; M. Henaff, *Le prix de la vérité*, pp. 175-180.

certezza incontrovertibile sul fondamento primo e ultimo di tutto questo. Mistero dell'affidamento in cui la libertà si mette in gioco, mistero del desiderio, dell'amore, del voler bene. Infatti, quando a queste forze si chiede *perché* si affidino, desiderino, amino, vogliono bene, esse possono solo pronunciare il nome dell'altro, del desiderato, dell'amato, ripetendo la disarmante tautologia dell'intelligenza dell'amore: "Perché l'altro è l'altro", è unico, è proprio lui o proprio lei.

f) *La condivisione di valore.* Nel dono il primo valore è il donatario. È ciò che egli o lei vale che il donatore vuole riconoscere e onorare. Nel contempo, come si è detto, viene così riconosciuto il valore di legame. Inoltre, il valore è necessariamente presente in ciò che si dona. Infatti dare qualcosa che non vale nulla (simbolicamente e affettivamente) è del tutto incompatibile con il dono. D'altro canto, nella libertà di donare il donatore rende feconda la sua dignità. Questa è già originaria in lui, per il suo nudo esistere, e non è condizionata al "merito" di essere diventato donatore. Nondimeno, egli donando orienta la sua libertà al valore dell'altro e al valore del bene; questo fatto, anche se non costituisce il fine della donazione, è la conferma creativa del valore e della libertà di chi dona.

g) *La condivisione d'essere.* Ogni forma di avere implicata nel dono – avere per aver ricevuto, avere per dare – rimanda all'essere dei soggetti. Le due dimensioni non vanno contrapposte come se l'avere fosse meschino e l'essere nobile⁴⁰. Piuttosto, la centralità con cui

⁴⁰ Questa indicazione emerge in particolare dalla riflessione di Gabriel Marcel. Rinvio, a riguardo, alle osservazioni da me proposte nel saggio "Verso un'ontologia della gratuità", pp. 91-98.

nella condizione umana sperimentiamo l'avere si chiarisce nel suo rinvio essenziale all'essere, al ricevere e al condividere. Ciò che davvero abbiamo è stato interiorizzato nella stoffa del nostro essere. Si dona ciò che si è. Quindi si dona l'essenziale, non il superfluo. Una volta donato, l'essenziale non è perso, ma si dilata e si rafforza per tutti coloro che sono coinvolti nella relazione.

In questa condivisione d'essere sussiste una dialettica di trascendenza e incarnazione. La prima affiora come libertà, autotrascendimento, superamento di ciò che nega le persone e le relazioni. La seconda ne rappresenta il frutto, la traduzione concreta, la durata sperimentabile. La donazione incarna il sentire, il pensare, il volere, l'essere del donatore in modo che essi prendano forma in una presenza concreta che il donatario può portare con sé e in sé fino a nutrirsi. L'amore si traduce nei suoi atti ma non vi si esaurisce, così come la trascendenza del bene si incarna nel dono e nella donazione senza dissolversi. Correlativamente, il movimento di incarnazione dell'intenzionalità di bene tipica della donazione testimonia che in essa si esprime una trascendenza che non abbandona. Un dono senza incarnazione sarebbe abbandono, come un dono senza condivisione non è che elemosina o regalia di un potente a chi gli è inferiore⁴¹. Un dono senza trascendenza sarebbe la fine della libertà e dell'essere del donatore, dunque anche la fine della possibilità della relazione con il donatario.

⁴¹ Cf. Ph. Sassier, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (16-20 siècle)*, Fayard, Paris 1990, pp. 367-377; J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino 1995, pp. 43-64.

h) La temporalità del per-sempre. Il dono come tale è irreversibile; una donazione interrotta nel suo effetto da una revoca da parte del donatore non è un dono a metà o temporaneo, è un antidono. La donazione e il dono considerano la vita dell'altro secondo un'apertura infinita perché attestano un riconoscimento e un bene che non conoscono né accettano alcun termine. La donazione guarda al futuro, è letteralmente una "provvidenza". Anche nel gesto donativo più piccolo è come se dicessi all'altro: "Questo è per quando sarai solo, per quando sarai nel bisogno, per quando vorrai ricordarti di me".

i) L'essere un evento generatore e rigeneratore. Forse il tratto ricapitolativo del dono nell'insieme dei suoi nuclei e delle sue virtù peculiari è il potere generativo. Il dono rappresenta un evento inatteso, imprevedibile, non dovuto. È in sé una novità generatrice di atteggiamenti, azioni, relazioni, in una parola: di futuro. E se la nascita, in tutte le culture, è percepita come un dono⁴², esso a sua volta va inteso come una dinamica generativa e maieutica sia per l'essere delle persone che per le forme di vita cui partecipano. Prima di considerare più da vicino questo tratto, che riguarda specificamente il dono dell'origine, bisogna sottolineare che, a differenza del sacrificio, il dono, come dinamica di relazione e come atto, non passa mai per la distruzione. È piuttosto l'esplicarsi di un bene che offre vita e la rinnova senza negare o dominare e senza infliggere la morte. Anziché snaturarsi entrando in simbiosi con qualche forma di distruttività, il bene sperimentabile

⁴² Cf. J. Godbout, *Lo spirito del dono*, pp. 265-278; Id., *L'esperienza del dono*, Liguori, Napoli 1998.

nel dono rivela il segreto dell'insperata capacità della vita di traversare ciò che la nega: essa non va trattenuata, privatizzata e accumulata, ma goduta generosamente, curata con attenzione, ricomunicata e condivisa.

È importante comprendere la forza rigeneratrice del dono anche per non farne un modellino morale o antropologico che ci sforziamo di applicare. Spesso è dentro l'esperienza del negativo, quando abbiamo fatto naufragio e la barca di certezze su cui navigavamo è affondata, che siamo finalmente aperti alla conversione rigenerante del dono. La prassi della compassione e il perdono – ricevuto e dato – sono precisamente questo. La generatività del dono illumina il suo nucleo ontologico profondo. Se infatti proviamo a capire come sia intessuta la trama del suo divenire, vediamo che essa scaturisce direttamente dal dinamismo della nascita e questo vale per ogni tipo di dono e di donazione. Un simile dinamismo coinvolge come co-soggetto attivo il donatario, poiché l'accoglimento di un dono non è affatto la sua fine. Rappresenta invece un nuovo inizio. Il dono è come un seme che vuole portare frutto e può farlo grazie alla libertà del donatario di farsi a sua volta donatore. La reciprocità s'illumina allora come l'incontro di due gratuità, non come uno scambio. Ecco perché "la reciprocità del dono non è una forma arcaica di scambio, è un altro principio dell'economia e della vita"⁴³.

l) La complicazione di nascita, cura e incontro. La donazione come tale è sempre un evento generativo. Ad esempio una promessa, un perdono, un regalo, un'o-

⁴³ D. Temple, M. Chabal, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris 1995, p. 14.

spitalità offerta o un atto che liberi qualcuno da un male sono, ciascuno a suo modo, un nuovo inizio, la *nascita* o la rinascita di possibilità di esistere e di essere in relazione. Nel contempo, questo nascere non può avvenire né contare su una durata minima se non c'è anche la *cura*. Il riguardo del riconoscimento e della sintonia, il tatto nell'intenzione e nei modi, il darsi pensiero per ciò che l'altro vive e di cui ha bisogno, l'offerta di quanto possa nutrirlo e rigenerarlo sono tutte manifestazioni della cura indispensabile affinché un dono sia vero e giunga come tale al donatario⁴⁴. La qualità e la fedeltà di cui un dono è capace dipendono da questa premura. Nascita e cura, a loro volta, tendono a un senso più ampio, che è dato loro nel valore dell'*incontro*, del toccarsi, trovarsi e riconoscersi di due o più esseri, della loro libertà, delle loro strade. Un dono senza incontro annegherebbe nel nulla dell'irrelazione. Persino quando l'incontrarsi è paradossale e privo della possibilità di un riconoscimento interpersonale diretto – come nella donazione anonima o nel caso di una madre che muoia partorendo – le vite dei soggetti della relazione di dono s'intrecciano, comunicandosi il bene anche in una distanza estrema.

Se ora proviamo a ripercorrere con lo sguardo il filo che unisce i nuclei essenziali indicati, si può affermare, in sintesi, che il dono è l'instaurarsi di una reciprocità essenziale che si configura come *libera condivisione e generazione d'essere, di senso, di valore e di bene* tra più soggetti e ciò senza vincoli d'interesse e, vir-

⁴⁴ Sulle implicazioni della cura come modalità generale di relazione cf. *An Ethic of Care*, ed. by M. J. Larrabee, Routledge, London 1993; V. Held, *Feminist Morality*, The University of Chicago Press, Chicago 1993; D. Demetrio et al., *Il libro della cura: di sé, degli altri, del mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

tualmente, di tempo. Tale reciprocità diventa concreta in una storia, in un divenire che intreccia in sé le dimensioni della nascita, della cura e dell'incontro⁴⁵. A questo punto, entro le coordinate individuate prima nell'originalità dell'esistenza e poi nella costituzione ontologica del dono, possiamo finalmente accostarci all'esperienza umana del dono dell'origine.

Esperienze dell'origine

Viviamo grazie all'origine, ma viviamo separati da essa. Tanto che di fatto l'autosufficienza, paradossalmente, è più quella del finito – quando è creduto abbandonato a se stesso – che non quella dell'origine, la quale come tale è sempre origine dell'altro da sé. Le filosofie della pura finitezza sfociano, involontariamen-

⁴⁵ Certo, non tutto nella vita umana è dono. Basta ricordare la preponderante presenza dell'economia fondata sulla competizione per l'interesse privato e sul mercato globalizzato per avere un'idea di quanto anzi le forme di gratuità rischino di essere marginalizzate nella società contemporanea. Eppure, tutte le sfere d'esperienza e di attività, per essere umanizzate, devono poter mantenere un legame con la dinamica del dono e con i significati leggibili nel suo codice. Il legame diviene chiaro se si fa attenzione al fatto che ogni sfera essenziale per noi sviluppa in particolare la dimensione e la logica della *nascita*, oppure quelle della *cura* o, infine, quelle dell'*incontro*. Nel primo caso abbiamo l'arte e tutte le attività creative, nonché il lavoro quando è innovazione e produzione non distruttiva. Nel secondo caso troviamo invece le attività familiari, quelle educative e il lavoro stesso quando ha la fisionomia dei servizi e della manutenzione di strutture, luoghi e oggetti. Nel terzo caso possiamo riferirci alla vasta e multiforme vita di relazione degli esseri umani, comprese, ad esempio, l'esperienza religiosa e la conoscenza quando è intesa come scoperta e partecipazione alla complessità dell'essere. Quando un'attività non ha nulla a che fare con nascita, cura e incontro diventa distruttiva. Tenendo conto della coimplicazione di queste tre dimensioni si può intendere in una luce nuova la definizione del dono come uno dei "fenomeni sociali totali", proposta da M. Mauss, *Saggio sul dono*, p. 157.

te, in una metafisica monologica e monista che, pur rivendicando il realismo dello “stare ai fatti”, risulta in contrasto con tutte le esperienze essenziali della nostra esistenza. Origine è il nome di una *relazione*. La relazione fondante. Perciò tutti i nomi monologici dell’origine sono inadeguati. Così come sono vane tutte le ricerche dell’origine in un tempo prima del tempo, senza il mondo e senza di noi, giacché esse vogliono scovare ciò che è essenziale in ciò che è puramente cronologico, confondendo l’origine con l’inizio⁴⁶. Walter Benjamin ha sottolineato che originario non è tanto l’inizio cronologico, né un principio logico, quanto ciò che è essenziale⁴⁷. L’essenziale è irriducibile a logica e cronologia perché vive nella relazione che l’origine tuttora è e nel suo suscitare relazione con l’altro da sé. La traccia di ciò che è veramente essenziale deve essere cercata in ciò che noi e il mondo siamo. Seppure attraverso un oblio, nonché in modo misterioso e mai direttamente percepibile, la relazione con l’origine è radicale per noi, ci costituisce rendendo la finitezza e anche la creaturalità misteriose, sospese nella tensione di una sproporzione. È per questo che di esse si può parlare in molti modi.

È ormai necessario, prima di proseguire, un chiarimento sull’idea di relazione. Essa, in quanto tale, è separazione e prossimità⁴⁸. Se fosse solo prossimità la

⁴⁶ Cf. U. Perone, “Anteriorità del principio”, in *Annuario filosofico* 13 (1997), pp. 19-31.

⁴⁷ Cf. W. Benjamin, *L’origine del dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980, pp. 24-25.

⁴⁸ Cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, pp. 225-237. Quanti pensano il dono come abbandono si fanno forti di questo frammento di verità, ossia del fatto che la relazione comporta la separazione. Essi trascurano però che quest’ultima è sempre “separazione” al servizio della libertà dei soggetti e del loro tendenziale mantenersi in relazione. Quando invece la separazione prende il nome di abbandono, si

relazione si risolverebbe in fusione, in ogni caso una *reductio ad unum*. Se fosse solo separazione sarebbe abbandono e l’assoluta separazione distruggerebbe il concetto stesso di origine. La relazione con l’origine non solo suppone una qualche distanza, altrimenti ci sarebbe un’identità assoluta e solitaria; comporta anche la separazione come condizione, per noi, dell’individuazione e della possibilità del riconoscimento. In che rapporto stanno, nell’origine come relazione, separazione e prossimità? Non sono giustapposte, né complementari. L’autentica separazione è il modo in cui l’origine inverte la sua prossimità con noi. Qui separare è come tagliare un cordone ombelicale, far nascere, dare la vita, dare alla luce, donare libertà. L’inizio per noi non è l’origine come tale, ma è la soglia in cui, maturata una forma d’essere sufficiente a costituirci come donatari, noi assumiamo la vita, il tempo, lo spazio, l’essere. L’inizio è l’evento in cui, e a partire dal quale, la libertà umana risponde, parla, opera, sceglie, giungendo a imprimere una direzione a se stessa. L’inizio è l’avvento del donatario in quanto libertà assunta.

evoca necessariamente, sia pure involontariamente, una rottura, un ripudio della relazione, un voltare le spalle, una “distrazione”. Perciò, se parliamo della dinamica del dono nel suo significato essenziale, questo termine non è riferibile a nessuno dei suoi poli costitutivi. Non al donatore, il quale non “si abbandona” al donare come se fosse un gesto irrazionale o puramente emotivo, ma nel dono affida e si affida. Non al donatario, perché anzi abbandonarlo sarebbe il massimo misconoscimento: un dono accennato e subito revocato, un dono senza cura e senza più possibilità di relazione. Chiunque abbia vissuto l’abbandono e ne conosca gli effetti devastanti avrebbe forse qualche difficoltà a usare la stessa parola per dire la realtà del dono o addirittura il suo culmine. Non al dono come “cosa” donata, perché nel donarla non la respingo né la consegno al nulla, ma anzi le conferisco una vita nuova. Anche nel caso in cui il mio dono fosse frainteso o respinto, io non lo avrei “abbandonato” all’altro; la gratuità del mio atto ha la qualità del per-sempre: dunque anche nel riconoscere all’altro la piena libertà di rifiutare il mio dono (che altrimenti sarebbe un’insopportabile violenza) non abbandono né la “cosa”, né l’altro stesso.

Ma l'inizio cosciente, per noi, è già oblio dell'origine. Come il risveglio al mattino oscura la rivelazione del sogno. Il dono eccede la capacità di ricezione del donatario perché questi non è qualcuno che sia già in sé sussistente e possa semplicemente accogliere il dono dell'origine come fosse un regalo, bensì è costituito dal dono stesso. Il dono fonda il donatario. La ragione più radicale del mistero dell'origine, segnato per noi da invisibilità, immemorialità e assenza, sta nel fatto che il suo dono trascende il nostro stesso essere. Siamo radicati in questa trascendenza che non possiamo mai padroneggiare e chiarire interamente. Siamo nel dono, siamo a partire dal dono, per questo non lo vediamo come tale e, dunque, a maggior ragione ci sembra logico escludere il riferimento a un'origine intesa come donatrice dell'essere, del senso, dello spazio, del tempo, del mondo.

Nel dono dell'origine il dono è più grande del donatario. Ma questa grandezza non è umiliante, non è antagonista, viene "trasfusa" a costituire chi riceve il dono nella sua libertà, una libertà così libera da non essere legata neppure al ruolo stesso del donatario. Se questo fosse un ruolo, non potrebbe essere che quello di un debitore. Invece essere veramente donatori, destinatari di un dono, è *essere liberi da ogni ruolo*. La grandezza del dono diventa la grandezza del donatario, non come conguaglio, eguaglianza quantitativa, ma come mistero incarnato del nostro valore⁴⁹. Valore agli occhi dell'origine. Valore che è destinatario di bene, di

⁴⁹ Heidegger si avvicina a suo modo a questo paradosso dicendo che "l'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano" (M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 284).

una condivisione di bene che è creatrice. Per chiarire questo aspetto mi pare utile fare ricorso al linguaggio della teologia e a quella che David Tracy ha chiamato l'"immaginazione analogica"⁵⁰. Con questo linguaggio, per dare un'idea di ciò che può essere in gioco tra noi e l'origine, sottolineo che i punti culminanti di valore li sperimentiamo umanamente lì dove tocchiamo la gratuità di Dio, ossia ciò che per Lui ha valore nel suo puro e nudo essere. Il massimo del valore sta in ciò che dà gioia al suo amore. Un bambino che gioca, per esempio. Dunque non solo in uffici seri e impegnativi, seppure importanti. Ma anche in ciò che è gratuito, perché il gratuito esprime i valori come Dio li vede nella creazione, nel loro puro essere, nella loro pura gratuità, il che è lo stesso.

Questa coincidenza del nudo essere con la gratuità, che è tale non per assenza bensì per eccesso di valore, si esperisce specificamente nel riconoscimento della *dignità umana*⁵¹. Infatti il riconoscimento tipico della relazione di dono supera le identità di ruolo e guarda invece al mistero di valore originale e di libertà che ciascuno è. Ecco perché, in ultima istanza, il dono scardina per sua natura i limiti del calcolo, dello scambio economico, del merito e della colpa.

D'altronde, se fin qui ho sottolineato la costituzione della persona in quella passività radicale per cui noi stessi ci riceviamo in dono, siamo il dono, è anche vero che questa condizione va attivamente assunta, elaborata, fatta fiorire. Io sono dono a me stesso, ma non lo

⁵⁰ D. Tracy, *The Analogical Imagination*, SCM, London 1981.

⁵¹ Ho approfondito questo rimando essenziale, qui solo accennato, nel volume *Senso e futuro della politica*.

sono automaticamente: lo sono solo in quella distanza per cui posso davvero aderire al dono che mi inerisce fino a costituirmi, oppure posso voltargli le spalle, ripudiarlo, ignorarlo. C'è qui una dialettica intrapersonale tra l'io e il dono che ha ricevuto per cui la loro unità non è un presupposto, bensì un risultato eventuale della libertà della persona.

Questo punto dev'essere considerato con attenzione perché, oltre che sottile, è estremamente concreto rispetto all'umanità di ciascuno di noi. Noi siamo il dono e siamo nel contempo i destinatari del dono, quindi, in certa misura, siamo anche altro dal dono che siamo. In ciò sta quella che chiamerei la *sproporzione più intima* della persona umana. Nel dire che noi siamo il dono non si dice solo e tanto che la vita ci è donata. Non è un dono generico, uguale per tutti i viventi, per quanto fondamentale. Il dono che inerisce a ciascuno è originale ed entra a costituire l'essere stesso della persona.

Per distinguere il dono della pura esistenza creaturale e il dono dell'unicità personale Maria Zambrano parla dell'incontro, in noi, tra la *vita* e l'*essere*⁵², due dimensioni che sono chiamate a trovare unità e che tuttavia sono quasi fatalmente esposte a perdersi tra loro, a confondersi, a restare in uno scarto che le rende oscure l'una per l'altra. Ma si tratta pur sempre di due realtà coesistenti sin dall'inizio nella stessa persona. C'è un intreccio di fatto tra vita ed essere per cui nell'essere originale di ognuno sono presenti molti aspetti (fisici, emotivi, affettivi, cognitivi) che devono poter

giungere a unità. Essi vi giungono davvero quando la libertà li raccoglie e li elabora nell'accettazione del dono specifico che costituisce l'individuo come originale. Vengono in mente, in proposito, i versi di Giorgio Caproni: "Tutti riceviamo un dono. / Poi, non ricordiamo più / né da chi né che sia. / Soltanto, ne conserviamo / – pungente e senza condono – / la spina della nostalgia"⁵³.

La vita ci chiede di essere all'altezza del dono ricevuto: il che significa riconoscerlo, accoglierlo, averne cura, orientarlo e svilupparlo in noi. Ciascuno di questi verbi indica un compito, una tendenza ottimale, ma pure un possibile rischio di fallimento. Infatti si dà uno scarto tra noi, per come ci poniamo e agiamo con il nostro io, e il dono che pure siamo. Potremmo non percepirlo, o eluderlo nell'ingratitude e nell'incuria. Ancora, potremmo non portare tutti i tratti del nostro essere a consonanza con la ricchezza di quanto ci è stato affidato, oppure fraintendere tale valore pretendendo di affermarlo in modo narcisista e secondo la volontà di potenza. Potremmo trattenerlo senza ricomunicarne il nucleo di bene agli altri, e questo sarebbe il modo più facile per non accogliere veramente il dono che ci è stato fatto. Sono tutti indizi, sebbene negativi, del fatto che restiamo liberi anche di fronte al dono che ci costituisce: ciò che è in noi possiamo porlo davanti a noi o alle nostre spalle. Se poi, anziché sprecarlo o rifiutarlo, sapremo seguire il dono che siamo a noi stessi come fosse una strada che porta alla pienezza personale e alla condivisione di bene con altri, allora

⁵² Cf. M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.

⁵³ G. Caproni, "Generalizzando", in Id., *Res amissa*, nel volume *L'opera in versi*, Mondadori, Milano 1999, p. 768.

potremo inconfondibilmente divenire tutt'uno con ciò che abbiamo ricevuto: un caso raro di fusione che non elimina affatto la relazione con se stessi e la capacità di stare in relazione con gli altri. Per farsi un'idea di questa dinamica si può pensare, per esempio, a Wolfgang Amadeus Mozart e al genio musicale da lui ricevuto come ispirazione e talento. La persona e il dono si sono progressivamente fusi insieme, facendone un essere inconfondibile. Fusione senza confusione. Ma questo vale per ognuno di noi. Dove il dono riesce fino in fondo, lì si realizza una persona in assoluta originalità.

E la comunità? Quanto detto per i singoli non vale forse anche per le identità comunitarie? Prima di affrontare direttamente tale questione è opportuno riflettere ancora sulla nostra difficoltà di riguardare l'esistenza umana secondo i significati custoditi nel codice del dono. Per noi riconoscere i doni rimane difficile anche per via della misteriosa sospensione da cui è avvolta la loro provenienza ultima. L'inosservabilità dell'origine non dipende tanto dal fatto che essa sia in un tempo prima del tempo, né dall'impossibilità di ricapitolare tutte le mediazioni che vanno da essa alla nostra realtà. Per pensare l'origine non serve un viaggio alla ricerca del tempo perduto dell'umanità e del mondo. Non si tratta nemmeno di ricostruire la catena delle mediazioni senza lasciare lacune. L'irriducibilità dell'origine al visibile, al definibile, alla presenza percettiva, al primo di una serie cronologica e al sistema concettuale che vuole racchiuderla in sé si ripropone nell'eccedenza di cui noi stessi siamo incarnazione. Questa irriducibilità è la traccia di una prossimità viscerale che non ha il suo luogo nel faccia a faccia, né nel fianco a fianco, né nell'immagine del ricordo. Nep-

pure il desiderio, la tensione più metafisica che possa guidarci, può permettersi di farsene un'immagine. Per questo il punto non è semplicemente spostare l'*alfa* nell'*omega*, rovesciare la protologia in escatologia. Vedere l'origine nel compimento, come fa peraltro con una sua acutezza profetica Ernst Bloch⁵⁴, rimane però ancora inadeguato per pensare il dono dell'origine. Infatti il registro della temporalità come tale è inessenziale se a sua volta non viene pensato secondo la dinamica amorevole della prossimità-e-separazione, la quale pone nella giusta luce il tempo e, in esso, intreccio di passato, presente e futuro.

Il senso del movimento del generare, da parte dell'origine, si schiude, nel codice del dono, comprendendo che la vita non viene dalla vita, ma dall'amore, dunque da una realtà di bene che si esprime condividendo il bene stesso e originando l'altro da sé. L'amore dà la vita facendo nascere. Se è l'amore a far nascere, allora il dono dell'origine non è un abbandono. Qualunque sia per noi il nome proprio dell'origine stessa, possiamo pensare il nostro esistere non come una decadenza, una corruzione o un essere gettati⁵⁵. Analogamente non siamo obbligati a pensare la sua scelta di relazione generativa come frutto di autoscissione, contrazione, svuotamento, perdita, se non addirittura come mera diffusività necessaria che non richiede scelta alcuna. Termini come fondamento o principio, con cui l'origine viene spesso nominata, fanno pensare alla base di un edificio, all'inizio di una serie, o a un concetto che

⁵⁴ Cf. E. Bloch, *Il principio speranza* III, Garzanti, Milano 1994, p. 1587: "La vera genesi non è all'inizio, ma alla fine".

⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 221-226.

ha il rango di una scaturigine ontologica. Ma queste immagini oscurano l'idea dell'origine come condizione vivente, prossima, intima e permanente del nostro divenire. Ha scritto Benjamin che "l'origine sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita"⁵⁶. È una forza che opera dall'interno della nostra esistenza e del mondo perché tutto ciò che vive giunga oltre, a una pienezza che non conosce.

Una volta che si accolga questo tipo di visione, diventa legittimo pensare che quello che chiamiamo "natura umana" sia appunto la relazione con l'origine. Tale "natura" non è tanto un patrimonio biologico preconstituito e determinante, quanto una storia comune in cui la libertà dell'origine si rivela gratuità e in cui prende forma la nostra libertà sino a dare a questa storia una nuova configurazione. Come origina l'amore? Desidera, pensa, prepara, fa nascere, riconosce, ospita nello spazio e nel tempo. Originare è dare alla luce, dare al mondo, dare l'altro a se stesso, mai dare alla morte o dare la morte. Nell'originare c'è un'intenzione di eternità.

Non si può far nascere qualcuno imprimendo nel contempo sulla sua carne l'ordine di non esistere. L'origine conferma, chiama l'originato a essere sé. Il dono dell'origine è il dono del suo consenso. Per vivere abbiamo bisogno del "sì" di altri e, in definitiva, del "sì" che ciascuno deve poter dire all'esistenza in cui si è trovato inizialmente senza possibilità di scelta⁵⁷. Que-

sto "sì" è necessario per imparare ad accettare la distanza immanente in ogni relazione e a non viverla come negazione della prossimità. Ci sono, è vero, conferme che istupidiscono, rendendo dipendenti, stereotipati, compiacenti, prevedibili, utilitaristi sin nel più segreto dei nostri sentimenti. Invece il dono dell'origine è "trasfusione" di libertà, dono della scelta, della differenza-e-somiglianza che rende originale l'esistenza, dono della parola, "dono del potere di dono"⁵⁸. Infatti ognuno rispecchia – nel modo d'essere, di presentarsi, di parlare e di agire – il tipo di consenso a esistere che ha ottenuto dalla vita, dagli altri, dalla sua origine o dal misconoscimento che, per mille ragioni, ne ha compiuto.

Quelli esposti ora potrebbero essere considerati come significati arbitrari e proiettivi se non fossero radicati in esperienze paradigmatiche dell'esistenza. Il nostro legame attuale con l'origine si annuncia nelle *esperienze di sproporzione*, dove ci raggiunge la rivelazione della presenza di una verità che eccede i nostri orizzonti di comprensione e dove il confine dell'essere finito sfuma in una ulteriorità che non è mero al di là, trascendenza puramente verticale, perché invece abita il finito stesso e ne costituisce le tensioni essenziali. La sproporzione è la traccia della rinnovata prossimità benigna dell'origine, di cui perdo cognizione se guardo al passato più remoto che ci sia anziché considerarla come la fonte incessante del mio divenire.

Perché questo legame tra sproporzione vissuta e realtà dell'origine? Parto dal primo termine nell'intento

⁵⁶ W. Benjamin, *L'origine del dramma barocco tedesco*, p. 24.

⁵⁷ Cf. M. Buber, *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, pp. 82-91.

⁵⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, p. 277.

di mostrarne l'universale effettività per noi. Nessuno può considerare se stesso o il mondo come entità statiche e conchiuso. L'esperienza umana è quella di un divenire che non riusciamo a fissare, a totalizzare, a controllare. Neppure il nostro essere si lascia gestire e fissare come entità definita e dominabile. Anzitutto per la sproporzione intima tra noi stessi e il dono che siamo. Inoltre, siamo percorsi da istanze ed elementi che ci mettono in tensioni più grandi di noi; partecipiamo a correnti vitali che non riusciamo a contenere. Le sintesi che possiamo fare – nel modo d'essere, di pensare, di agire – sono mobili, fluide, aperte. Se ci ritiriamo da questo dinamismo vitale e dal confronto con gli eccessi che incontriamo dentro e fuori di noi, non diventiamo stabili e perfetti. Regrediamo a una vita pietrificata. In questo senso non è paradossale affermare che la perfezione ci va stretta.

Quali sono questi "eccessi" che ci fanno vivere nella sproporzione? Basta pensare alla vita e alla morte, allo spazio e al tempo, alla gioia e al dolore, alle relazioni con gli altri e anche con noi stessi, alla verità e al delirio, al silenzio e alla parola, alla relazione con il bene o, nella sua identificazione teologica, con Dio, al dono che siamo per noi stessi: sono tutte realtà che in vario modo riguardano l'essenza del nostro divenire e che tuttavia sono eccedenti rispetto a ogni tentativo di circoscriverle e di immobilizzarle. Non le conteniamo, ne partecipiamo. Più che scegliere tra un'esistenza interamente controllata e una che si dispiega nella tensione della sproporzione, dobbiamo scegliere il modo in cui vivere la sproporzione stessa.

Solo di un soggetto che si fosse creato o prodotto da sé si potrebbe ipotizzare un'esistenza senza spropor-

zione, senza trascendenza né relazione con l'alterità, nella pura immanenza a se stesso e nel totale dominio del proprio essere. Ma parlando di un soggetto che è creatura, originato da un movimento di bene creatore, un essere aperto e in divenire, centro vivente di relazioni e proprio per questo sempre eccentrico rispetto a sé, si deve riconoscere come la sproporzione del suo essere sia inscritta sin dall'inizio appunto nella relazione con l'origine. L'origine ci attira oltre ogni segmento di vita che tenda a farsi spazio senza tempo, a isolarsi come se fosse definitivo. Naturalmente qualità ed esiti di tale divenire sono variabili, affidati alla libertà, agli altri e a molte altre circostanze nonché a quel confronto ineludibile per cui, oltre alle sproporzioni positive, dobbiamo affrontare l'eccesso del male.

In ogni caso è la relazione con l'origine a farci vivere nella tensione della reciproca eccedenza: quella degli elementi irriducibili al nostro controllo e quella della stessa trascendenza che noi siamo. La sproporzione in cui siamo implicati è doppia eccedenza perché, pur nella fragilità e nell'esposizione a quanto ci supera, siamo generati come libertà, trascendenti rispetto a ogni cristallizzazione, definizione e riduzione a entità calcolabile.

Consideriamo anzitutto le eccedenze positive cui ci è dato di avere parte. La verità, la bellezza, la vita e il bene ci raggiungono con questa forza di attrazione dischiudendo per noi esperienze di sproporzione che sono esperienze dell'origine. Nella relazione con la verità incontriamo una trascendenza che ci riguarda, altra al punto da essere inafferrabile, ma intima al punto da poterci rivelare chi siamo. Così nella sproporzione tra il pensiero, il linguaggio, la conoscenza, da un lato, e il

silenzio, il mondo, la vita e il senso, dall'altro, si apre una tensione che non si risolve per noi in impotenza e oscurità, perché invece ci spinge all'inveramento del nostro essere.

Anche nella bellezza che incontriamo nei viventi e nel mondo balena il mistero dell'origine, una rivelazione in cui ci colpiscono i "resti d'una festa sconosciuta"⁵⁹. Per questo anche nella generatività artistica riattingiamo al dono dell'origine. Ha scritto Kafka: "L'arte è come la preghiera, una mano tesa nell'oscurità che vuole afferrare una parte di grazia, per mutarsi in una mano che dona"⁶⁰. L'esistenza umana diventa poetica nel corrispondere alle rivelazioni della bellezza che impara a riconoscere nel mondo.

Queste ora ricordate sono esperienze del bene, il quale può essere attinto e confermato nell'azione etica o negli affetti liberati dall'egocentrismo, nell'amore politico o nella preghiera. Se ascoltiamo dall'interno queste esperienze sappiamo che non inventiamo il bene stesso, ma ne partecipiamo e proprio per questo possiamo ricomunicarlo. Sono queste esperienze in particolare a qualificare e a illuminare il senso della realtà dell'eccedenza per eccellenza, quella dell'origine. Non siamo figli di una cieca necessità, o di un meccanismo cosmico, né di un principio maligno. Dall'interno delle dinamiche del bene vissuto, voluto, ricevuto, rief-

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore-Garzanti, Milano 1962, p. 44. Anche nel sublime, come ha indicato Kant (cf. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1972, pp. 94-118) facciamo l'esperienza di una sproporzione di valore, la quale però non dice affatto che la natura in sé ne sia priva; piuttosto è la natura stessa, qui, a rivelarci come l'essere umano sia incarnazione e luogo vivente di un valore smisurato.

⁶⁰ La frase è citata da M.-A. Ouaknin in *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, Bayard, Paris 1998, p. 52.

ferto, possiamo renderci conto del fatto che stiamo assumendo questo bene da una fonte viva e trascendente che non è diversa da ciò che chiamiamo origine. Un pensiero che invece risulta semplicemente illusorio e incredibile se rimaniamo all'esterno, indifferenti o diffidenti verso quelle dinamiche.

La vita stessa si manifesta "sproporzionata" per l'impossibilità di dividerla in porzioni docili al nostro dominio, di farne oggetto di proprietà, di concessione o di sottrazione, tanto che la violenza è tale precisamente perché offende questa sproporzione. La fedeltà umana alla costituzione eccedente e comunicativa della vita ha il suo luogo nelle dinamiche dell'essere originati e dell'originare: la maternità, la paternità e ogni assunzione di responsabilità positiva e rigeneratrice verso gli altri e verso se stessi. Qui si sperimenta di nuovo il dono dell'origine, o forse si dovrebbe dire: si impara poco per volta ad assumerlo fino in fondo, condividendo l'essenziale – l'originario, senza più pensare di trattenerlo. Se nel dono si dona l'essenziale e se questo è l'originario, allora dove gli esseri umani donano lo possono fare non perché "inventano" il dono, ma perché attingono a ciò che per essi è originario. Attingono al bene e lo ricomunicano. Così la scelta di fecondità, intesa non solo in senso biologico, è al centro di ogni vero amore.

Ho già ricordato però che l'esistenza non è fatta solo di bene e di sproporzioni positive. Immensa appare la realtà del dolore rispetto al senso e alla capacità umana di sentire, di portare, di elaborare il negativo. E nostra è l'esperienza tragica non solo del male subito, ma anche quella del male compiuto. Il confronto con il dolore e con il male è quello in cui la tensione

con il codice del dono è massima. Perché precludendo o interrompendo il godimento dei doni il dolore sembra confutare il senso stesso del dono e dell'esistenza in quanto radicata nella relazione con un'origine concepita come bene. In questo codice il perché del dolore, fatta eccezione per quello colpevolmente procurato da noi stessi, resta mistero. Questo non vuol dire, del resto, che proprio qui non si apra l'accesso a un'interpretazione di tale bruciante condizione che sia più credibile di quella fornita da quanti fanno del dolore una sanzione meritata a causa di una colpa, oppure un merito offerto in sacrificio alla divinità. Imparando a riconoscere il dono dell'origine si scopre che non da essa proviene il dolore e che questo, per essere "portato" umanamente, non richiede la sua trasposizione in colpa o in merito, ma ancora una volta la scelta della relazione: la relazione di compassione per cui non solo accolgo le ferite dell'altro e non lo abbandono nella sua sofferenza, ma in esse posso sentir vibrare il dolore universale dei viventi, sebbene io non sia mai in grado di assumerlo come tale affettivamente e materialmente.

Certo, lo scandalo del dolore s'intreccia con quello del male. Se non si chiarisce questo versante della creaturalità, l'idea di origine e l'ipotesi che essa sia una realtà di bene appaiono insostenibili. Il male non è origine e non è originario. Il negativo non deriva dall'origine. L'idea classica del bene come pura autosufficienza diceva già, a suo modo, che esso non ha bisogno del male, neppure come suo nemico complementare, non ne dipende, non intrattiene originariamente con il male alcuna relazione (di contrasto, di complementarità, di coesistenza, di condominio, di rovesciamento dia-

lettico). Noi possiamo piuttosto prendere coscienza di come, una volta che il male sia insorto, soltanto il bene ne sia la confutazione, la misura di smascheramento, la forza di risanamento. Quindi l'autosufficienza non va intesa nel senso che il bene "assoluto" sia buono perché non ha relazione con l'altro da sé, bensì perché non ha relazione alcuna con il male⁶¹. Anzi, il bene si rivela tale proprio perché instaura la relazione generativa donando esistenza, consistenza e libertà all'altro da sé. Perciò il nome del bene in quanto fondamento dell'altro da sé è "origine". Il vero correlativo del bene non è il male, è l'altro.

Ma perché il male insorge? A causa non della libertà come tale, ma della sua mancata assunzione. A causa non già di una coscienza lucida e diabolica, ma di una coscienza pervertita dall'angoscia dell'irrelazione e dell'impotenza, quindi dal credito concesso alla potenza. Se teniamo conto di come l'originalità dell'esistenza sia fondata sul suo legame con il bene, se consideriamo che la libertà si fa evento con la nascita e matura nella condivisione dell'essenziale, ponendosi così agli antipodi di tutto ciò che è distruzione, si capisce che il male, il quale invece è sempre distruzione, non rappresenta il frutto della libertà stessa, ma la sua fine.

Questo nodo dovrà essere affrontato più direttamente nel prossimo capitolo. Per il momento vorrei sottolineare che l'esperienza dell'origine, nonostante le mostruosità che possiamo commettere, si riconferma come riconoscimento della nostra estraneità ontologica al male. Infatti proprio nel recupero della memoria cri-

⁶¹ Cf. M. Buber, *Immagini del bene e del male*; E. Lévinas, *Dal sacro al santo*, Città Nuova, Roma 1985.

tica del male compiuto si fa nitido il senso dell'eterogeneità tra esso e l'essere umano. Abbiamo colpa, ma non siamo mai pura colpa, incarnazione del male, figli e figlie della distruzione. Perciò tale esperienza rimanda a qualcosa d'altro e di più essenziale di quanto non siano la presenza del male, l'angoscia e lo stesso senso di colpa⁶².

D'altronde la negatività che ci tormenta nell'esistenza si fa pressante già per la temporalità della nostra condizione. Un'esperienza archetipa del male è, per tutti noi, l'"usura" del tempo. Il tempo sembra darci in dono la durata della vita, ma ben presto ci si accorge che è un prestito. Il tempo riuole indietro la vita arricchita di tutto ciò che siamo diventati, di coloro che abbiamo amato, di quanto abbiamo costruito. Si presenta come un prestito a usura, il contrario esatto della relazione di dono. Così si manifesta il destino umano a quanti sentono l'origine come abissalmente separata da noi. Invece il dono, essendo noi coloro che anzitutto esistono ricevendo, ci chiede di stare, di entrare in una durata, di abitarla. Ci chiede *presenza*. Il dibattito filosofico contemporaneo, sulla scia della critica di Heidegger al pensiero oggettivante, ha molto discusso sull'esigenza di non ridurre l'alterità a oggetto presente e a portata di mano, rinunciando a fare della presenza stessa il campo di esercizio della nostra potenza. Ma il punto è se noi siamo in grado di aderire alla presenza senza scavalcarla. Qui non si tratta tanto della questione del darsi dell'oggetto dinanzi a noi; è in gioco, piuttosto, la nostra facoltà di presenza alla relazio-

⁶² Cf. G. Richard, *Nature et formes du don*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 212-217.

ne, a ciò che ci investe e ci interpella. Una facoltà che chiede di liberarci da quella caricatura di trascendenza o da quella maledizione che consiste nell'essere sempre solo oltre rispetto a dove si è, chiudendo gli occhi sulle presenze reali per inseguire immagini ontologicamente e veritativamente nulle. Forse una totale presenza al presente è dell'animale; noi invece tendiamo subito a proiettarci in avanti, a dopo, ma così tutto rischia di divenire soltanto un mezzo, se non un ostacolo, rispetto all'ulteriore. Ecco perché la vita pare dileguare in un soffio, il tempo prende le sembianze di un usuraio e gli altri raramente sono sentiti come davvero "presenti"⁶³.

Tuttavia, come negare che il tempo sia per noi anche durata? Il nemico della nostra esistenza non è il tempo, ma quella sua polverizzazione che è indotta dall'angosciosa e illusoria coazione a dominarlo, ad accelerare, a negarlo a noi stessi e a quanti incontriamo. Ma proprio il riconoscimento del dono dell'origine ci insegna a non avere fretta di giungere al limite ultimo, a non sacrificare la durata e il presente per il puro avvenire. Questo riconoscimento ci chiede di essere sulla strada e nel contempo di abitare le relazioni e di goderne, sentendo che le braccia del tempo possono sorreggerci. Allora anche il compimento non è un morire, una fine. La dialettica di prossimità e separazione in cui si dispiega il dono dell'origine ha il suo compiersi

⁶³ Su questo punto rinvio alla riflessione sviluppata da S. Labate, "Donare in sostanza. Sul potere ontologico del dono", in *Il codice del dono*, pp. 267-302. Lo stesso autore mette in luce come, del resto, anche nel pensiero di Heidegger vi siano riferimenti positivi al tema della presenza come "farsi presente" (*Amwesen*): cf. S. Labate, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004, pp. 144-150.

in una comunione, in una vita comune, in una per lo più inimmaginabile reciprocità.

Allorché il dono dell'origine viene riguardato in questa luce, appare subito come una promessa. Noi infatti chiamiamo così il libero impegno per un bene futuro offerto da qualcuno a qualcun altro. Un bene che non è già compiuto, perché anzi deve passare per un differimento che viene vissuto intanto come separazione tra meta e presente, forse come interruzione di una relazione di compresenza diretta tra chi promette e chi riceve la promessa, nonché come impossibilità del contenuto di quest'ultima a realizzarsi subito. Si tratta inoltre di un bene non puramente "oggettivo" e inespessivo, ma sempre anche simbolico, cioè portatore e rivelatore di un senso, tanto che la promessa si manifesta come annuncio esplicito.

Ma se il dono dell'origine, nella sua intenzionalità di futuro, appare, oltre che difficile da ipotizzare, fragile ed esposto al fallimento persino e proprio per chi crede a un'origine buona e alla sua promessa, allora siamo intanto rinviati a noi stessi per come siamo e per ciò che esprimiamo in quanto singoli e in quanto comunità. Un rimando che non ci chiude nell'autoreferenzialità, perché invece ci spinge a vedere con occhi nuovi. Infatti dinanzi al mistero della vita noi possiamo cercare, sondare ed esaminare diverse direzioni di senso.

Il passo essenziale non è quello che ci permetterebbe di "venire a capo" del mistero stesso. Questa pretesa è illusoria e anche inutile. Il passo che ci è richiesto, in effetti, è quello di orientarci criticamente verso una delle direzioni possibili, convinti dal fatto che essa riesce a fare da specchio a ciò che noi siamo illuminando il nostro cammino senza distorcerlo. La verità dell'ori-

gine, riconoscibile da parte nostra, dev'essere assunta nell'esistenza responsabile.

È qui che finalmente – dopo aver esaminato il legame tra origine, dono e persona – dev'essere affrontata la questione del rapporto tra il dono dell'origine e la comunità. In particolare, dev'essere mostrato quale sia il legame tra le esperienze di sproporzione e le relazioni di comunione che sono la trama essenziale della comunità. Altrimenti tutto il discorso precedente potrebbe essere riportato a una vicenda esclusivamente individuale. O quanto meno, si potrebbe intendere la dinamica della vita comune come una sorta di aggiunta a quella, in sé indipendente, della vita personale.

In verità, non avremmo esistenza alcuna, né saremmo nella sproporzione in cui essa ci pone se non si desero la comunità familiare e, più in generale, le comunità in cui possiamo trovare radicamento e spazio vitale di accoglienza. Anche soltanto un minimo di realtà comunitaria è la condizione genetica del realizzarsi del dono dell'origine per ognuno di noi. La comunità media questo dono e permette che raggiunga l'individuo, dando impulso al suo divenire persona. Così si manifesta anche come il luogo formativo in cui ciascuno può imparare a superare l'egocentrismo portando il proprio sé all'altezza delle relazioni di comunione e dell'autentica autonomia personale. Naturalmente in ciò non c'è automatismo. Ogni comunità dovrà verificare se sta favorendo, o al contrario se sta ostacolando questo cammino. Restano ineludibili, in proposito, gli interrogativi formulati da Bonhoeffer nella riflessione di *Vita comune*: "La comunità è servita a rendere ogni membro libero, forte e maggiorenne? O lo ha reso inesperto e incapace di agire da sé? Lo ha preso per mano per un

breve tratto, perché impari di nuovo a camminare da solo? O lo ha reso pauroso e indeciso?”⁶⁴.

Oltre a ciò, la comunità è l'espressione più armonica e diretta della relazione con un'origine buona. Non c'è altro modo di assumere tale relazione se non quello del generare, promuovere e riconfermare la realtà della comunione con gli altri e anche con il resto del creato. Questo aspetto – si dirà un dettaglio, ma un dettaglio eloquente e ricapitolativo – è rintracciabile nella tradizione delle comunità monastiche, le quali di solito danno prova di intrattenere un rapporto di rispetto e di cura anche con il mondo naturale. Proprio in quanto nati come donatari di una donazione originaria siamo chiamati alla vita comune e a riconoscere il bene ricevuto non solo attraverso gesti occasionali e isolati, bensì intessendo una forma di convivenza impegnativa e profonda con quanti condividono il nostro viaggio di creature.

Finora ho sottolineato il valore genetico, educativo e, per così dire, partecipativo della comunità rispetto alla nostra relazione con l'origine e alle conseguenti esperienze di sproporzione. Si deve anche porre in risalto che la comunità stessa, oltre a essere essenziale sul piano delle condizioni e dei modi per stare in questa relazione, è a sua volta dono vivente per ogni singolo, per se stessa e per il mondo. Infatti, per la persona è luogo e strada di umanizzazione. Per quanti ne hanno parte è esperienza di una comunione in atto e gioia della condivisione. Per il mondo la comunità è forza cosciente e originale di corresponsabilità, nucleo

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1976, p. 114.

di fraternità e sororità universali. Se davvero riconosce il proprio limite e si comprende come il frammento di una comunione creaturale da cui nessuno è escluso, imparando di volta in volta a decentrarsi e a riaprirsi, allora essa incarna ed esprime simbolicamente la verità escatologica dell'esistenza umana. Di un'esistenza, cioè, che appunto in ragione del dono dell'origine è chiamata a un futuro e a un compimento adeguati alla sua dignità. In sintesi: la comunità è dono per i singoli, per se stessa e per il mondo.

Benché l'analogia tra la soggettività dell'individuo e quella della comunità sia soltanto parziale, in rapporto a questo suo essere dono è giusto dire che, come la persona, anche ogni realtà comunitaria riceve un dono che la costituisce e, così, la affida a se stessa. Perciò, fatte salve le irriducibili differenze di piano, è vero anche di una comunità che essa deve vedere, accogliere, elaborare il dono ricevuto facendo in modo che porti frutto. E anzi forse proprio nella vita comune è più evidente che ogni vero dono è un seme. La qualità dell'accoglienza che questo seme riceve – secondo la reciprocità strutturale per cui noi riceviamo i doni ed essi ricevono da noi una certa accoglienza – diventa manifesta nel portare frutto per la vita del donatario e oltre di essa, per altri ancora. Così, sia le varie caratteristiche di una data comunità, sia il modo d'essere delle persone che la compongono sono attratti a risalire all'altezza del dono ricevuto. Questa è l'unità vera e realmente propulsiva di una comunità, quella per cui essa conferma e rinnova la sua esperienza dell'origine, il suo essere generata dal bene.

La concezione del dono dell'origine, a mio avviso, rimane estranea tanto a una lettura individualista, co-

me ho detto, quanto a uno schema di mero parallelismo tra individuo e comunità. Infatti non si tratta di due percorsi paralleli: quello delle persone nella loro singolarità e quello della comunità come tale si intrecciano e sono entrambi provocati a rivelare che ogni distanza e ogni sproporzione possono ammettere ciò che apparentemente escludono, ovvero prossimità, armonia e unità. Il che vale alla sola condizione che distanza e sproporzione siano trasformate e orientate dall'amore, nella libera comunicazione del bene.

Riconoscere il bene

Il bene all'origine e come origine. Il bene come soggettività creatrice e anche come qualità dell'esistere e dono da condividere. Il bene come appello per ciascuno, nonché come fine e verità escatologica universale. Tutti questi riferimenti cadono se non si esercita sempre di nuovo un discernimento che permetta di rifiutarne le forme contraffatte. Quando, effettivamente, possiamo dire di trovarci in presenza del bene e di esserne partecipi? Solo in quest'ultima condizione la sproporzione da cui siamo attraversati, come creature e persone e anche come comunità, diventa cammino di inveramento della dignità umana e libera corrispondenza al mistero dell'origine. Altrimenti quella stessa sproporzione non potrebbe far altro che lacerarci. Non conta in sé il fatto che le tensioni di ciò che ho chiamato sproporzione ci rendano, più che esseri acquietati nel finito, una relazione vivente di finito e infinito, se,

nel dire questo, non si comprende che in tale singolare costituzione del soggetto umano è in gioco, come fondamento, elemento vitale e destinazione, una relazione d'amore. Categorie come finito e infinito, a ben vedere, risultano ancora troppo formali, piegano il pensiero verso una direzione fisico-quantitativa di forze, di confronto tra grandezze diverse, di priorità o di gerarchia. I termini di questo rapporto, quelli di un'antropologia metafisica che mantenga al centro della sua attenzione la relazione tra noi e l'origine, devono essere trascritti in termini di bene, di amore, di dono.

Ma mentre si tenta questa trasfigurazione non bisogna restare nell'ambiguità. Dobbiamo comprendere perché e in che senso il bene sia tale, quindi buono e credibile. Un simile discernimento è essenziale giacché ci aiuta a leggere la realtà nel suo fondamento e nel suo senso ultimo. Adottando una propria visione del mondo e della vita – o filosoficamente, attraverso una specifica riflessione, oppure in modo più immediato e meno coltivato – ciascuno di noi, se non cade in qualche delirante apologia del male, ha due possibilità: riconoscere il bene come fondante, assumendo, in relazione a esso, la propria responsabilità; oppure limitarsi a protestare di fronte alle forme di bene che concretamente si danno perché ritenute false, sviluppando così un atteggiamento sistematicamente scettico, sino ad asserire amaramente che il bene stesso non esiste. Il permanente discernimento dei caratteri autentici della presenza del bene serve come conferma critica a chi sceglie la prima possibilità. A chi fa propria la seconda possibilità, questo discernimento potrebbe essere prezioso per acquisire un criterio che consenta finalmente di *vedere* oltre il negativo, ossia di individuare con-

cretamente quel bene vero e credibile che invece viene evocato soltanto *via negationis* quando ci si convince della tesi secondo cui non esiste nulla di veramente buono.

A me sembra che per distinguere e riconoscere il bene, e con esso l'amore che si qualifica appunto per il suo voler bene, sia necessaria una costellazione di sette indicatori che definirei "paradigmatici" perché poi ognuno di essi andrebbe declinato e chiarito in maniera specifica e nel rapporto che intrattiene con gli altri. Intanto però il profilo della costellazione si disegna abbastanza chiaramente esplicitando anche solo il significato generale di ognuno di questi indicatori.

a) Creatività. Il bene è reale quando non sussistono distruzione, sacrificio o esclusione di vite, del valore che incarnano e di quei valori (penso ad esempio a verità e senso, giustizia e libertà, bellezza e pace) che per noi sono dei beni preziosi. Dato che il male è essenzialmente distruzione, dove "distruzione" significa in definitiva anticreazione e riduzione a nulla, il bene si manifesta in forma eminente allorché accade il superamento di eventi e processi distruttivi. Il bene è esperibile anche come ri-creazione di ciò che era stato ferito o distrutto dal male, dunque come l'unica forza in grado di risanare e di rigenerare. Così, se ascoltiamo l'esperienza vissuta dell'essere in relazione con gli altri, sappiamo che esprimiamo il massimo della creatività precisamente quando, in luogo di una reazione di contro-male a chi ci fa del male, riusciamo a rispondere con un'azione generosa di bene, di perdono, di comunione riofferta, di ospitalità dilatata proprio verso chi ci ha colpito. Questa, direi, è la suprema delle arti o forse il nucleo spirituale di ogni vera arte.

b) Liberazione e libertà. Il bene è reale quando la libertà viene suscitata, rispettata, alimentata. E quando, a sua volta, la libertà può arrivare a trovare senso, misura, destinazione feconda. Mentre il male la coinvolge per sviarla e distruggerla, il bene chiede di essere scelto e confermato liberamente. Mai s'impone con la coazione, né fa conto su automatismi. Proprio per questa ragione il bene si può perdere, può essere contraddetto e combattuto, misconosciuto e rifiutato. Per contro, dove si afferma ha luogo una liberazione delle persone e anche della comunità.

c) Comunicatività comunionale. Il bene è reale quando genera comunione. La sua stessa creatività si delinea così nel senso della transitività e della partecipabilità senza esclusione: esso è già sempre, in qualche misura, bene comune giacché non ammette privilegio, espulsione, emarginazione. Il bene implica la comunicazione di sé, dove però "comunicazione" non significa soltanto trasmissione o traslazione, quanto comunionalità. Il bene fa incontrare le persone nella loro identità profonda e nel senso della loro vita, stabilendo legami irriducibili. Al tempo stesso la sua realtà si lascia esperire nella condivisione di una pluralità di *beni*. Penso alla vita di ogni creatura, alle sue condizioni positive, ai diritti fondamentali delle persone e del creato, ai valori e alle opere che li rispecchiano o li accrescono, a quanto ci è dato in dono e anche a ciò che produciamo con le nostre mani senza ricadere in qualche forma di distruzione. La bontà di questi beni, del resto, viene mortificata e distorta allorché essi sono imprigionati nell'esclusivismo di una proprietà privata in quanto concessi a qualcuno e negati ad altri.

d) *Buona reciprocità*. Il bene è reale quando ci apre alla vera reciprocità umana e creaturale. La natura comunionale del bene ci indica che esso è realmente vissuto quando le persone ne diventano co-soggetti e nessuno è ridotto a vivere come mero oggetto, neppure di assistenza o di carità. Già la coscienza del fatto che tendenzialmente riceviamo del bene in qualche forma e che diventiamo liberi nel ricomunicarlo fa affiorare una corrente di reciprocità che è tipica delle dinamiche dell'umanizzazione e che si svolge sul piano del divenire delle persone e delle relazioni, nelle dimensioni del patire e dell'agire, del ricevere e del dare. Con questa forma di reciprocità relativa agli atteggiamenti personali e alla posizione di ognuno interagisce poi una forma propriamente comunitaria, quella che ho già definito "reciprocità essenziale" e che va connotata come buona in ragione dell'abisso che la separa dalla cattiva "reciprocità" – che in effetti è mera specularità – tipica dell'interazione mimetica e reattiva che ha luogo nel conflitto in vista del dominio o della distruzione dell'altro. La buona reciprocità permette, oltre che comunione, dialogo e cooperazione, la gestione nonviolenta dei conflitti e il loro superamento.

e) *Riconoscimento e verità*. Il bene è reale quando esiste il riconoscimento tra gli esseri umani e anche quando tale riconoscimento viene rivolto al bene stesso. Qui non si tratta di un saper vedere e rispettare che sorga dalla pura buona volontà soggettiva. La luce di ogni riconoscere è la verità. Il bene, infatti, porta con sé appunto la verità e i due si coappartengono, mentre il male implica la menzogna. Che il bene rimandi alla verità dice come esso sia presente nell'origine stessa della vita e non sia inventato, né arbitrario e rovescia-

bile in male. Che la verità rimandi al bene dice come questa non possa mai produrre o legittimare la violenza, la distruzione, il ripudio della relazione con l'altro da sé.

f) *Umanizzazione*. Il bene è reale quando assistiamo a una umanizzazione delle persone e delle loro relazioni. Se invece si diffondono alienazione, deformazione o regressione delle identità singole e comunitarie, ciò rappresenta già un male. Ognuno di noi può tessere la sua personalità e sviluppare il proprio modo d'essere grazie agli atti di bene di cui è stato destinatario, così come può esprimere la sua libertà nella misura in cui ricomunica originalmente e rinnova il bene ricevuto. Qui va cercata quella che non esito a definire la dimostrazione antropologica dell'esistenza del bene. È vero che ci sono vite desolate, non amate, private di questo fondamento di ciò che noi siamo. Sono le situazioni estreme – che non vuol dire rare – le quali non attestano l'illusorietà del bene, ma indicano quanto siamo affidati gli uni agli altri, poiché il bene dell'origine non ci raggiunge per magico automatismo. Prima di aggredire questa prova antropologica con una negazione scettica credo si dovrebbe comunque verificare se per caso, così facendo, non siamo ingrati verso qualcuno.

g) *Integrazione*. Il bene è reale, infine, quando è integro nel senso che tutti i tratti presentati sinora si danno in correlazione, almeno come tendenza di fondo se non nella simultaneità. L'integrità del bene non va confusa quasi fosse una totalità monolitica o una perfezione sovrumana. Torneremmo all'entità suprema e solitaria immaginata nella metafisica dell'abbandono. Non ci sono integrismi, fanatismi, apologie della coerenza come valore assoluto che si possano legittimare

facendo appello a questo settimo tratto della realtà del bene. Anzi, se il criterio dell'integrazione esclude la disgregazione e la separazione tra i tratti indicati, per la medesima ragione porta a respingere proprio l'integrismo. Quest'ultimo infatti si riveste di unità, ma in verità è separazione, pretende di porsi come una pura totalità, ma è solo una parte che si è ripiegata su di sé. Integrità, piuttosto, significa una convergenza di aspetti che per noi maturano gradualmente, con libertà e anche con fatica, senza automatismi. Integrità, inoltre, significa fedeltà ontologica del bene a se stesso. Un bene vero, come ho già accennato, non può rovesciarsi in male.

*
* *

Il discernimento, del quale ho cercato di mostrare i criteri orientativi, si può operare non tanto perché ci isoliamo per riflettere, quanto perché con coscienza il più possibile desta e critica ci coinvolgiamo nella vita scegliendo di essere co-soggetti di dinamiche di comunione. Infatti solo generando, coltivando e ricreando tali realtà di buona reciprocità noi portiamo a confluenza la libertà e le sproporzioni che ci abitano. Ma un impegno simile dev'essere sorretto da qualcosa di più che dal senso del dovere e dalla convinzione ideale. Richiede il "sì" più radicale che la libertà possa dire, quello dell'amore. Con la maturità di chi sa che amare significa imparare ad amare. In questo cammino si comprende che la sproporzione della nostra umanità non ci spezza in frammenti, né ci mette nella condizione di essere sopraffatti da quanto ci sovrasta. Qui anzi

raggiungiamo realmente quella sorta di essenza del nostro essere che avevamo evocato e inseguito, spesso senza riuscita, nel pensare la nostra identità come originale, unica, irripetibile, preziosa. L'essenza dell'amante.

Chiunque abbia riflettuto almeno un po' sul proprio cammino di persona sa riconoscere che *solo l'amore dà consistenza alla vita umana*. Per esseri fluidi, incerti, sproporzionati, incompiuti, spesso contraddittori e nello stesso tempo relativamente coscienti di se stessi, la *consistenza* dell'identità personale e del modo di esistere è essenziale. Non vogliamo sentirci scissi, disgregati, dispersi e neppure superflui, irrilevanti, interscambiabili, dunque neanche indegni o incapaci di valere e di essere amati. Come anche, d'altronde, di amare: chi potrebbe farlo trovandosi in queste condizioni? Il corso della nostra vita appare ben presto troppo rapido, vano, inarrestabilmente e vorticosamente preso in una china che conduce alla morte e al nulla, se, nel cammino del diventare persone, non acquisiamo una nostra consistenza. Come dire: un valore e un senso che, certo non esaurendosi in ciò che siamo, possiamo nondimeno incarnare e trovare in noi stessi in quanto libera, originale e feconda soggettività capace di qualche forma di amore riuscito. Senza consistenza sentiamo di vivere invano. Non è la brevità in sé della vita a essere un limite tragico per noi; lo è il lasciare vuoto e insensato il tempo che ci è dato⁶⁵.

Analogamente si può dire che l'importante non è la morte, ma il sentimento finale e l'atteggiamento ricapitolativo con cui ci presentiamo sulla soglia dell'invii-

⁶⁵ Cf. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 92.

sibile, che la morte stessa apre per ognuno. Che ci colga dall'interno, attraverso la malattia e la vecchiaia, o che ci colpisca sopraggiungendo da fuori, essa ci chiede di presentarci, di giungere a essere il simbolo vivente e compiuto di quanto siamo stati. Come quando si nasce, fatta salva la differenza per cui in tal caso siamo simbolo vivente di ciò che saremo. Il modo di questo presentarsi e il nucleo che viene alla luce proprio dinanzi alla soglia oscura della morte: ecco quello che conta del morire umano.

Rimane il fatto che le ipotesi e le riflessioni proposte sinora non hanno affatto la forza dimostrativa di ciò che è logicamente incontrovertibile. Quando si entra in dialogo su tali questioni è abbastanza frequente che l'interlocutore manifesti forti perplessità e scetticismo. Più si procede nel concepire il legame tra l'origine, il bene, l'amore e la nostra condizione creaturale e più cresce l'obiezione per cui l'invidia di questo nesso non sarebbe altro che la traccia della sua inesistenza. E se, proprio in una ricerca onesta, critica, intelligente, non potessimo affatto avere questo sguardo grato verso il bene e verso l'origine semplicemente perché non si vede in alcun modo la possibilità della loro effettiva realtà?

La concezione che ho delineato non è affatto immune da rischi, anzitutto quello, del resto comune a tutte le filosofie, di assolutizzare le proprie categorie e di irrigidire il proprio orientamento. Poi quello di limitarsi a un discernimento arbitrario, che non offre criteri intersoggettivamente rilevanti. Ma il grande rischio di questa prospettiva non è quello dello scarso rigore fondativo. A questo sarebbe sempre possibile porre rimedio con un impegno teoretico più approfondito e sor-

retto dall'impegno di molti. Il rischio capitale è invece quello di positivizzare ciò che positivo non è, usando il linguaggio del bene e del dono per anestetizzare la coscienza oppressa dal peso del tragico. Detto nella maniera più diretta: il grande rischio è quello di affidarsi a un Altro che non esiste. Questo sarebbe terribile. Il timore di dover giungere infine a una simile disillusione trasforma molti in convinti positivisti per i quali invisibile e inesistente sono la stessa cosa. Perché e come credere che l'origine esista veramente e che sia buona?

Se uno guardasse retrospettivamente la sua vita, sulla soglia della morte, con la certezza che la morte stessa è la fine di tutto e la revoca del dono, che cosa potrebbe ancora dire a se stesso? È innegabile che l'angoscia della fine e il dolore per la perdita irreversibile delle persone amate sarebbero soverchianti. Dire che questa necessità definitiva potrebbe anche essere accettata è falso. Infatti essa è distruttiva della nostra umanità e, per quanto possiamo accettare di morire per altri, persino quando pensiamo che la nostra vita sarà in sé semplicemente annullata⁶⁶, nessuno realmente può accettare, nel senso proprio di questo verbo, l'annullamento del suo amore.

Eppure credo che se noi fossimo davvero vissuti all'altezza di questo Altro solo creduto per vero eppure realmente suscitatore d'umanità e di comunione, di quanti ci hanno incontrato potremmo proprio allora scoprire che sono vissuti *umanamente* anche grazie a noi nella misura in cui abbiamo imparato ad amarli. Un simile apprendimento, che avviene concretamente

⁶⁶ Si veda ad esempio la figura dell' "eroe rosso" in E. Bloch, *Il principio speranza* III, pp. 1353-1358.

nelle comunità umane e nello stile comunitario di esistenza, sarebbe stato al tempo stesso la nostra umanizzazione. Forse sentiremmo la riconoscenza di quanti abbiamo amato e potremmo essere grati per aver vissuto così.

Ciascuno di noi, credente secondo la fede in un Dio o credente altrimenti, è chiamato a non sottrarsi alla propria umanità. Imparare ad amare è l'unica via per onorare questo compito. L'apertura al mistero dell'Altro come bene ci avrebbe donato il potere paradossale di conferire una qualità d'infinito all'amore che abbiamo vissuto e comunicato. Così anche nella fine imminente potremmo essere rapiti al tragico dal dilatarsi in tutto il nostro essere della coscienza che questo amore non sarebbe stato invano. Il senso non ci abbandonerebbe, così da confermare, quando sta scendendo l'ultima notte, che siamo nati per la luce.

Fate attenzione:
un cuore solitario non è un cuore.
Antonio Machado

II NELLA VITA COMUNE

La reciprocità comunionale

Abbiamo percorso fin qui un primo tratto di strada, quello che riguarda il fondamento della comunità. Si tratta a questo punto di esaminare le funzioni, le forme e le energie vitali della comunità stessa considerata in generale in quanto realtà plurale di umanizzazione e di comunione. Si può dire ci sia comunità almeno quando più persone conducono, per qualche aspetto o completamente, una vita condivisa nell'orizzonte di un fine comune che costituisce la ragione del loro essere insieme. Proprio le domande sull'origine della nostra vita e del mondo, affrontate in precedenza, portano a un interrogativo ulteriore: quale forma di convivenza, di società, di storia è *degn*a dell'umanità? La domanda va tradotta sul piano della quotidianità di ciascuno chiedendoci quale sia ed eventualmente quale possa essere il valore di quella vita comune da cui siamo nel contempo attratti e respinti.

È facile constatare come il principio comunitario e le sue concretizzazioni spesso risultino di fatto un puro frammento onirico, la traccia di un sogno smentito

dalla realtà di tutti i giorni, dal modo in cui si vive di solito. Oggi infatti la parola “comunità” è quasi estranea alla cultura corrente. Numerosi sono i fattori che ne oscurano il valore reale: la tendenza all’autocentramento sia degli individui che delle collettività, il frequente settarismo di molte realtà comunitarie esistenti, la correlativa inclinazione a costruire la comunità in modo sacrificale, fondandola sull’ostilità verso quanti le sono estranei e sul sacrificio di chi, al suo interno, funge da capro espiatorio. Per giunta, l’avvento del capitalismo globalizzato, lungi dal rappresentare una provvidenziale unificazione dell’umanità in una sola comunità, ha aggravato la perdita del senso del bene comune e la spinta a trovare soluzioni private a tutte le questioni: “Cerchiamo la salvezza individuale da problemi comuni”¹.

Da sempre la comunità deve affrontare un altro fattore di crisi, che tuttavia è in sé salutare, quello rappresentato dalle istanze di libertà che portano al rigetto dei tratti totalitari e oppressivi che una realtà comunitaria sovente assume nei confronti degli individui. Accanto alla ribellione individuale alla comunità soffocante sussiste peraltro anche il desiderio di comunità. Essa, per un verso, si presenta come una sorta di utopia del ritorno a un’“età dell’oro” dell’esistenza, a un tempo originario e felice. Per altro verso si afferma come coscienza critica dei pericoli dell’atomizzazione sociale, della massificazione e dello sradicamento che comporta.

In ogni caso, “comunità” resta una parola-chiave dell’esistenza umana. Da quando ci infilavamo nel lettone

¹ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari 2001, p. v.

in mezzo a mamma e papà, come fanno quanti da piccoli hanno avuto questo privilegio, e forse già dalla vita intrauterina, sino al desiderio escatologico della fede nel regno di Dio, essa rappresenta un vero e proprio archetipo della felicità. A questa figura di possibile pienezza ci si può riferire con nostalgia, ma senza cambiamenti esistenziali che ci avvicinino a una comunione interpersonale, oppure con un desiderio forte, capace di indurre svolte, scelte e azioni tendenti a realizzare l’esistenza comunitaria.

Per trovare un orientamento in tale dialettica di eclissi, nostalgia e desiderio si può ascoltare la stessa parola “comunità”. Essa indica nell’etimologia (*cum-munus*) sia quanti sono soggetti insieme a un’autorità – dunque, si potrebbe dire, alla fonte della vocazione comune – sia quanti condividono lo stesso dono ricevuto, il medesimo debito². Tale condizione di convocazione da parte di una Fonte che chiama alla vita comune e alla condivisione non è uno stato speciale, eccezionale. È la situazione ontologica, dunque strutturale permanente e universale, in cui ciascuno di noi si trova a esistere. Comprendere questa speciale costituzione della nostra umanità richiede di maturare la coscienza del fatto che le relazioni umane e creaturali cui partecipiamo, man mano che diventano effettivamente comunitarie, vivono di *reciprocità* e di *comunione*. Perché qui non si tratta di mera coesistenza, di contiguità spaziale, di collaborazione vantaggiosa e necessaria per sopravvivere. Si tratta di una vita relazionale colta in for-

² Cf. R. Esposito, *Communitas*, p. xv: “Il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un’appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare”.

me, dinamiche, qualità e finalità che siano all'altezza, al tempo stesso, del valore delle persone, di quello della comunità e di quello della verità implicata nella loro esistenza.

Per discernere e verificare la qualità comunitaria dell'essere in relazione le categorie di reciprocità e di comunione sono tanto fondamentali quanto, spesso, fraintese. C'è comunione dove sussiste una condivisione di vita e di senso che comporta riconoscimento tra tutti i soggetti che ne hanno parte, tendenziale armonia in uno stesso cammino, esperienza e comunicazione del bene. Del bene nei diversi livelli della sua realtà: come origine, principio vitale, sentimento, orientamento esistenziale e morale, opera, qualità delle relazioni e delle azioni. Affinché questi tratti essenziali abbiano luogo non è affatto necessario perseguire una comunione esclusiva, omologante, fusionale. Al contrario, è evidente che un simile ripiegamento inficierebbe l'autentica comunionalità. L'equivoco da superare, allora, sta nella diffusa tesi per cui può darsi comunione solo grazie all'esclusività della piccola comunità. Se comunionalità ed esclusività coincidono, è chiaro che la stessa realtà della comunità finisce fatalmente per configurarsi come luogo chiuso. Nell'antropologia dell'individuo atomizzato s'inserisce così naturalmente l'idea della comunità insulare. I singoli in quanto atomi sociali e le famiglie ridotte a piccoli *clan* coesi in vista della sopravvivenza diventano allora il normale tessuto della società.

L'equivoco si supera non appena si impara che l'esclusività esprime in modo distorto una vera caratteristica del riconoscimento comunionale: il fatto che ciascuno non è irrilevante, sostituibile, funzionale a fi-

ni superiori, né è semplicemente un "altro" generico, perché invece è *unico*. Nella corrente di bene che è tipica della vera comunione intersoggettiva ognuno vale come unico, con un volto, un nome proprio, una storia, una libertà, un modo d'essere originali e amati. Ma naturalmente, e questa è la trasformazione della qualità delle relazioni che autorizza a parlare di comunione, unico è ciascuno, senza esclusioni. Quella che viene chiamata esclusività va riletta come unicità universale. E la comunione rappresenta il nucleo essenziale e la qualità della vita di una comunità.

Altri equivoci si addensano sulla reciprocità, che viene per lo più scambiata con una simmetria di prestazioni, di ruolo, di scelte, di posizioni esistenziali. Finché vige questo equivoco proprio la reciprocità è sospettata di essere incompatibile con un'autentica comunità. Da un lato, essa appare come una simmetria che coincide con lo scambio, quindi una dinamica troppo mercantile, negoziale, convenzionale per rispondere alla natura comunionale di una comunità degna di questo nome. Dall'altro, la simmetria intersoggettiva configura una situazione totalmente orizzontale, semplicemente prodotta dall'interazione degli individui e perciò incapace di radicarsi in una realtà più radicale che, ad esempio per donazione e ritrazione³, la fondi e la susciti. La comunità simmetrica appare pura opera umana, prodotta a partire da zero, arbitraria *creatio ex nihilo*. Se la reciprocità fosse simmetria, scambio mercantile, convenzione, oppure complementarità tra parti diverse o simultaneità, o ancora correlazione mime-

³ Cf. *ibid.*, pp. 92-126.

tica e speculare, allora la si dovrebbe ritenere incompatibile con la realtà della comunione e della comunità. Tengo a sottolineare che l'incompatibilità sarebbe con entrambe, visto che nella prospettiva che cerco di sviluppare in queste pagine *senza comunione non si dà comunità*; si danno semmai associazioni, gruppi, comitati, federazioni, ma non ciò che propriamente vogliamo significare con il termine "comunità". L'equivoco che induce a rendere antagonisti reciprocità e comunità si supera allorché si giunge a comprendere che la reciprocità essenziale consiste nel coinvolgimento di ognuno nel cammino dell'altro in maniera tale che ricevere, avere, ricomunicare ed essere insieme siano una stessa dinamica fluida e onnilaterale. Una sintesi, a riguardo, è offerta da Martin Buber:

La comunità, la comunità in divenire (solo questa finora conosciamo) consiste nel non essere più semplicemente uno vicino all'altro, ma nell'essere uno presso l'altro di una molteplicità di persone che, anche se si muove insieme verso un fine comune, ovunque fa esperienza di una reciprocità, di un dinamico essere di fronte, di un flusso dall'io al tu: comunità è là ove la comunità avviene. La collettività si fonda su una diminuzione organizzata della personalità, la comunità sull'aumento e la conferma della personalità nella reciprocità⁴.

Una volta chiarita la natura specifica della reciprocità, essa si mostra naturalmente coesistente alla comunione, al punto che è necessario esplicitare perché e in

⁴ M. Buber, *Il principio dialogico*, p. 218.

che senso le due categorie non siano già sinonime. Proporrò di seguire questa distinzione: la comunione indica il nucleo essenziale, il valore e la qualità di una comunità; la reciprocità rappresenta invece la dinamica tipica della comunione stessa. In questo senso si può parlare di *reciprocità comunionale*, che potrebbe anche essere detta *buona reciprocità* in quanto condivisione intersoggettiva del bene.

Ho parlato prima di una tendenza delle relazioni umane ad assumere una fisionomia comunitaria. Questa natura tendenziale della relazione interpersonale, certo non automatica e neppure facilmente realizzabile, si comincia a comprendere constatando che ogni individuo è sempre immerso in una serie di *campi vitali* che non sono solo elettromagnetici, ma anche affettivi, simbolici, interpersonali. La cosa si chiarisce meglio se consideriamo che l'idea, il bisogno, il desiderio e il sogno della comunità ricorrono in noi in modo da prefigurare – per quanto l'esperienza delle relazioni possa essere precaria, interrotta, ferita, o forse appunto per questo – una forma di vita, anzi l'inattesa *conciliazione di vita e forma*⁵. Un'ipotesi ardua, che avrebbe tutta l'aria di risolversi in un'utopia romantica, se non si riportasse l'attenzione anzitutto sulle vie dell'evoluzione della persona.

Il concepimento e la nascita biologica degli esseri umani testimoniano il carattere universalmente costitutivo della comunità. Nella relazione comunitaria, realizzata nella forma parentale, siamo generati. La prima vocazione ricevuta non è a parlare, è a esistere. Ed esi-

⁵ In merito si veda il bel volume di D. F. Ford, *Dare forma alla vita*, Qiqajon, Bose 2003.

stere è prendere forma essendo ospitati nel corpo materno, ricevendo poi, una volta nati, le cure necessarie a crescere in uno stato di separazione reso vivibile da una nuova ospitalità, quella che, tra l'altro, permette di solito l'incontro della bambina o del bambino anche con la figura paterna. In questa relazione tra figli e genitori opera una doppia origine: quella evidente con la madre e poi anche con il padre, e quella inevidente con l'origine della vita di tutti. La relazione comunitaria parentale pone ognuno, fin dall'inizio, nell'intreccio del visibile e dell'invisibile: siamo figlie e figli di una donna e di un uomo, ma pure di un'origine misteriosa che è tale anche per i nostri genitori, per i nonni e così via.

Siamo posti in un divenire in cui l'identità personale si sviluppa come processo e come evento a patto che non intervengano distruzioni a danno di tutte le relazioni costitutive per noi. Mi riferisco, contemporaneamente, alla relazione con i genitori e con le figure essenziali del cammino del singolo, alla relazione con l'origine, nonché all'autorelazione che pone in permanenza l'essere umano in rapporto con sé. Un rapporto fatto di rispecchiamento, ma anche di autotrascendimento, per cui accediamo alla consapevolezza di noi stessi e nel contempo ci superiamo, sporgiamo oltre la forma di vita iniziale per assumere forme, facoltà e possibilità inedite. Infatti, la persona è sì un centro vivente di relazioni, ma questo non tanto nel senso di un crocevia, quanto nel senso che è *trascendenza*.

Con questo termine alludo intanto al fatto che siamo sintesi originale e aperta di tutto ciò che entra a costituirci come persone. Poi a quel percorso nel quale a poco a poco assumiamo questo essere sintesi non tanto

come una struttura rigida, quanto come un divenire liberi. Siamo trascendenza perché siamo un cammino di libertà in cui possiamo imparare a confermare e a inverare la libertà stessa. Esplicitando i significati della trascendenza costitutiva della persona ho fatto riferimento al suo essere sintesi originale e all'essere una libertà che può realizzarsi, dunque a una "stoffa" e a una capacità intrinseche all'essere umano. Ma il termine trascendenza, riferito a noi, possiede un significato ulteriore ed essenziale. È il nome di una relazione, quella che ci lega invisibilmente alla trascendenza generatrice propria dell'origine.

Se teniamo conto di tutte queste relazioni costitutive possiamo superare l'idea che la comunità sia una somma di identità monolitiche: ogni identità è trascendenza intessuta dinamicamente di una rete di relazioni. La comunità non è una mera addizione di parti. È, a sua volta, una realtà che deve la sua fisionomia specifica e anche una sorta di sua soggettività all'intreccio di molte trascendenze, al loro assumere coralmemente la relazione con l'origine. *La comunità è trascendenza condivisa*. Ciò non significa che essa sia un megaindividuo, una collettività da leggere in analogia con l'identità personale⁶, perché tale analogia farebbe smarrire il senso della differenza di natura e di piano che sussiste tra il singolo e la comunità stessa. L'analogia può valere solo in parte, per indicare le scelte e gli atti unitari della comunità rispetto all'altro da sé. La sua soggettività, anche nel caso di una forte e sentita unità tra

⁶ Questa filosofia del soggetto unitario, ricorrente nella tradizione occidentale, è riproposta esemplarmente da E. Husserl nei saggi raccolti nel volume *L'idea di Europa*, Raffaello Cortina, Milano 1999, in particolare alle pp. 25-52.

tutti i suoi membri, vive in effetti quale variegata corallità di voci e di storie e questa corallità non è una somma. È piuttosto come una sinfonia che si rigenera, una pluralità senza totalità, aperta, fluida, eppure dotata di una forma originale.

Il darsi di divergenze, scarti, discronie e anche di conflitti tra i soggetti singoli che compongono una comunità ci segnala, oltre alla difficoltà reale e costante di raggiungere la vera corallità, che la sua realtà di unità, come hanno sottolineato diversi autori, da Buber a Nancy⁷, è un evento. Accade e può imprevedibilmente aver luogo di nuovo senza mai essere un presupposto scontato o una caratteristica fissa. Assomiglia di più al disegno che i corpi attuano in una danza. Un disegno che si perde, si tenta, ritorna e nuovamente scompare. Questo non vuol dire che sia effimero, evanescente.

Per questa ragione, oltre la pretesa della mentalità gerarchica di stabilire il primato dell'individuo oppure quello della comunità, vige tra essi un rapporto di *doppia eccedenza*. Il singolo ha una dignità e una libertà che nessuna comunità può pretendere di sacrificare. La comunità possiede a sua volta una dignità e un valore che nessun singolo può considerare un possesso o una propria creazione. In ogni caso la comunità non sta all'individuo come il tutto sta alla parte. Le concezioni organiciste e oliste, con un errore specularmente opposto a quello delle prospettive individualiste, trascurano le specifiche dinamiche vitali sussistenti tra questi poli. Una di esse, di portata determinante, riguarda la possibilità di fare fronte alla separazione quando questa diventa distruttiva, come accade nel-

⁷ Cf. M. Buber, *Il principio dialogico*; J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*.

l'essere abbandonati e infine nel morire. La comunità è vissuta in tutte le culture come la risposta umana all'abbandono. E in tutte le culture è la comunità che vive ed elabora il lutto per la morte di un individuo. Se quest'ultimo fosse solo la parte intercambiabile e transitoria di una totalità permanente e preminente, non sarebbe onorato e riconosciuto nella sua dignità dinanzi alla morte. Mentre l'abbandono ha luogo ed è percepito come un essere abbandonati al caso e infine alla potenza della morte stessa, la realtà della comunità prefigura invece un altro orizzonte. Essa attesta a suo modo che l'ordine del senso, della vita e del mondo è irriducibile alla casualità. Fa pensare a un principio che non è né caso, né mera necessità. Se l'accoglienza d'altri ci attende, da questa condizione ospitale possiamo riguardare l'origine stessa della vita come del tutto diversa dal nulla o da un assoluto che abbandona e dispensa morte. La comunità risale all'ordine metafisico della libertà, della libera origine dell'essere, sino a rapportarvisi come a un Tu. Se l'origine è viva, suscitatrice di vita e di libertà, allora è concepibile come un Altro. Riprendo ancora le parole di Buber:

Ogni grande cultura che impregna di sé un popolo riposa su un originario evento d'incontro, su una risposta al tu che una volta ha avuto successo alla sorgente, su un atto essenziale dello spirito. Questo atto, rafforzato dalla potenza ugualmente indirizzata delle generazioni successive, crea nello spirito una concezione peculiare del cosmo: solo attraverso di esso diventa sempre di nuovo possibile il cosmo dell'uomo; solo così, in una concezione peculiare dello spazio, l'uomo dall'anima consolata può sempre di nuovo costruire case di Dio e case degli uomini, può riempire il tempo

traballante di nuovi inni e di canti e dare egli stesso forma alla comunità degli uomini⁸.

La natura fondativa della relazione con il Tu dell'origine, per i singoli e per le collettività, ci porta oltre qualsiasi riduzione della persona a funzione della comunità e nel contempo oltre una visione puramente convenzionale, decisionista e volontarista della realtà comunitaria. Quest'ultima è risposta positiva alla minaccia dell'abbandono perché, in ultima istanza, è risposta al Tu. Allora dire che siamo trascendenza, in tal senso, vuol dire che siamo altri per l'Altro. Il Tu a cui le comunità storiche corrispondono può essere riconosciuto e interpellato in molti nomi propri: tutti i diversi nomi di Dio e del divino, la Vita, la Natura, l'Amore, e così via. Ma il nucleo ontologico e qualitativo colto in questo Tu si illumina nel fatto che si tratta di una realtà di bene. Le caratteristiche positive ed eventualmente salvifiche di questo principio vivente del mondo e della vita possono essere molteplici, ma ricorre in molte prospettive un tratto costitutivo determinante che può essere meglio compreso se si accenna, evidenziando la differenza, alla nozione che la filosofia greca classica aveva del bene stesso. Questo è tale eminentemente in virtù della sua perfezione, intesa nel senso della sua totale e assoluta autosufficienza. In una simile mentalità il Bene è Bene perché non deve nulla a nessuno, non conosce alterità, non ha relazioni. Solo in seconda battuta si ammette che, in questa sua divina autosufficienza, esso trabocca e diffonde la possibilità di esistere sia al mondo che agli esseri umani.

⁸ M. Buber, *Il principio dialogico*, p. 97.

Ma è proprio la nostra esperienza del bene a scardinare questa visione puramente contrappositiva, per cui l'origine è tutto e noi quasi niente, essa è perfetta e noi difetto e miseria. In un'impostazione del genere viene già più o meno tacitamente presupposto che, per così dire, la pasta dell'essere umano sia neutra o persino negativa, cattiva, per cui la nostra esistenza e la nostra natura sarebbero inspiegabilmente del tutto separate dalla natura dell'origine, dal bene. Qui è l'angoscia a parlare. È la sfiducia radicale in ciò che siamo e, in definitiva, nell'origine stessa. È l'incapacità di avere fiducia nella creatura umana. Soprattutto le persone "religiose" dovrebbero ricordare che chi parla male dell'uomo, chi lo vede come mera corruzione, calunnia Dio, dimentica che la misura del bene che noi possiamo essere e operare è Dio stesso.

Per lasciarsi convertire da questa forma segreta e subdola di ateismo, coltivata spesso proprio da quanti si dicono credenti, occorre per prima cosa smettere di giudicare gli altri e l'umanità per guardare a se stessi. Guardare a se stessi non solo per riconoscere quei mali che sono nostri e che proiettiamo sugli altri, ma anzitutto per comprendere finalmente di che pasta siamo fatti, per capire da dove viene la nostra vita, per fare luce su ciò che ci costruisce come persone. Se volgessimo lo sguardo in questa direzione di autocoscienza fondamentale potremmo renderci conto di un fatto essenziale e primario dell'esistenza: ognuno diviene se stesso ed esiste come persona se e nella misura in cui si nutre del bene. Questo è l'alimento, la forza generativa e rigenerativa che ci fa essere ciò che siamo e ci spinge oltre, verso una pienezza in cui saremo in pari, un giorno, con il mistero della nostra dignità divina. Infatti noi

siamo stati intessuti da tutti gli atti d'amore, d'ascolto, di cura, di fiducia, di dedizione che abbiamo ricevuto dagli altri. Per contro, quando ci alimentiamo di sentimenti, gesti e tendenze legate al male restiamo avvelenati, intossicati, ci esponiamo a dinamiche autodistruttive, che disgregano la nostra unità profonda e alterano persino i contorni e le espressioni del nostro volto.

Non appena prendiamo atto con realismo di questa legge fondamentale della vita comprendiamo che l'idea stessa del bene deve mutare rispetto alla nozione che ci ha lasciato in eredità la filosofia greca. Sempre più, soprattutto nella filosofia del Novecento, è emersa la coscienza del fatto che non l'autosufficienza, bensì la comunicatività, la generosità e l'"essere persona" sono l'essenza del bene vivente. Questo è tale non perché è perfetto in sé, ma perché non si appaga della propria perfezione e invece vuole la relazione, desidera l'altro da sé sino a suscitargli e a conferirgli vita, libertà, futuro. Il bene originario è dunque "persona" proprio in quanto è libero soggetto d'amore e possiede l'intelligenza radicale che tale amore sprigiona. Un amore autentico, liberato da tutte le distorsioni cui in generale è esposto proprio l'amore, dal fatto di avere nel bene la sua natura, la sua misura e la sua qualità. Di fronte alla realtà personale, originaria e misteriosa di questo amore e bene vivente dobbiamo chiederci se ognuno di noi sia a sua volta realmente "persona" in tal senso.

Se riconosciamo che l'essere umano è costituito e rinnovato dalla relazione con il bene e con il suo amore, diventa chiaro che ogni vera comunità è l'incarnazione di questo amore ed è chiamata a vivere in corrispondenza fedele e creativa a esso. Ecco perché la vita comune porta in sé una tensione strutturale, che è

quella tra le forme date di comunità e la destinazione del loro cammino, tra incarnazione e trascendenza, tra particolarità delle tradizioni e universalità dell'origine e della meta. Questa tensione essenziale – che percorre non solo la comunità, ma l'essere personale di ciascuno – si manifesta in quelli che chiamerei gli eventi del riconoscimento, lì dove si scoprono una fraternità e una sororità inattese o addirittura esplicitamente negate.

La comunità esiste non solo perché alcuni hanno scelto di costruirla e parteciparvi, ma più radicalmente perché chi vi converge risponde a una convocazione che è scritta nel suo stesso essere. Aderire a una comunità di vita significa interpretare, con l'esistenza, la propria dignità. Perciò la comunità, anche per chi le dà inizio fondandone una forma particolare, non si decide a partire da sé. Si rivela non appena ha luogo un evento di riconoscimento, ossia quando accade che siano riconosciute le relazioni costitutive per quegli esseri umani che in un certo contesto si scontrano e si incontrano. Quando c'è libertà dalle patologie e dalle proiezioni, quando si assume l'incontro interpersonale secondo verità, si aderisce alla comunità perché la forma di relazione che essa incarna inerisce all'essere di quanti la scelgono. È ciò che viene illuminato, nei miti e nei racconti delle culture, dalle grandi scene di riconoscimento⁹. Ecco la rivelazione: la comunità esiste non costruendo barriere a protezione della sua identità, ma quando le barriere vengono abbattute. Così essa viene sperimentata, anziché come un luogo separato, come un evento di comunione.

⁹ Si pensi ad esempio alla storia biblica di Giuseppe e al suo farsi riconoscere dai fratelli: cf. Gen 45,1-20.

È quanto accade tutte le volte in cui si scopre una comunità che prima era ignorata o misconosciuta. Così, per fare un esempio legato alla storia sociale del nostro paese, quando Franco Basaglia¹⁰ si è fatto totalmente fedele all'emozione radicale dell'incontro, quella che apre nel contempo al sentire l'altro e a scoprire la propria identità profonda, quando questo psichiatra si è lasciato guidare dalla rivelazione per cui l'altro più altro che ci sia, il folle, era suo fratello o sorella, impastato come lui di desiderio, dolore e dignità, lì si è materializzata ed è emersa una comunità interumana prima sommersa. Proprio lì si è realizzata la comunità come evento di riconoscimento, di liberazione, di umanizzazione. Come ha mostrato indelebilmente Emmanuel Lévinas, la comunità, spesso tradita e rifuggita, traluce nel volto del mendicante che incontro e anche nel volto del mio nemico¹¹. Riconoscendo l'altro e il legame con lui o lei, si riconosce una comunità. La si rende presenza reale. È il risveglio per cui iniziamo a sentire un appello verso il quale, prima, eravamo completamente sordi e ciechi. La comunità è sempre una dinamica di incarnazione. Incarna le relazioni costitutive nel loro divenire aperto conferendo a esse una forma originale.

D'altra parte, incarnazione non vuol dire totalizzazione. La comunità incarna una vocazione costitutiva e differita. Tale differimento implica che la vocazione sia permanente e che l'evento del riconoscimento possa sempre rinnovarsi e dilatarsi, attingendo a una uni-

¹⁰ Sull'esperienza di Basaglia ricordo: *L'istituzione negata*, a cura di F. Basaglia, Einaudi, Torino 1974; F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro, *La maggioranza deviante*, Einaudi, Torino 1974; F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

¹¹ Cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito*.

versalità inedita. Se vuole mantenersi in uno stato fisiologico, una comunità dev'essere aperta, ospitale, in ricerca, attenta al nuovo che matura nelle dinamiche della vita¹². Solo così potrà accettare il dato persistente e provocatorio per cui non c'è comunità concreta che abbia la capacità di includere tutti gli esseri umani e nella quale essi si riconoscano senza eccezione. Rispetto alla totalità dell'umanità ogni comunità definita resta particolare e collocata sul confine di due possibilità opposte: o si pone come anticipazione originale e comunque limitata della comunità umana nella sua realtà ideale e definitivamente riconciliata, oppure, se non ammette tale limite, si ammala di autoapologia, di settarismo, di integrismo.

Se la persona è chiamata a vivere comunitariamente, a sua volta ogni comunità particolare ha una vocazione che la porta oltre se stessa, la vocazione all'unità e alla pluralità. L'unità è quella che raccoglie l'umanità e tutte le creature in comunione con quel bene che è il principio vivente del loro essere. La pluralità è quella di tutte queste presenze di unici, che non sono né antitetiche, né puramente strumentali nei confronti dell'unità stessa. Perciò la tensione vitale di una comunità non può essere quella verso un'unità monologica e totalitaria, ma è quella all'*unità amore*, secondo l'espressione di Aldo Capitini¹³.

Ma esiste veramente una comunità sana, la cui forma sia abbastanza ampia per la libertà di ognuno e aperta a sufficienza per favorire l'universale riconoscimento della comunione interumana e creaturale? Desi-

¹² Cf. C. Molari, *Per un progetto di vita*, Borla, Roma 1985, pp. 221-229.

¹³ Cf. A. Capitini, *Religione aperta*, p. 20.

dereremmo una vera comunità, ma ogni comunità da noi conosciuta lascia a desiderare. Dalla coscienza di questa aporia non deve sorgere sconforto, ma responsabilità. È interpretando nella giusta luce tale aporia, infatti, che si capisce quale sia la responsabilità intrinseca di ogni comunità: essere e rinnovarsi come anticipazione di una comunità umana liberata, senza menzogna, senza violenza, senza distruzione. Una simile comunità non è affatto soltanto un ideale regolativo, ma in parte è già presente nella dignità umana in quanto legame intersoggettivo originario e universale. Certo, si tratta di una forma paradossale di “comunità”. È una comunanza disseminata e incarnata nella realtà personale di ognuno, eppure spesso violata, ignorata, tradita. Per comprenderne lo statuto mi sembra utile mutuare da Ernst Bloch le categorie di *tendenza e latenza*¹⁴.

Tendenza è ciò che nella realtà preme per giungere a un compimento, all’inveramento del proprio nucleo germinale. Latenza è questa stessa tendenza considerata nella sua apparente assenza, nella sua inevidenza, nel suo poter crescere segretamente. La dignità come legame interumano originario è appunto una forma tendente-latente di comunità. Tendente, in quanto, essendo una realtà di valore incarnata e operante in ciascuno e anche nei processi di adeguamento della società a questo valore, essa costituisce una spinta permanente alla realizzazione di una forma di vita che la rispecchi fedelmente. Latente, anzitutto perché la tendenza della dignità umana a trovare adeguata dimora nella società appare in modo frammentario e parziale, inoltre e soprattutto perché la radice di questa dignità

¹⁴ Cf. E. Bloch, *Il principio speranza* I, pp. 8 ss.

rimane misteriosa e obbliga singoli e culture alla ricerca, al dialogo, alla responsabilità, alla conversione.

Se ammettiamo che la dignità, oltre che essere il valore incondizionato di ogni persona, sia il legame universale che accomuna originariamente gli esseri umani, allora il cammino proprio della vocazione di ogni autentica comunità è quello di conferire una forma di vita a tale dignità. In tale compito è offerta la chiave per considerare nella giusta luce il rapporto tra i valori incondizionati dell’esistenza – non solo la dignità nostra e altrui, ma anche la vita, il bene, la verità, la libertà, la giustizia e Dio stesso – e il nostro impulso a dare forma a ciò che siamo, all’esperienza, alla storia. Facilmente la forma scade a formalismo apparendo come una gabbia che nega la libertà. Come la lettera uccide lo spirito. Così il carattere tragico dell’esistenza umana deriverebbe, secondo alcuni, dall’irriducibilità della vita alla forma e, nel contempo, alla mancanza di forma¹⁵.

Senza soggiacere alla credenza in un’insuperabile contraddizione tra vita e forma, le comunità hanno il compito di assumere la tensione tra ciò che siamo e il futuro, tra la singolarità di ognuno e l’umanità nel suo

¹⁵ È prendendo atto di questa tensione potenzialmente distruttiva che il giovane Hegel diagnosticava l’intima contraddizione del cristianesimo: quella di essere un messaggio di amore universale destinato a particolarizzarsi in una chiesa, dunque in una comunità e in una forma determinate, finendo così per snaturarsi. Per tale ragione Hegel riterrà inaffidabile l’amore, in quanto forza di riconciliazione universale, visto che esso è preso nella disperante alternativa tra porsi come amore universale solo perché astratto e concretizzarsi in forme particolari cessando di essere amore universale. In luogo dell’amore, Hegel affiderà al pensiero il compito di togliere la contraddizione tra particolare e universale sanando ogni lacerazione presente nella condizione umana. La convinzione occidentale per cui il concetto ha il potere di garantire l’universalità trova qui uno dei suoi luoghi culminanti. Per questo snodo cruciale della filosofia hegeliana cf. G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L’Aquila 1970.

insieme, delineando un'alternativa di senso a una vita informe. L'esigenza della fedeltà a tale compito ricorda che è sempre rovinoso chiudere i confini di una comunità, definendoli rigidamente secondo lo schema dentro-fuori. Ogni realtà comunitaria divenuta chiusa, ignara o refrattaria alla correlazione della *communitas communitatum*¹⁶ è già malata e tramuta in tenebra la luce del principio comunitario.

La conferma della natura aperta e anticipativa dell'universalità del principio comunitario è data dal fatto che esso può essere declinato e incarnato in due paradigmi essenziali: una comunità specifica come forma di vita stabile, oppure uno stile comunitario di esistenza che si porta ovunque siamo. E proprio per la vocazione all'universalità tipica di questo principio, lo stile e lo "spirito" comunitario risultano determinanti anche rispetto alla vita delle singole comunità concrete e alla loro tradizione. Una figura archetipa della comunità è certo la *casa*, la dimora comune, ma lo è almeno altrettanto a buon diritto l'altra figura archetipa dello spazio, la *strada*. Ogni vera comunità appare così, più che come un luogo particolare e separato, come un viaggio. Ha scritto Paul Zumthor che "il 'viaggio' mette in gioco la nostra capacità di superare un limite per affrontare un'alterità"¹⁷. Questa indicazione si adatta ugualmente bene alla vita della comunità e alla dinamica del nascere. A quella dinamica la cui universalità è testimoniata paradossalmente dalla morte, attraverso la quale tutti siamo chiamati all'ultima nascita.

¹⁶ Cf. M. Buber, *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

¹⁷ P. Zumthor, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 163.

Un cammino di umanizzazione

Il senso dell'apertura richiesta a ogni comunità, pur nella sua peculiarità di storia, composizione e finalità, si rende più nitido se si considerano le sue funzioni principali nella vita umana. La *prima* funzione da ricordare è relativa al percorso di *individuazione* del singolo. Nel trovare se stesso, l'essere umano ha bisogno di sperimentare l'appartenenza a una comunità di vita e ravvisa in essa – per adesione naturale, per contrasto o distacco, per nuova scelta – lo specchio della sua identità. Da qui trae il sistema di regole, di ruoli, di significati necessario al suo orientamento quotidiano e all'apertura verso il futuro. In tal modo la comunità iniziale, per lo più la famiglia, media tra l'individualità in via di elaborazione e l'universalità della società, ma può fare questo in modo adeguato solo se, anziché produrre nei singoli un adattamento spersonalizzante, ne promuove l'originalità personale.

Si pone allora la questione del limite della comunità, nel senso del suo confine interno, ossia del rispetto dell'intimità, dell'originalità e della libertà della persona. E del suo diritto alla solitudine, che certo non va intesa come isolamento coattivo, il quale è sempre sofferenza e negazione per chi vi è imprigionato. L'identità personale si forgia nell'imparare a trovare di volta in volta il punto più armonico della tensione tra prossimità e distanza, appartenenza e separazione, comunità e solitudine, libertà di somigliare e libertà di differire rispetto a chi, di volta in volta, rappresenta un riferimento autorevole. Lungo questo confine mobile ogni persona è chiamata a incarnare il dono originale rice-

vuto elaborandolo creativamente e ricomunicandolo liberamente ad altri.

La socialità vissuta comporta non di rado un peso e una pressione invasiva tali da richiedere, per il singolo, la possibilità di riacquisire distanza da chiunque. Nelle relazioni interumane è in gioco l'*anima* di ciascuno e questa deve poter respirare. Per comprendere sul serio un'esigenza simile è necessario ricordare che il rapporto tra individuo e comunità non è riducibile a quello di una parte con il tutto. Si tratta invece di una relazione complessa, fatta di vincoli necessari, ma anche, sempre più, di legami scelti, di reciprocità, di incontro tra le libertà di ciascuno. E fatta inoltre di rispetto, di attenzione, di cura, appunto, per l'anima della persona. Utilizzo questo termine senza alcuna nostalgia per il dualismo che la separa dal corpo. Che cos'è l'anima? È l'identità profonda, misteriosa e libera della persona. È la sua originalità intessuta di libertà, di tempo, di coscienza, di capacità di vibrare con le onde attraverso cui comunica con la sua origine. È la presenza che dice "sì" o "no" a ciò che diventiamo e facciamo e che spesso, proprio per questo, rischia di essere messa a tacere. È l'unità dialogale dell'io e dell'altro interiori, che però resta irriducibile a entrambi perché ne costituisce, piuttosto, la scaturigine.

Per l'anima la solitudine non è solo lo spazio dell'autorelazione, del dialogo con sé. È l'apertura all'Altro, è aria per respirare, è silenzio che non manca poi di ridonare parole. È l'ospitalità metafisica che protegge la creatura umana. Ed è anche il paradossale ritorno a un'unità prima sconosciuta, l'unità dell'essere personale che entra nella tensione del farsi dono per altri. Maria Zambrano ha messo in luce questo fatto antro-

pologico universale risalendo alla dinamica della Passione di Gesù. L'ha sentita come il luogo in cui egli, amando senza riserve, assume sino in fondo la sua identità di uomo. Così Gesù giunge alla sua verità sventando la tentazione di aggrapparsi, per sfuggire alla passione e alla morte, a un'identità diversa, estranea, fittizia, mera imitazione di un'identità altrui.

Nella Passione divina c'è un momento supremo in cui essa sembra indugiare per decidersi, sospesa sull'abisso infinito. Gesù sta da solo davanti al suo destino; in completa solitudine davanti a esso. Un angelo gli porge il calice del suo inalienabile patire. Mistero in cui l'umano ottiene la liberazione suprema dalla tragedia di essere ombra del simile. L'angelo appare sempre a quelli che conseguono la solitudine; è l'immagine sacra della solitudine! E l'uomo che lo avrà sentito vicino, anche senza vederlo, sarà per sempre libero dall'insidia dell'invidia; da quel rapimento distorto, dove lo sguardo si smarrisce davanti allo specchio equivoco¹⁸.

La sospensione sull'abisso infinito è vissuta dalla libertà. È la sospensione tra l'impulso di ritrarsi in sé, trasformando la solitudine in vuoto e rifiuto d'essere, e il desiderio di farsi bene vivente per altri. È la passione di ogni libertà nel suo divenire matura. L'angelo è la figura della vita nuova che viene a visitare Gesù e a rivelargli ciò che riguarda proprio lui, purché consegua la solitudine. Egli la riceve e la segue. Perché non è solo un grembo, è una corrente d'attrazione a cui rispon-

¹⁸ Cf. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 266.

de ciò che in lui preme per nascere sino alla pienezza della divinità: l'amore e l'uomo. L'angelo accompagna quest'uomo sino al patire universale ma intimo, quello che chiede di essere portato perché l'amore rinnovi la vita. Ma dove il linguaggio religioso tradizionale sarebbe pronto a vedere un figlio che si sacrifica al Padre, qui viene evidenziato come egli sia il destinatario di un dono. Gesù riceve la sua liberazione dal fallimento, quello di sopravvivere inseguendo altre identità e altri destini, riducendosi a farsi "ombra del simile". Si tratta di un dono vero, quindi irreversibile. Ora l'invidia, il sentimento distorto che porta a volere e a prendere per se stessi l'identità d'altri – lo "specchio equivoco" in cui crediamo di riconoscerci – non ha più alcuna potenza su di lui. Ed è già una guarigione. Il dono preliminare a quello della liberazione è la solitudine stessa, che "cura la passione interrotta della mancata eucaristia". La Passione toglie Gesù dalla sofferenza di una comunione incompiuta. A quel punto la sua libertà piena d'amore lo trasforma in dono definitivo di comunione per tutti. Dalle parole di Maria Zambrano si capisce che questa via di nascita vale, benché con una storia unica per ognuno, per tutti gli esseri umani, non solo per Gesù. È qui, infatti, che si apre l'universo, la compresenza di tutti¹⁹, e la creazione inizia a manifestarsi come la partecipazione corale delle creature.

Dunque soltanto dalla solitudine si arriva all'eucaristia; a quella comunione ancora imperfetta che è l'a-

¹⁹ L'idea della compresenza di tutti è stata sviluppata sistematicamente – sul piano religioso e metafisico, come su quello etico e politico – da A. Capitini (cf. *Scritti filosofici e religiosi*, Protagon, Perugia 1994).

more, l'amore generico che ci fa entrare nella comunità dell'universo, in quella comunità che è l'universo vivente. Poiché da questa solitudine pura che fa dell'esistenza un'offerta, l'universo è visto come universo e come vivente²⁰.

Comunione ancora imperfetta perché deve trovare forma specifica in ogni relazione, verso ogni volto e ogni nome, e perché attende la libera risposta degli amati. Ma intanto dalla solitudine della Passione Gesù realizza un ritorno inaudito alla vita di tutti e non solo di qualcuno, al valore di ognuno e non solo dei più vicini o di chi crede in lui. La storia di Gesù mostra quanto può avvenire umanamente: nell'accogliere la solitudine intima, che tende come un arco la nostra libertà, giungiamo a noi stessi e abbiamo la facoltà grazie a cui il nostro essere diviene interamente bene per altri. Per questo la solitudine non è il contrario della comunità; semmai entrambe hanno i loro contrari nell'isolamento, nell'egocentrismo narcisistico, nel vivere senza ricerca, nella violenza. Pertanto, se una comunità data nega alla persona il suo diritto alla solitudine, commette uno stupro spirituale, desertifica una fonte fondamentale di senso, di identità, di libertà, di amore.

Mentre la prima funzione indicata riguarda il processo di individuazione personale, la *seconda* funzione della comunità attiene all'*elaborazione delle forme di convivenza*. Infatti le realtà comunitarie conferiscono una struttura al flusso dei rapporti intersoggettivi e permettono alla società di articolarsi senza ridursi a massa atomizzata. In questa prospettiva la comuni-

²⁰ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, pp. 266-267.

tà appare come un testo vivente, nel senso che i fili delle diverse relazioni implicate in essa vanno a comporre la fisionomia concreta della socialità umana, le danno luoghi, tempi e compiti peculiari.

Come la salvaguardia della possibilità della solitudine ospitale rappresenta il limite positivo per la fisiologia del rapporto della comunità nei confronti dell'individuo, così una tessitura delle dinamiche comunitarie che sia senza distruzioni – cioè senza sacrificare persone, bisogni, diritti, valori, aspirazioni profonde – è la condizione essenziale dei rapporti intersoggettivi e anche di quelli tra comunità diverse. Si pone allora la questione del confine esterno di una comunità, che non può mai essere una barriera intransitabile e destinata a escludere. L'attenzione a non barricarsi in un'identità esclusiva non ostacola, anzi permette l'originalità della comunità stessa, giacché quest'ultima potrà di volta in volta ritrovare la sua autentica ragion d'essere ed esprimersi creativamente imparando a non confondere la propria identità con la tendenza all'esclusione degli altri. Tenersi pronti a questo cammino è determinante per gli eventi di conversione delle comunità, quelle svolte senza le quali si finisce nel settarismo e nel tradimento del principio comunitario.

Vorrei insistere sul fatto che salvaguardia dell'identità ed esclusione dell'alterità non si coimplicano mai, né vanno confuse tra loro, come spesso invece si crede. È vero che la comunità non può dissolversi nell'universalità indistinta della società, perché la mera quantità della massificazione distruggerebbe la comunità stessa. Ma per evitare di cadere nell'anonimato e nella perdita di sé non serve affatto escludere gli altri, negarsi al dialogo, assumere atteggiamenti egemonici e

integristi. Chi volesse proteggere così lo specifico di una vita comunitaria farebbe un errore analogo a quello di chi, considerando la situazione del singolo, confondesse la solitudine con l'isolamento, l'anima con un guscio chiuso e vuoto. Ogni comunità credibile e avvertita dei pericoli involutivi che corre è chiamata a vivere qualcosa di quello che a me sembra, per così dire, il mistero moltiplicativo dell'amore divino: il potere grazie al quale Dio riesce ad amare in modo personale tutti e ciascuno, senza massificare, senza dimenticare nessuno. La qualità delle relazioni intersoggettive interne alla comunità e quella dei rapporti tra la comunità e l'esterno si condizionano a vicenda. Occorre perciò una duplice attenzione coordinata affinché la vita comunitaria si costituisca, da un lato, come spazio di reciprocità positiva e di corresponsabilità fraterno-sororale e, dall'altro, come fonte di progresso per la qualità della convivenza sociale generale.

Se adesso consideriamo insieme le due funzioni ora evidenziate – favorire l'individuazione, tessere le forme della vita sociale – possiamo renderci conto del fatto che la comunità, come principio e nelle sue incarnazioni, è costitutiva della respirazione dell'esistenza, del suo movimento di ispirazione ed espirazione, di apertura e chiusura. Ciò è comprensibile se pensiamo alle stagioni della vita umana e alle loro dialettiche correlative: quella tra la comunità madre-figlio e la nascita di quest'ultimo come separazione dal corpo materno; quella tra la comunità familiare e la formazione, attraverso l'adolescenza, della nuova identità del giovane; quella tra la scelta della propria eventuale comunità di vita da adulti e l'esercizio dell'autonomia personale; quella tra la vecchiaia come ritorno a una condizione

tendenziale di dipendenza e di reinclusione comunitaria e la sparizione che interviene con la morte, con la sottrazione della persona a ogni comunità visibile. Come se dal grembo della sua ultima comunità il vecchio uscisse al mistero di una vita ulteriore passando per una soglia chiamata impropriamente “morte”.

Anche per questo è così violento e desolante negare ai vecchi una vera comunità di vita, di predisposizione al viaggio più oscuro. Perché la comunità deve preparare a nascere, facendo a ogni persona il dono di un grembo da cui possa “ri-uscire” e giungere a pienezza. Al punto che, dinanzi alla soglia ultima di questo cammino visibile, possa farsi credibile l’idea che la morte stessa, nel suo lato non distruttivo, in realtà non è morte ma partenza²¹.

È chiaro che per pensare un simile orizzonte, con il paradossale affidamento che prefigura, ci servono due parole diverse, giacché è altamente equivoco usare lo stesso termine per dire, da un lato, la distruzione della vita e, dall’altro, la partenza. Questo ci riporta all’esigenza espressa sin dall’inizio della mia riflessione, quella di provare a pensare la comunità in un orizzonte che non sia pregiudizialmente nichilista, verificando che questo pregiudizio non sia già operante nelle parole più familiari e diffuse nel nostro linguaggio. E, dato che le parole ci aiutano a vedere le cose, chiedendoci se la morte non sia già nel nostro sguardo e nel nostro cuore.

Seguire il filo delle dinamiche generative dell’esistenza ci orienta in maniera completamente differente. Ci permette, tra l’altro, di comprendere che diventa-

²¹ Cf. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 314.

re se stessi è, letteralmente, una “ri-uscita”: uscire dai grembi progressivi che le comunità della vita ci offrono e anche riuscire nel senso di giungere alla vera maturità dell’identità, della responsabilità e della comunione. Uno degli ostacoli principali a percepire il senso della riuscita umana sta nel fatto che essa di solito viene acriticamente immaginata come vittoria, autoaffermazione di chi stabilisce un dominio su altri e impone se stesso. Così la semantica tipica della potenza, legata in definitiva al potere di dare la morte, oscura i significati del nascere e del portare a compimento. Al contrario, recuperare questi significati consente di illuminare la natura aperta, diveniente, libera del nostro essere. Ciò che chiamiamo trascendenza, nel caso degli esseri umani, è questo ri-uscire. Del resto, nel cristianesimo, Dio porta la sua trascendenza sino all’incarnazione, divenendo figlio dell’uomo e figlio di donna, giungendo alla “riuscita” della sua esistenza, umana per amore, emergendo prima dal grembo di Maria e poi uscendo dal sepolcro vuoto.

Se la comunità prepara le persone a nascere, allora le sue funzioni e facoltà non vanno intese come se fossero tasselli di un mosaico statico, ma riguardate in prospettiva evolutiva lungo tutto l’arco dell’esistenza. Mi riferisco a quella che chiamerei la dinamica intercomunitaria delle nascite umane. Diveniamo noi stessi, tentando e possibilmente compiendo la nascita biologica, quella psicologica, quella sociale e quella spirituale sino alla pienezza dell’amore, passando per l’ospitalità maieutica di diverse comunità. Non sto parlando di diverse vite cui perverremmo tramite molteplici reincarnazioni. Sto parlando di diverse nascite nella stessa vita che ci è data. In tale prospettiva le comunità hanno

il loro valore in se stesse, la loro dignità, perché sono creazioni nate dall'incontro, sono realtà di comunione. Esse però hanno anche la funzione di accogliere gli esseri umani non per trattenerli, bensì per spingerli alla verità del loro essere.

Le due funzioni della comunità evidenziate sono riassumibili nelle categorie di *radicamento* ed *escatologia*. Da un lato, la comunità deve porsi come condizione ed "elemento" maieutico di sviluppo della persona. In tal senso la comunità è fonte di rinnovamento della vita del singolo. Dall'altro lato, fini e senso della comunità devono essere ampi, così da mantenersi all'altezza del destino escatologico dell'essere umano e dell'umanità nel suo insieme, altrimenti la comunità si perverte in potenza oppressiva e totalitaria. La libertà verifica la comunità. Per questo una vera comunità dev'essere ogni giorno scelta, non può mai essere imposta.

Tradurre il rapporto di doppia eccedenza di valore tra persona e comunità in modalità interiori, relazionali, comportamentali e organizzative quotidiane è sempre complicato. Il filo da seguire, nell'affrontare queste difficoltà, sta nell'attenzione a mantenere le regole della comunità al servizio delle persone sia perché queste sono un valore incondizionato, sia perché solo così, se l'orizzonte di senso della vita comune è autentico, si può restare fedeli alla verità cui la comunità stessa tende. Le regole restano a loro volta necessarie affinché quest'ultima non sia mai ridotta a mero oggetto dell'arbitrio di un singolo, oppure della maggior parte dei suoi membri, o anche di una minoranza nella comunità. Estranea a qualsiasi forma di individualismo di ritorno, l'idea del primato della persona sulle regole non deve far pensare a una comunità asservita. Intanto, per-

ché tale primato è sulle regole, ma non sulla comunità come insieme di persone e neppure sulla verità eccedente e ispiratrice cui esse si richiamano. Persone, comunità e verità devono correlarsi nel riconoscimento corale: è proprio rispetto a questa comunità di valori che le regole sono strumento sempre aggiornabile e rivedibile. Inoltre, nel riconoscere attivamente ogni singolo come valore, la comunità non viene ridotta a strumento. Al contrario, una realtà comunitaria all'altezza di questo compito mostra di esprimere la sua soggettività in un vero cammino di crescita. Il criterio della doppia eccedenza di valore rimanda a un duplice cammino di umanizzazione: quello dei singoli e quello della comunità come tale. Se proviamo a considerarne l'andamento fisiologico, possiamo comprendere meglio la portata delle due funzioni antropologiche della comunità, quelle dell'individuazione personale e dell'elaborazione delle forme che la convivenza di volta in volta matura. Esse interagiscono nella tensione all'*unità*.

Per chiarire questo aspetto essenziale devo riportare l'attenzione su quello che si potrebbe definire il dono *generatore di identità* che è affidato a ciascuno e, su un altro piano, alla comunità stessa. Ho evidenziato in precedenza che l'essere della persona ospita in sé un dono particolare che, una volta riconosciuto e accolto, diventa l'accesso a un'autentica vocazione e un nucleo di originalità rispetto al quale tutte le altre caratteristiche personali possono progressivamente essere affinate e armonizzate. Un discorso analogo vale, con le debite differenze, per la comunità, la cui ragion d'essere non è semplicemente un progetto, un contratto, un patto, bensì una vocazione e un dono speciale. La vita comune diventa poi l'effettiva assunzione e la creativa rico-

municazione di quel dono. La doppia eccedenza di valore che è custodita nel rapporto tra singoli e realtà comunitaria è confermata se lo sviluppo umano degli uni e dell'altra procede lungo strade di induzione reciproca. Induzione senza automatismi. Infatti la trama di una simile interazione è sempre delicata e richiede appunto cura intelligente e paziente e, in definitiva, il rinnovarsi di atti di libertà. È pertanto necessaria una cura reciproca dei doni generatori di identità.

Tenendo conto del tipo di sviluppo che è prefigurato in tale idea si può ripensare anche l'unità alla quale una comunità deve tendere per confermarsi e crescere come realtà di comunione. Non si tratta certo di una unificazione monolitica, totalitaria, esclusiva e neppure di una sintonia costruita sulle affinità tra i membri della comunità²². È opportuno ricordare che in ogni caso si tratta di un cammino, il che mostra come, più che l'unità *tout court*, si dia un processo di unificazione per gradi. Una comunità, infatti, è una realtà viva che può crescere e avere anche battute di arresto, regressioni, rinascite. Il grado di unificazione dipende dalla misura in cui il dono generatore d'identità viene accolto unificando tutti gli aspetti dell'essere di una persona. Altrettanto vale per il divenire di una comunità. La differenza sta nel fatto che in questo secondo caso non si tratta di armonizzare facoltà, qualità e tendenze di uno stesso essere, ma di correlare differenze già in sé complesse perché incarnate da ogni singolo. L'unità della comunità non ha lo statuto della totalità

²² Per la critica dell'unità fondata semplicemente sulle affinità e sui progetti comuni ricordo l'illuminante riflessione di D. Bonhoeffer, *La vita comune*, pp. 45-60.

o dell'univocità. È piuttosto l'unità di storie diverse che danno luogo, senza perdersi, a una stessa storia d'amore. E qui torna l'analogia tra esistenza personale ed esistenza comunitaria. Per entrambe è vero che appunto nell'amore esse sperimentano quella peculiare unità in cui ci si trova nell'essere attirati da un altro, dall'amato. L'unità, perciò, non si risolve nel permanere presso di sé, non va intesa come un nucleo statico e immutabile dell'identità di un soggetto. È invece una categoria del suo dinamismo vitale, prende forma nel suo assumere l'intenzionalità dell'amore. Quando questa tensione viene meno, il singolo e forse soprattutto la comunità si ripiegano sul primato delle norme morali per cercare di conseguire l'unità della loro vita e per poggiare su un terreno solido. "Essere uomini – scrive Zambrano – significa essere stabili, significa pesare, pesare su qualcosa. L'amore provoca non la diminuzione bensì la scomparsa di quella gravità che, quando l'amore non esiste, è il sostegno della morale, la condizione di coloro che vivono moralmente, soltanto moralmente"²³. Ma una simile unificazione è solo un surrogato moralistico e monologico della vera unità comunione, che è strutturalmente relazione.

L'autentica unità vive nel rapporto tra un centro interiore e quel centro esterno che è il fine e la realtà di valore cui il soggetto tende. È unità dinamica, intima ed eccentrica nello stesso tempo. Se infatti l'unità interiore riguarda l'unificazione del proprio essere in corrispondenza con il dono fondamentale ricevuto, l'unità eccentrica si dà nel trascendimento di sé in direzione dell'altro, dell'amato. Così il dono ricevuto e gene-

²³ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 252.

ratore di identità per la persona diventa, nel suo amare altri, dono vivente di sé offerto a loro. Questo è vero per l'individuo nel suo imparare a donarsi agli altri, i quali diventano per lui fonte permanente d'attrazione unificante. Ed è vero, su un altro piano, anche per la comunità. Il profilo della dinamica è analogo, diversa è la complessità legata alla pluralità dei soggetti coinvolti e al dilatarsi dell'orizzonte. Ma la differenza non passa tra una sfera strettamente interpersonale, che sarebbe proiettata verso relazioni d'amore, e una sfera comunitaria più ampia, sino all'estensione della società intera, che sarebbe più orientata verso principi, norme e regole. Anche le comunità sono soggetti d'amore. Semmai si tratta di specificare, caso per caso, il tipo di attrazione che porta un soggetto singolo o una comunità al trascendimento di sé: l'amore per altre persone, l'adesione a una causa ideale, l'amore per Dio, ma anche, sul piano etico e civile, il rispetto e la responsabilità²⁴.

Oltre alla cura reciproca dei doni e al correlativo approfondimento del grado di unità personale e comunitaria, un altro segno di vita comune buona e aperta sta nel fiorire, in essa, di relazioni d'amicizia. Ciò vale per tutte le forme di comunità che conosciamo, dalla famiglia alla comunità monastica, dalla classe di scuola a una comunità di accoglienza. L'amicizia nella sua figura più comunione non si fonda tanto sulla semplice

²⁴ L'intera opera di autori come Hannah Arendt o Emmanuel Lévinas pone al centro dell'attenzione proprio queste forme di trascendimento di sé. Esse, da un lato, risultano più universali dell'amore interpersonale tipico della sfera privata, dall'altro sono riguardabili come forme di "amore politico" o quanto meno come modalità di interazione compatibili e a loro modo consonanti con il riconoscimento interumano che è sperimentabile nelle relazioni intime.

affinità, ma è un percorso di crescente sintonia interpersonale nell'approfondimento del volersi bene, senza che ciò comporti una barriera verso tutti gli altri. Questa amicizia, nella comunità, può attuarsi come predilezione senza esclusione, in un incontro che rafforza la piena gratuità dell'amore, poiché intreccia le identità profonde delle persone umanizzando i contorni delle identità di ruolo. Così, certo, ognuno di noi è figlia o figlio, sorella, fratello, madre, padre, o allievo, insegnante, educatore e così via, ma qualunque sia la nostra figura specifica nella struttura della comunità, in realtà siamo amici o amiche perché la scelta di bene che lega ciascuno all'altro si rinnova e prevale sulle funzioni, sui ruoli, sulle eventuali gerarchie. Impedire l'amicizia sarebbe cadere in un collettivismo dei sentimenti innaturale, ingiustificato e deleterio nei risultati. Ed essendo l'amicizia, oltre che un legame tra alcuni, una qualità di rapporto virtualmente universale, ostacolarla equivarrebbe sostituire la comunione con la logica gerarchica, la libertà con la costrizione.

Un ulteriore tratto fisiologico della vita comunitaria, così prezioso da essere imprescindibile, sta in quella che chiamerei la partecipazione fiduciosa alle correnti del dialogo. Si tratta di scoprire e di sviluppare quella maturità dialogica che ci porta ad affrontare i conflitti coltivando la capacità di chiedere e dare perdono, salvaguardando e dilatando i canali di comunicazione, facendo riferimento lealmente e senza deferenza conformista alle figure di "autorità" presenti in una comunità. In un'ottica del genere si chiarisce anche la ricchezza specifica rappresentata dalla dialettica tra le generazioni: gli anziani si rinnovano e trovano senso nell'avere cura della vita nuova che cresce e che è

incarnata per loro nelle generazioni più giovani. Queste, a loro volta, trovano nei più anziani un riferimento che può essere positivo in quanto fonte di maturazione e di apprendimento dell'attenzione necessaria a vivere la reciprocità con chi è molto diverso da loro. Proprio considerando la dialettica tra generazioni si capisce quanto sia importante la compassione. Non solo come sintonia presente e condivisione con chi porta un peso, ma anche come coscienza del dolore già prodotto e di quello sopportato nella storia di una comunità, affinché altri non lo portino ancora e gli errori del passato non siano ripetuti.

Più in generale, nella convivenza delle differenze – di età, di sesso, di sensibilità, di talenti – a tutti è necessario un atteggiamento di provocazione reciproca. Con tale espressione voglio dire che nella vita comune di fatto accade che ognuno faccia richieste agli altri, in maniera diretta o indiretta. La gratuità del bene tipico di una reale comunione non annulla questo dato; piuttosto lo deve orientare e liberare il più possibile dai pesi che esso può comportare per ognuno. In un'ottica del genere “provocazione reciproca” significa spingersi a crescere in umanità, avendo la delicatezza di non chiedere mai all'altro più di quello che ragionevolmente può dare per come l'abbiamo conosciuto sinora. Ma avendo anche la memoria del fatto che la possibilità di bene di cui l'altro stesso è capace è Dio e dunque non dipende mai dal nostro giudizio. Quindi il fatto di non chiedere oltre un certo limite scaturisce, anziché da un giudizio di insufficienza, da un tatto sincero e da un rispetto affettuoso verso le persone.

Questo è un tratto essenziale e permanente del voler bene. Infatti l'intimità e anche la visceralità dell'affet-

to portano spesso, come sovente accade ad esempio tra genitori e figli, a un bene che non vede più la distanza strutturale nella relazione con l'altro, perciò a un bene che non si cura del rispetto perché crede di essere molto al di sopra di questo livello obbligatorio di riconoscimento. In realtà il rispetto si trova a un livello profondissimo della relazione, perché esprime un bene che sa essere sempre attento alla libertà e alla dignità dell'altro, cioè al suo mistero originale di valore. In un certo senso si può dire che l'autentico rispetto, più che di natura etica o giuridica, sia “divino”: esso considera ciascuno con la stessa qualità d'amore con cui lo considera Dio. Ecco perché non può mai diminuire o venir meno, dovendo piuttosto trovare giusta espressione nelle relazioni d'amore, così come nell'incontro con chiunque.

La riflessione sul rispetto ci accompagna a prendere in esame un nodo cruciale della convivenza e del rapporto tra comunità e società. Rispettare qualcuno significa avere coscienza del suo valore e agire di conseguenza. Il rispetto è *fedeltà al valore*. Ora, i singoli e le comunità si trovano dinanzi a molti valori e anche di fronte al compito di discernere ciò che vale da ciò che vale di meno o da ciò che è disvalore. Non è un compito puramente concettuale. Si tratta dell'organizzazione stessa della quotidianità secondo criteri che sappiano discernere e confermare il valore. È l'economia della vita comune. È la sua concretissima trasfigurazione.

Scelta e trasfigurazione della vita comune

La vera nascita della comunità accade quando essa è scelta così sinceramente, ossia coinvolgendo l'intero essere di chi vi aderisce con desiderio e con passione, che l'esistenza ne viene trasfigurata. Questa "sincerità" è già disappropriazione, movimento di generosità. Una comunità non si struttura tanto secondo le identità di ruolo e non si esprime nel riprodurle, secondo vari tipi di gerarchia, perché invece coinvolge le identità profonde, il mistero di ciascuno, la sua anima. Perciò non può essere intesa in termini di proprietà, secondo la logica del possesso. Questa è la conseguenza diretta di quello che ho chiamato il dono dell'origine. Se una comunità è generata da una donazione originaria ed è suscitata come dono in se stessa, allora la rete di relazioni che ne costituisce la trama non può far capo a identità funzionali, né essere informata dalla logica della proprietà. La logica cui apre il dono ricevuto e alla quale rimandano le relazioni di condivisione è piuttosto quella che coimplica, a partire dalla responsabilità, il rispetto, la generosità, la gratitudine. Del resto, una comunità senza proprietà non è senza identità. Infatti l'identità profonda è irriducibile alla proprietà. Una comunità senza proprietà, povera per scelta, è libera semmai da ciò che la fa avvitarre su di sé e da ciò che riduce le relazioni a un oggetto da possedere. Al tempo stesso, una comunità fondata su altro che sulla proprietà non è, naturalmente, senza economia. Invita a guardare all'economia con occhi non ossessionati dal profitto e dall'interesse privato. Risponde al sistema dei bisogni umani e alle necessità materiali secon-

do la giustizia della comunione e soltanto questo fa crescere quella libertà personale che il liberismo evoca senza saperla riconoscere.

Per seguire il filo di questa logica della giustizia comunionale considerata come grammatica di un'economia essenziale della vita comune vorrei riferirmi al movimento storico del monachesimo cristiano, che a mio avviso possiede un suo specifico valore profetico non solo rispetto al modo di vivere da cristiani, quanto più in generale riguardo alla condizione umana. Naturalmente non perché debba essere assunto come un modello da ripetere alla lettera, ma perché esso, nella sua marginalità²⁵, dischiude una via di convivenza umanizzata da criteri che possono essere tradotti creativamente e sviluppati altrimenti negli ambiti più diversi della società e nei progetti di vita delle persone. Questa grande tradizione ha ricapitolato le condizioni e le scelte della vita comunitaria secondo la fede²⁶ elaborando le categorie di *povertà*, *obbedienza*, *celibato*. Mi soffermerò qui di seguito almeno su qualcuno dei significati che esse schiudono in rapporto al valore antropologicamente universale della vita comunitaria, peraltro senza pretesa di rappresentare adeguatamente la ricchezza di tale tradizione²⁷. Prima di esaminarle una per una è bene porre in risalto che, in generale, queste scelte ci ricordano un dato imprescindibile: la comunità ci accoglie già dalla nascita, almeno nella maggio-

²⁵ Cf. E. Bianchi, "Un vivere alternativo", in *Bozze* 6 (1982), pp. 35-52.

²⁶ Sulla fede come chiave di queste scelte rimando alle osservazioni di E. Bianchi, *Cristiani nella società*, Rizzoli, Milano 2003, pp. 81-96.

²⁷ In proposito mi limito a ricordare: E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Qiqajon, Bose 2002; G. Bruni, *Abitare la terra. Il racconto della vita monastico-religiosa*, EMP, Padova 2003.

ranza dei casi, ma a un certo punto dev'essere voluta, desiderata e alimentata dalla libertà delle persone come "elemento" della loro esistenza, nel senso che essa viene riconosciuta quale elemento vitale perché l'esistenza stessa respiri e possa dispiegarsi verso la sua pienezza. La vita comune dev'essere scelta. Le tre scelte citate danno un'idea tutt'altro che particolare e irrilevante dell'universo che si apre a partire dalla libera adesione alla comunità.

Della *povertà* si è detto che vale anzitutto come scelta di non congelare le relazioni in possesso, di non cristallizzare l'identità di ognuno e della comunità in una proprietà esclusiva. Questo è il punto di contestazione più radicale non solo delle ideologie utilitariste e liberiste, ma anche di quella metafisica dell'esistenza borghese che ha radici antichissime e "religiose" perché risale al sentimento di appropriazione, da parte dell'uomo, del suo spazio nella realtà per concessione della divinità. In proposito mi sembra illuminante l'interpretazione fornita da Maria Zambrano nel libro *L'uomo e il divino*.

Per la filosofa spagnola il sentimento e la percezione di ciò che nel reale è *valore* – di se stessi, degli altri, della vita, delle cose – in termini di *proprietà* sorgono con l'esperienza paradigmatica del passaggio degli uomini da una religiosità primitiva, in cui il Sacro è signore e padrone di tutto²⁸, a un universo per noi più

²⁸ Riferendosi alla religiosità primitiva generalmente considerata la Zambrano scrive: "La realtà è il sacro e soltanto il sacro la possiede e la concede. Il resto le appartiene. 'Siamo proprietà degli dèi' diceva ancora nel IV secolo Teognide di Megara. Ed è opportuno ricordare come nelle vecchie culture ... ogni essere vivente, animale o pianta, le pietre, ciò che noi ... chiamiamo qualità, colori, profumi, appartenga a un dio" (M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, pp. 28-29).

abitabile, come quello apparso con la religione della Grecia antica. Qui gli dèi concedono all'uomo un margine di autonomia, che viene a sua volta assunta come un relativo ma concreto diritto di proprietà sulle cose e persino sugli altri. Il mezzo che permette questa svolta è il sacrificio. Attraverso di esso l'uomo, rinunciando a qualcosa, ottiene in cambio una sua quota di possesso della realtà terrestre. Inoltre, sempre grazie al sacrificio, ottiene anche una qualche rivelazione di quello che inizialmente era il Sacro inaccessibile e terrificante. Il passaggio dall'assoluta sudditanza nei confronti del Sacro originario alla religione degli dèi, immaginati nella loro raffigurabilità, è segnato dallo *scambio* che ha luogo nel sacrificio. Da questo scambio sorge l'esistenza umana vissuta e sentita come proprietà²⁹.

L'orizzonte cambia completamente se arrivo a condividere la mia vita con altri. La prima povertà sta nel non considerarla più "un tesoro geloso" (Fil 2,6), il patrimonio che fonda un interesse privato, sentendola piuttosto come un dono che risplende e diventa piena fonte di gioia – perché ogni dono è per la gioia – soltanto insieme agli altri. Si capisce subito che questa

²⁹ M. Zambrano sottolinea che l'intenzionalità del sacrificio è molteplice: ha di mira uno scambio vantaggioso, ma tende anzitutto a far uscire dall'oscurità assoluta la divinità, provocandone una qualche apparizione, cosicché il dio o gli dèi diventano in qualche modo interlocutori degli uomini. "L'uomo che scopri il rituale di qualsivoglia sacrificio non aveva bisogno di entrare nella realtà, ma di uscirne; ciò che aveva bisogno di raggiungere era la solitudine, la libertà. Il significato 'pratico' del sacrificio dovette essere quello di dar luogo a una specie di 'spazio vitale' per l'uomo; per mezzo di uno scambio, consegnare qualcosa perché gli si lasciasse il resto ... L'apparizione degli dèi fu sempre legata all'azione del sacrificio. E il fatto che l'uomo esista, che possa manifestarsi come tale e rivelarsi a se stesso, ottenendo una certa libertà e uno spazio per svilupparsi, è dipeso inizialmente da questa apparizione degli dèi. Senza la manifestazione degli dèi, in qualsiasi forma si sia attuata, l'uomo non avrebbe potuto ottenere, per quanto strano possa sembrare, questa sua evidente anche se precaria indipendenza" (*ibid.*, pp. 36-37).

povertà scelta è per una ricchezza. Non porta affatto alla socializzazione della miseria e dell'abbruttimento. È anzi la chiave di un sistema organizzativo della produzione e della distribuzione dei beni che risponde ai bisogni umani senza più causare picchi di opulenza e immense aree di impoverimento, come accade invece in misura crescente con la mondializzazione del capitalismo metafisico e con la sua falsa promessa di unificazione dell'umanità.

A saper leggere nella giusta prospettiva le conseguenze pacificamente rivoluzionarie della scelta di povertà, si comprende che questa capacità di risposta, dunque questa *responsabilità* verso i bisogni e i diritti umani, vale, oltre che per i beni materiali, per tutti i beni. Intendo lo spazio, il tempo, l'aria, l'acqua, il clima, come anche il riconoscimento della dignità e della libertà, l'educazione, la salute, l'arte e la cultura, l'amicizia, la fiducia, il senso e tutto ciò di cui è fatto uno sviluppo che non è meramente quantitativo, né si misura sul metro alienante della modernizzazione tecnologica, perché piuttosto coincide con la piena umanizzazione delle persone, della società e nel contempo con l'armonizzazione della nostra relazione con il mondo naturale. Quella che si prefigura in questo orizzonte è una ricchezza di umanizzazione, di cooperazione, di liberazione dall'oppressione dei bisogni misconosciuti o usati come catene per sfruttare le persone. E mentre nella logica sacrificale individuata da Zambrano la forma d'interazione dominante tra l'uomo e il divino, dunque fatalmente tra gli uomini stessi, diventa quella dello *scambio* mercantile che ognuno affronta come atomo sociale mosso dal proprio interesse privato, la scelta di povertà e l'economia responsabile permetto-

no il diffondersi di dinamiche di *reciprocità*, nelle quali l'essere in relazione è affermato e sviluppato come valore³⁰.

Dal punto di vista dei singoli, la povertà per scelta è apertura permanente, prontezza nella condivisione, libertà collettiva. È la scelta di vivere ospitalmente, imparando ogni giorno a ricevere e a dare. Già da questo primo passo fondamentale l'orizzonte di chi intraprende un simile cammino si dilata. Si può credere – come talvolta lo statuto della vita religiosa viene immaginato da quanti la vedono a distanza e spesso anche da quanti la sperimentano – che una strada del genere sia esclusiva, un eroismo particolare per dei cristiani speciali, quelli che hanno avuto il coraggio, come si dice, di “offrire tutto a Dio”. Ma chi proprio nel monachesimo si mantiene puro dall'esclusivismo, quello che farebbe della povertà stessa un privilegio da vantare innalzandosi al di sopra degli altri, sa che la scelta di vivere poveramente e ospitalmente è custodita e rinnovata da alcuni per tutti. Il monachesimo cristiano fa saltare l'immagine di uno stato di vita privilegiato perché, in verità, è simbolo vivente e profezia della comune umanità di tutti. Sono infatti la fisiologia e la dignità della condizione umana universale a chiedere di esistere secondo ospitalità e non secondo esclusione, secondo la libertà della condivisione e non sottomessi alla coazione ad accumulare, a profittare, a competere, a distruggere.

Ho già precisato che il monachesimo resta un percorso marginale, ma quando invero la sua scelta di po-

³⁰ Su questo punto rimando allo studio di D. Temple e M. Chabal, *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*.

vertà si pone nel tessuto della società come fonte per altre forme di esistenza comunitaria e come esperienza di anticipazione della dialettica di radicamento ed escatologia che riguarda tutti gli esseri umani. Dico questo senza nostalgia alcuna per scenari storici in cui l'identità religiosa pretendeva di porsi al centro della società. Insisto sulla scelta di povertà, rispetto alle condizioni di un'esistenza che sia all'altezza del principio comunitario, perché tale scelta riesce ad aprirci gli occhi sull'*economia essenziale* della vita. Tale economia è qui definita "essenziale" in quanto ristabilisce l'ordine delle priorità della vita umana e creaturale rispetto a quello distorto e dannoso imposto dalla "megamacchina"³¹ del capitalismo globale. Un'economia così ripensata custodisce i criteri di senso che meritano di indirizzare le modalità di strutturazione quotidiana della vita comunitaria e che, con adeguate modalità di trasposizione differenziata, possono fungere da riferimento paradigmatico per la società nel suo complesso. Tanto le comunità quanto la società intera sono chiamate, nell'organizzare i processi materiali e, in senso stretto, economici dell'esistenza collettiva, ad assumere come loro logica normativa la giustizia secondo la dignità umana e creaturale, quindi secondo una giustizia di comunione nel bene.

Ecco allora i criteri del senso: *dignità e bene comune*. Criteri antropologici ed etici di rilevanza interculturale. Criteri anche metafisici, visto che in essi è implicata la verità del bene come origine della vita. Per questo ho detto che l'economia essenziale propriamente li cu-

³¹ S. Latouche, *La Megamacchina*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

stodisce, appunto perché invece non li inventa. È la fine della pretesa dell'economia di immunizzarsi da una riflessione critica rispetto al senso e di produrre da sola il proprio criterio, facendolo poi valere come la verità unica e universale cui la società mondiale deve assoggettarsi. Dall'economia della libertà d'iniziativa privata intesa come un assoluto si può passare a un'*economia della responsabilità*, esercitando la capacità e il dovere di rispondere efficacemente ai bisogni umani e conferendo universalità e concretezza alla libertà stessa. Questa sarebbe la vera trasfigurazione di una comunità: giungere a vivere di comunione e non di altre garanzie e possedimenti.

L'economia essenziale indica la via di guarigione dal delirio del capitalismo globale poiché essa risana e riconfigura completamente i presupposti culturali dell'economia materiale³². Quest'ultima, soprattutto oggi, non è affatto un semplice sistema organizzativo della produzione e del commercio. È anzitutto una cultura che tende a informare la quotidianità di tutti. E il linguaggio universale. Perciò non possono maturare mutamenti effettivi sul piano etico, politico e giuridico se non cambia profondamente questa metacultura globale che è l'economia del capitalismo odierno³³. Noi ormai da tempo ragioniamo, senza neppure accorgercene, con le categorie di questa cultura economica e se non risaliamo a radici di significato diverse, a un codice alter-

³² Per una riflessione sul mutamento antropologico e metafisico necessario al risanamento dell'economia ricordo questi contributi di C. Napoleoni: *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino 1985; *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Editori Riuniti, Roma 1990.

³³ Per una sintesi delle coordinate culturali di questa visione economica del mondo cf. S. Latouche, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 261-264.

nativo, non potremo far maturare una società più umana e più giusta. Traggo qualche esempio dal linguaggio corrente: le persone, quando vogliamo parlarne bene, le chiamiamo “risorse”; se invece costituiscono un peso sono dette “esuberanti”. Già qui si capisce quale sia il destino che una società subordinata al Mercato come al suo vero sovrano riserva agli individui: essere risorse da sfruttare, oppure esuberanti di cui sbarazzarsi. La scuola chiama “clienti” i giovani che le sono affidati e propone alle famiglie una “offerta formativa”, nel senso della legge economica della domanda e dell’offerta; tutto quello che fanno questi “clienti” viene calcolato in “crediti” e “debiti”. Le strutture pubbliche di tutela della salute sono chiamate “aziende sanitarie”. O ancora, quando evidenziamo che qualcuno si impegna in un’opera di bene diciamo che “si spende” per gli altri. Questo linguaggio dà la misura del grado di delirio in cui siamo caduti.

Cambiare mentalità e linguaggio significa dare un altro cuore alla cultura corrente e il cuore di ogni cultura è la sua percezione del *valore*. Nell’ottica del capitalismo nulla vale in sé; il valore sorge con il lavoro e con il diritto di proprietà che ne deriva, per poi giungere a realizzarsi compiutamente nel capitale che riproduce e moltiplica se stesso. Tutto il resto – persone, società, natura – è un semplice mezzo per produrre valore, ovvero capitale: i due termini sono sinonimi. Al contrario, nella prospettiva dell’economia essenziale aperta dalla scelta di povertà l’intuizione fondamentale è che l’“essere”, inteso come totalità delle forme di vita e dei loro rapporti reciproci, è già valore, mentre il puro nulla rappresenta un disvalore. Così sono valore l’esistenza umana, le relazioni intersoggettive, l’umanità

intera, il mondo e la comunità creaturale universale, la vita. E Dio stesso, nella fede, è principio di ogni valore. Sono valore, nel contempo, il bene e la verità, come lo sono la dignità, la libertà, la giustizia, la pace. Oltre a questi valori dati, originariamente costitutivi per noi di una relazione di responsabilità, vi sono valori prodotti ed elaborati dalla nostra creatività. Mi riferisco all’arte, ma anche al lavoro umano, quando non presenta aspetti distruttivi, e a tutto ciò che è “opera” creativa.

Quelli ora citati sono, seppure in grado diverso, valori-fine, espressione di una ricchezza ontologica intrinseca e originaria. Essi sono irriducibili sia ai soli valori prodotti da noi, sia soprattutto al valore d’uso e al valore di scambio che rappresentavano le uniche coordinate note all’economia politica classica. In questa prospettiva il *bene*, già interpretato come realtà originaria e fondante per noi e per la vita, si specifica anche come comunità dei valori-fine, comunione dei valori viventi. Il riferimento alla pienezza del bene stesso s’illumina allora come il principio di discernimento del senso dell’economia. Il bene comune cui si riferiscono le diverse comunità e l’umanità nel suo complesso si mostra, a sua volta, nella correlazione in armonia di tutti i valori-fine.

Ogni valore dovrebbe essere inteso non tanto come un ideale concettuale, quanto come una realtà viva che sprigiona e trasmette energia, in tutte le sue possibili dimensioni: biologica, fisica, culturale, civile, spirituale. E, a sua volta, chiede energia, spazio, tempo e libertà per essere assunta, elaborata (come anche, rovesciando la prospettiva, per essere negata). Energia, spazio, tempo e libertà sono valori-mezzo, da impiega-

re al servizio dei valori-fine. Ma la libertà, in particolare, non è soltanto un mezzo. È piuttosto il massimo punto di sintesi tra valori-fine e valori-mezzo, giacché essa è pienamente entrambi.

Tutti i valori, in quanto espressione del bene, sono la sua declinazione plurale, sono *beni* da salvaguardare e armonizzare. Quelli che invece chiamiamo beni materiali possono essere considerati come specificazioni concrete dei valori-mezzo. Essi contano non in se stessi, per essere semplicemente moltiplicati e accumulati nel perseguimento di una crescita quantitativa illimitata; contano come condizioni concrete della vita dei valori-fine, ossia delle persone, delle comunità, della società nel suo insieme. Il riconoscimento, la salvaguardia, lo sviluppo, la generazione o rigenerazione dei valori-fine hanno sempre un costo in termini di energia, spazio, tempo, libertà e richiedono la produzione di quei beni materiali che devono essere distribuiti e goduti con equità, senza che nessuno sia escluso. L'importante è che il costo di tutto questo non ricada su qualcuno dei valori-fine, mortificandolo o distruggendolo.

L'antica e ubiqua mentalità sacrificale ha da sempre alterato il quadro dell'economia essenziale facendo del costo il valore prioritario³⁴. Così il termine sacrificio, che pure vorrebbe legittimarsi in vista di un bene superiore, ha finito per indicare il valore morale e religioso più alto. La percezione responsabile della realtà cui apparteniamo, dunque del mondo dei valori presenti

³⁴ Sull'indole sacrificale dell'economia dominante si veda il puntuale studio di J. L. Corrieras, *Les fondements cachés de la théorie économique*, L'Harmattan, Paris 1998.

in essa, esige in ogni situazione, dinanzi alle varie possibilità e agli eventi della vita, di comprendere sia quali sono i valori in gioco, sia qual è il costo implicato per assumerli o per negarli, sia infine chi di fatto paga tale costo. Per esempio, davanti a un essere umano che ha fame, o dinanzi a un bambino esposto all'abbandono, si evidenziano immediatamente i valori in gioco e i soggetti che rischiano di pagare in tali situazioni di ingiustizia e di incuria. In questa prospettiva l'altro, l'escluso per definizione dalla razionalità economica tradizionale, assume un valore fondamentale e ineludibile³⁵. A sua volta, l'economia materiale, da megamacchina impersonale, può divenire il circuito interattivo di azioni umane responsabili³⁶.

Considerando nell'ottica dell'economia essenziale il nostro rapporto con i valori, con il bene e con i beni, si ridefiniscono nozioni centrali per una cultura della vita comune come quelle di giustizia, creatività, comunità, dono. C'è giustizia ontologica dove a qualunque valore si corrisponde in conformità al bene, in modo che mai si perda o si alteri questo riferimento. Perciò, ad esempio, una libertà o una forma di esistenza umana che non siano secondo il bene tradiscono il loro specifico valore. La giustizia civile, sociale ed economico-materiale, a sua volta, si attua dove i costi sono equamente ripartiti e ognuno, senza esclusione, può avere cura dei valori-fine e avere a disposizione, in vista della partecipazione alla loro realtà, dei valori-mezz-

³⁵ Sul tentativo di pensare la persona e il suo altro, e più non l'atomo utilitarista, come co-soggetti dell'economia si veda la riflessione di F.-R. Mahieu, *Ethique économique. Fondements anthropologiques*, L'Harmattan, Paris 2001.

³⁶ Cf. N. Pani, *Inclusive Economics. Gandhian Method and Contemporary Policy*, Sage Publications, New Delhi 2001, pp. 36-90.

zo e dei beni materiali. Tutto questo richiede una giusta razionalità, nel senso della ragionevolezza³⁷, attraverso la quale i valori-mezzo e i beni materiali siano impiegati al servizio esclusivo dei valori-fine.

Di conseguenza, il significato della creatività cui ci chiama il dono dell'origine si ridefinisce nel senso della condizione per cui ambedue i tipi di valore sono generati e protetti senza distruggere o umiliare altri valori. Per contro, si verifica una dinamica di distruzione quando: il costo sopravanza il valore; l'affermazione di un valore umilia o nega altri valori; i valori-fine sono ridotti a mezzo o addirittura sono ignorati; i valori in genere, che siano fini o mezzi, sono asserviti a disvalori; i beni materiali diventano il fine in sé e, nel contempo, sono distribuiti in modo discriminatorio, secondo la coppia dialettica che lega opulenza di pochi e impoverimento di molti.

Il compito di strutturare l'economia essenziale della vita attiene in modo eminente alle comunità. E, da questo punto di vista, si può propriamente parlare di comunità lì dove una pluralità di soggetti vive secondo creazione. Perciò ogni vera comunità è "creaturale" sia in quanto costituita dalla relazione con la sua origine, sia perché chiamata a esistere creativamente. La comunità – e il suo *oïkos*, quindi la sua dimora e la sua economia materiale – è negata, disgregata o stravolta quando si pone nella condizione di vivere secondo distruzione, mentre si dispiega se in essa le forze creative prevalgono su momenti o impulsi distruttivi. Anche la realtà della condivisione può essere reinterpretata in

³⁷ Sulla dialettica tra razionale e ragionevole cf. S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

questa chiave. Le relazioni di dono si dischiudono non solo quando qualcuno offre valore ad altri senza porre come condizione della sua offerta un contraccambio, ma anche quando qualcuno solleva un altro dal costo di un valore in modo che questi ne possa liberamente partecipare. C'è dono, pertanto, allorché qualcuno impegna energia, spazio, tempo e libertà affinché altri siano liberati dai costi e, in particolare, siano riconosciuti essi stessi come valori-fine viventi.

Le nozioni ora brevemente ridefinite hanno una validità intersoggettiva ed esistenziale che trascende lo spazio delle relazioni delle singole comunità per giungere sino allo spazio pubblico della società nel suo insieme. Questo diventa chiaro già nella possibilità di ricorrere a quella che ho definito *economia essenziale* per riconfigurare senso e compiti della politica. L'uno e gli altri si manifestano così nella responsabilità di organizzare creativamente il diritto, l'economia materiale, la logica delle azioni collettive e in genere la "struttura di base della società"³⁸, intesa come la rete delle sue istituzioni, in modo che i valori-mezzo e i beni materiali siano gestiti secondo i due livelli di giustizia ricordati e in modo che la qualità di riconoscimento intersoggettivo tipico delle relazioni di dono sia assunta e specificamente tradotta nella vita della società. La politica invece cessa dal momento in cui si procede con ingiustizia e secondo distruzione.

La prospettiva dell'economia essenziale ci mostra un modo di stare al mondo capace di essere critico, responsabile e creativo nei due lati della creatività: da

³⁸ Cf. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 12-15.

una parte, la fatica, la disciplina che la realtà ci chiede, la forza di portare il negativo dell'esistenza e, dall'altra, la gioia dell'espressione in cui il senso ci colma, noi incolmabili, senza saturarci, facendoci anzi respirare e ritrovare in un'intensità di compresenza degli esseri per cui la realtà si rivela universo vivente. In questa creatività passiva e attiva, originalmente nostra e originalmente universale, siamo davvero fuori da ogni condizione di abbandono e di insensatezza.

L'esistenza quotidiana di chiunque faccia una scelta di povertà che conduce ad assumere concretamente l'economia essenziale della vita – sia un'intera comunità o un singolo – attesta come qualunque economia materiale della produzione, del consumo e del denaro debba essere rifondata su questa economia essenziale che, in effetti, ha una portata cosmologica, ontologica, teologica e spirituale. Essa ci induce infatti a pensare e ad agire secondo il bene, a partire dal riconoscimento della realtà viva dei valori, della loro intimità con l'umano, dell'irrealtà di idoli e disvalori, di quanto siano distruttive l'irresponsabilità in genere e in particolare un'economia materiale assoluta e accecata come quella odierna. La consapevolezza della dialettica tra economia essenziale della vita ed economia materiale consente di comprendere meglio, a mio giudizio, un tratto peculiare dell'attuale economia del capitalismo globale. Quest'ultima tende a farsi economia assoluta, divenendo una metafisica autoritaria e semiautomatica, proprio perché, non riconoscendo il suo limite critico nell'economia essenziale della vita, la occulta e ne usurpa il ruolo. In tal modo il capitalismo metafisico impone come l'unica possibile la sua etica dell'interesse privato e della competizione costringendo a una fi-

gura insieme patetica e ipocrita i tentativi di moralizzare dall'interno la sua logica totalizzante. Per contro, nella prospettiva critica fornita dall'economia essenziale non è più l'etica che cerca di inseguire e di regolamentare un'economia materiale impazzita, ma è la stessa economia essenziale che accoglie e articola il senso dell'etica delineando le direzioni in cui la nostra responsabilità è coinvolta e il nostro discernimento è indispensabile.

La scelta di povertà ha il senso, per noi, di un risveglio. Ci permette di *vedere* il valore reale del mondo, della vita, di ogni essere umano, di quel bene che è la nostra fonte di verità, senza farci più accecare dai disvalori, dagli idoli, dalle identità fittizie, dalle immagini di potenza. Mantenere una percezione limpida, in modo che la visione sia “frutto di uno sguardo che unifica”³⁹, unità di colui che vede, non significa contemplare direttamente l'Assoluto, ma vedere le cose in modo da sentire l'invisibile e potervi partecipare. Questa scelta comporta il rifiuto di riporre la nostra sicurezza e la nostra ricchezza nel trattenere e collezionare i doni della vita, o nell'esercitare una qualche potenza sugli altri. In positivo, è la scelta di vivere del bene, impostando la vita quotidiana secondo la libertà e la generosità che il bene stesso suscita. Perciò la scelta di povertà rovescia i termini correnti con cui viene intesa e vissuta la dimensione economica dell'esistenza. Infatti toglie dall'oblio l'economia essenziale e la rimette al primo posto, riportando l'economia materiale al servizio della vita. Fare questa scelta significa rendersi

³⁹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 6.

disponibili a operare con giustizia, a partecipare pienamente alle relazioni di dono, ad agire come soggetti politici nell'effettiva dignità che spetta a tale qualifica. Siamo invece preda di una pericolosa illusione se rifiutiamo questa povertà che, una volta condivisa su larga scala, sarebbe fonte di ricchezza umana e di vita giusta per tutti, riscattando gli impoveriti dalla miseria imposta.

Se la scelta di povertà è la chiave della svolta prefigurata sinora, il singolo ne è il protagonista imprescindibile, ma è la comunità a rappresentare il soggetto più appropriato di una scelta del genere. Quando infatti è sostenuta da molti essa può essere assunta con più solida continuità e anche con maggiore forza di trasformazione sociale. Non sto dicendo soltanto che così si sopporterebbero meglio le rinunce di un austero regime di vita, quanto che fare insieme tale scelta genera una ricchezza umana che mette i singoli e le comunità in grado di affrontare la quotidianità non solo senza miseria, ma in modo efficiente e creativo. La generazione di ricchezza cui dà luogo una vera comunità – ricchezza di senso, di ospitalità, di possibilità inedite di vita – si fonda concretamente sul fatto che ognuno cerca sintonia con gli altri nell'impegnare i valori-mezzo di cui dispone e i beni materiali che consuma. Pensiamo per un attimo a che cosa questo significhi rispetto al tempo, allo spazio, all'energia e alla libertà. Trovare un ritmo favorevole all'incontro, cosicché il tempo sia abitato insieme e non più negato dagli uni agli altri. Dare forma, direzione e respiro allo spazio della convivenza, in modo che esso diventi dimora sicura per tutti, ma soprattutto strada, condizione positiva di scoperta e di dialogo. Coordinare le energie al punto da permettere

ciò che sarebbe impossibile ai singoli. Donare alla libertà di ognuno il godimento della corallità e l'intelligenza del riconoscimento reciproco.

D'altra parte, questo cammino di vita – sempre esposto a deviazioni quali il ritorno dell'individualismo e la degenerazione nel collettivismo coattivo – ha bisogno di coordinate che aiutino a non perdere la giusta direzione. Leggerei in tal modo le altre due scelte che la tradizione monastica cristiana accosta a quella di povertà. Proprio per favorire un simile discernimento continuo la scelta di *obbedienza* va ripresa e posta nella giusta luce. Qui siamo di fronte a una parola che ha bisogno di traduzione affinché sia possibile superare la logica gerarchica e dominativa che essa tradizionalmente evoca. “Obbedienza” non può valere come principio giustificativo per trasformare gli individui in esecutori acritici di qualsiasi ordine. Non può essere il contrario della libertà e neppure un tipo di risposta all'autorità che trasforma in un irresponsabile chi obbedisce a un comando. La lezione di don Lorenzo Milani⁴⁰ rimane insuperabile. La sana obbedienza non può tradursi nella deferenza servile, nel conformismo, nell'idolatria dell'autorità costituita, nell'irresponsabilità. Se fosse questo, non meriterebbe neppure di essere considerata, nel senso autentico, una scelta. La Bibbia stessa mostra che Dio non vuole mai interlocutori ripiegati su questi atteggiamenti. Né mi pare soddisfacente risolvere il significato del verbo obbedire traducendolo come un generico “ascoltare” puramente percettivo e cognitivo.

⁴⁰ Cf. L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1973.

Piuttosto, l'autentica scelta di obbedienza realizza quell'ascolto che la persona e la comunità attuano con tutto il loro essere. Una scelta che si esprime nel vivere l'ospitalità che sa riconoscere nell'altro un'autorità. Ecco il nocciolo di verità di una parola ambivalente come "obbedienza". Liberata dall'autoritarismo, essa indica non una responsabilità etica che posso prendere o ignorare, quasi esistessi come soggetto neutro e libero perché indifferente al bene e al male, bensì una responsabilità che mi costituisce. È questa obbedienza all'altro come valore unico a rendermi veramente persona e a risvegliarmi da quella buona fede che in realtà mi acceca dinanzi a un male di cui finisco per essere complice. Il comandamento etico che viene dalla vita degli altri, lungi dal negare la libertà, la risveglia dal sonno mortale della "buona fede". Ha scritto Lévinas:

"Tu non ucciderai" o "tu amerai il prossimo tuo" non proscrive soltanto la violenza dell'omicidio; concerne tutti gli assassinii lenti e invisibili che si commettono nei nostri desideri e nei nostri vizi, in tutte le crudeltà innocenti della vita naturale, nelle nostre indifferenze vissute con "buona coscienza" nei confronti di chi è prossimo e di chi è lontano ... in tutte le ingiustizie consacrate, dovute ai nostri pesi atomici di individui e agli equilibri dei nostri regimi sociali⁴¹.

Le scelte della povertà, come pure quella del celibato, se malintese, potrebbero ridursi a uno sforzo di

⁴¹ E. Lévinas, *L'aldilà del versetto*, Guida, Napoli 1986, p. 55. Sulla fisionomia complessiva dell'etica levinasiana mi limito a ricordare: G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; Id., *Il Bene al-di-là dell'essere*; S. Labate, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Lévinas*, Cittadella, Assisi 2000.

perfezione dell'io o del noi. La scelta di "obbedienza" è l'antidoto a questa involuzione. Essa ci riporta costantemente a chi è altro. Questo mi sembra il valore primario in una scelta simile, che a sua volta è tale non perché esprima arbitrariamente un'opzione, ma perché è l'atto di libertà che assume a occhi aperti quella relazione con l'altro che è costitutiva di ciò che sono. L'ipoteca autoritaria sul concetto di obbedienza si dilegua completamente non appena comprendiamo che essa, nell'accezione ora chiarita, vale, oltre che per i singoli, *per la comunità*. Se valesse solo per i primi e non anche per la seconda, l'oppressione tipica della logica gerarchica sarebbe insuperabile. Invece, le scelte fondamentali di cui sto parlando sono comunitarie: vincolano la comunità in quanto tale. La sua "obbedienza" non è, allora, soggezione di tutti a un capo. Vuol dire invece responsabilità e ospitalità verso quanti essa incontra come "altri". E responsabilità gli uni per gli altri al proprio interno. Una comunità veramente obbediente, in questo senso, non può mai essere ospitale, né violenta con nessuno. Ecco perché la comunità in quanto tale, nella fedeltà alla sua ragion d'essere e al principio che la informa, è *memoria vivente dell'altro*. La scelta di "obbedienza" mostra qui la sua luminosa universalità e anche il suo essere fondamento per l'esperienza concreta della libertà di ciascuno.

Lo stesso significato tradizionale dell'obbedienza come subordinazione a un'autorità può essere precisato. Mantenendo l'orientamento verso la responsabilità costitutiva e verso l'accoglienza ospitale si comprende infatti anche il rapporto di ognuno verso chi nella comunità e, fatte le debite differenze, nella società è un punto di riferimento dotato di autorità: un genitore,

un insegnante, un sindaco, il priore di un monastero, chi svolge funzioni di governo. L'esigenza strutturale e organizzativa che in una comunità e nella società ci siano autorità particolari, con funzione temporanea di servizio e di armonizzazione, riconosciute da tutti, è reale e legittima non solo perché la convivenza sociale non sia sconvolta, ma pure perché essa sappia coltivare in sé forme di accoglienza e di ospitalità. L'importante è che l'autorità possa valere nel contesto di una cultura che la riconosce perché la trova fedele alla libera corresponsabilità di tutti, preservando il suo *status* di funzione temporanea di servizio svolta senza regressioni all'autoritarismo e alle molte distorsioni della mentalità gerarchica.

È chiara, a questo punto, la differenza di rango tra l'autorità interna alla comunità e l'autorità dell'altro. La prima è di ordine funzionale, la seconda è fondata sul valore incondizionato dell'altro stesso in quanto essere umano unico e dono vivente originale. Ciò, del resto, salvaguarda anche la persona di chi esercita l'autorità: questi non potrà mai essere ridotto al suo ruolo – né per deferenza, né per trasgressione oppositiva – ma sarà a sua volta riconosciuto nella sua dignità di altro, di unico. In particolare, la tradizione biblica porta l'attenzione sull'altro sofferente. È a lui o a lei che anzitutto si deve obbedienza. Questo non è filantropismo. Per i credenti in Dio è esperienza radicale della fede, come attesta la sapienza di tutte le religioni. Si noti che proprio nel punto che poteva apparire più gravato da istanze gerarchiche legate alle istituzioni confessionali si manifesta l'universalità umana e teologica della vera "obbedienza": l'imperativo di riconoscere nell'altro il valore dirimente, la vocazione che la fede

stessa illumina. Ha osservato Johann B. Metz: "Per me esiste un'autorità che è riconosciuta in tutte le grandi culture e religioni: l'autorità di chi soffre. Rispettare la sofferenza dello straniero è condizione di ogni cultura"⁴². Si può perciò trarre insegnamento, ascoltando la testimonianza biblica, da quello che per la mentalità gerarchica è uno scandalo, un ribaltamento inconcepibile: Dio, in tutta umiltà, ha offerto la sua "obbedienza" ai suoi figli⁴³.

Quella che nel monachesimo viene chiamata la scelta di *celibato*, a sua volta, non mi sembra sia incentrata sul rifiuto della sessualità, né va concepita assorbendo il presupposto per cui incontro erotico e unione amorosa in quanto tali siano impuri. Non mi permetto di entrare nelle ragioni di chi sceglie una vita alternativa a quella del matrimonio o della coppia nelle altre forme possibili. Perciò quanto evidenzio qui non esaurisce l'arco dei significati di questa scelta per chi vi aderisce. Una scelta che di solito viene fraintesa in due maniere opposte: esaltata in chiave sacrale o denunciata come sintomo di un'incapacità a vivere la relazione con l'altro sesso.

Io vorrei seguire un'altra strada, limitandomi a osservare che la lettura in termini di denuncia demistificante non prende sul serio la libera scelta delle persone, la cui vita affettiva non può essere obbligata a conformarsi allo schema della coppia. In tale ottica, inoltre, semplicemente si ignora il messaggio universale che il celibato, autenticamente vissuto, può custodi-

⁴² J. B. Metz, "Universalistische Moral", in *Dialektik 2* (1995), p. 17.

⁴³ Cf. Es 2,23-24: "I figli d'Israele gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe".

re. D'altra parte, anche la lettura sacrale è insostenibile, giacché l'intento di rivendicare la superiorità del modello del celibato è destinato a infrangersi sul fatto che le sue peculiarità, in definitiva, non sono affatto esclusive di questa particolare forma di vita e possono essere attribuite anche alla vita delle relazioni in cui l'amore erotico viene vissuto.

Il nucleo prezioso di una scelta simile non sta in ciò che lascia da parte, né nella separatezza che sembra costruire, ma in quello che positivamente e simbolicamente afferma. In tale ottica, "celibato" è intanto il nome di una fedeltà dinamica, sorretta dalla disponibilità permanente alla conversione cui tutti siamo chiamati. Esso ci riporta allo spessore temporale della povertà deliberata. È la perseveranza che non dimentica la meta e il senso del suo tendere. Illuminante, in proposito, è l'indicazione di Bonhoeffer quando, con un significato equivalente, parla del valore della castità: "Per la castità l'essenziale non è una rinuncia al piacere, ma l'orientamento complessivo della vita verso un fine. Dove questo manca, la castità decade inevitabilmente nel ridicolo"⁴⁴. Nel contempo, il celibato evoca anche ed essenzialmente un movimento di disappropriazione, il non considerare l'altro come possesso, né la microcomunità con l'amato come un'isola in cui rifugiarsi escludendo il resto del mondo. È la contestazione della riduzione borghese della relazione d'amore a proprietà. "Celibato" diventa il simbolo di un amore che vuole imparare a riaprirsi per chi è "terzo", per chi sarebbe destinato a restare escluso dall'amore di coppia. Indicazione simbolica, ho detto. Questa con-

⁴⁴ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, p. 454.

notazione non serve per attenuare l'eventuale effettiva realtà di questo amore nel monachesimo o in altre forme di vita religiosa. Serve per segnalare che, se il celibato è inteso così, rappresenta una qualità essenziale dello stesso amore di coppia.

In uno sguardo d'insieme l'orizzonte della profezia monastica si delinea allora, secondo me, in questa forma: *povertà*, come libertà di chi vive del bene, affinché persone e comunità si mantengano libere, pronte a ricevere e a condividere, ricche dei valori-fine della vita e dei suoi doni; *obbedienza* come risveglio al bene, e cioè come responsabilità e ospitalità verso gli altri, affinché tutti escano dalla tentazione dell'indifferenza e della buonafede stolta perché complice del male; *celibato*, come dinamica di spostamento del confine dell'amore e della condivisione del bene, affinché in tale dilatazione si possa apprendere la fedeltà perseverante nella libera povertà e nell'obbedienza responsabile. Ma è anche chiaro che queste tre scelte, incarnate nella marginalità del monachesimo e qui trascritte in chiave antropologica, rappresentano valori-mezzo e che il loro punto di tensione, in definitiva, sta in una scelta ulteriore e ricapitolativa: la *scelta di fecondità*. L'espressione può suonare impropria: la fecondità non è forse una dote naturale e un dono? Eppure essa è nel contempo e più radicalmente la libera conferma che possiamo dare alla vita e ai suoi doni: scegliere di vivere in modo da diventare dono per la vita degli altri, per alimentarla, per essere creativi e non distruttivi. Povertà, obbedienza responsabile e celibato sono state e sono scelte di una piccola porzione dell'umanità, ma la fecondità cui esse alludono è un orizzonte al quale dev'essere rivolta l'esistenza umana come tale.

Le scelte di cui ho parlato e il riconoscimento di quella “comunità dei valori” che è inerente all’idea di un’economia essenziale non poggiano su un mero volontarismo. Si tratta invece di uno scegliere secondo verità, in una prospettiva di senso che si rivela credibilmente proprio perché non è frutto della nostra invenzione. Quando ci riferiamo a dei valori, abbiamo l’esigenza che siano valori *veri*. Nel concetto di valore abita un’implicazione di verità. Ma quale può essere il rapporto tra le comunità umane e la verità stessa?

La comunità e i suoi testi

Ho affermato in precedenza che ogni autentica comunità è risposta. Dal punto di vista cognitivo e anche da quello più radicalmente esistenziale, si può precisare questa indicazione evidenziando che la comunità è *risposta alla verità*. È già, in linea di principio, una risposta che chiede a ciascuno di oltrepassare il limite di ciò che gli è proprio e abituale non per negarlo, ma per aprire se stesso all’incontro con altri e alla condivisione del senso. Così la mia percezione, la mia opinione, la mia visione delle cose diventano deliberatamente partecipi di un orizzonte plurale e proteso verso una unità ospitale per il cammino di ciascuno. In questa confluenza che non annega le differenze giacché, piuttosto, chiede ai singoli e alla comunità stessa una fedeltà che sia, nel contempo, personale, libera, creativa e comunione, gli esseri umani possono imparare a essere se stessi, a vivere la loro relazione con la verità

e a convivere senza fare della verità stessa un oggetto di possesso, di monopolio, di dominio. Sperimentano allora che l’universalità è ospitalità, *non reductio ad unum*, uniformazione, distruzione della diversità.

Si tratta ogni volta di un apprendimento difficile. Spesso proprio le comunità si rivelano ancor più autocentrate di quanto non lo sia l’individuo. In molti casi l’esigenza di mantenere l’ordine esistente, le gerarchie, gli equilibri di una comunità ha portato all’occultamento o allo stravolgimento della verità. Ma un ordine fondato sulla menzogna finisce per fondarsi di fatto sull’omicidio, sull’oppressione e, in effetti, non è che un grave disordine che allontana le condizioni dell’unico vero ordine, la pace. La capacità di *correlarsi insieme alla verità*, senza che nessuno sia sacrificato (né i singoli, né la comunità, né la verità), è una capacità fondamentale per la storia di una comunità e per la sua economia essenziale, per il suo stare al mondo. È questa capacità, infatti, che permette di inverare l’identità della comunità in un essere-per-gli altri che è per essa l’unica strada per esprimere la propria originalità e la propria vocazione. Se sondassimo l’intenzionalità viscerale che abita negli strati più profondi della personalità individuale, non troveremmo del resto il desiderio di una vita che per essere felice giunga a corrispondere alla verità nella comunione con altri? Questo mi sembra più probabile piuttosto che il desiderio di una vita senza senso, oppure quello di un rapporto puramente privato con la verità stessa. Claude Geffré ha ben sintetizzato il senso di questo dinamismo riferendosi in particolare all’identità dei cristiani, ma tracciando coordinate che, opportunamente ridisegnate a seconda del variare dei contesti culturali, mi

sembrano plausibili per ogni comunità umana. Scrive Geffré:

La fede non è se stessa se non quando è fedele alla propria origine assente che non può esaurirsi in alcuna positività. È per questo che la pratica dell'alterità, la relazione all'altro, l'ospitalità nei confronti dell'estraneo non sono semplicemente delle opzioni di ordine etico, delle opzioni facoltative; esse rientrano in un'esigenza di natura e attestano, così, l'alterità di un Dio sempre più grande ... Si potrebbe dire che l'unicità del cristianesimo è l'unicità del divenire, non di una totalità già costituita e chiusa, bensì l'unicità di un divenire che è fatto di consenso e di servizio⁴⁵.

Se infatti la verità non è, letteralmente, *definita*, ossia chiusa, terminata e congelata nelle formule di una cultura o di una religione, se al contrario essa è viva e diveniente, capace di futuro, allora nessuna identità può legittimamente definirsi in forma ultima e autocentrata. L'identità, piuttosto, accade nel consenso della fedeltà alla verità in cammino nel mondo e nel servizio dell'essere-per-gli altri, dell'operare per una comunione che accolga la libertà di tutti.

Si può tradurre questo percorso dell'identità dialogica dei singoli e delle comunità in un'esperienza paradigmatica? Anziché affrontare la questione del rapporto tra comunità e verità su un piano direttamente epistemologico, ritengo più opportuno, in questa sede, circoscrivere la riflessione a una dinamica specifica e, nondimeno, altamente emblematica di questo rappor-

⁴⁵ C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 139 e 141.

to: l'esperienza della lettura e dell'interpretazione, da parte di una comunità, dei suoi testi fondamentali. Penso, ad esempio, a una scrittura sacra, nel caso delle religioni; alla carta costituzionale, per una comunità civile; ai testi rappresentativi di una tradizione; agli scritti del fondatore o della fondatrice, nel caso di un movimento. A tali esempi si potrebbe aggiungere, d'altra parte, il ruolo in certo modo fondamentale svolto da quei libri che più hanno segnato la nostra formazione personale. Il rapporto con queste scritture è fin dall'inizio plurale non solo perché il testo è una fonte aperta e permanente alla quale molti possono attingere, ma anche perché nella sua storia degli effetti⁴⁶ genera una comunità di lettori-interpreti che assumono il messaggio come un riferimento di verità che li porta in qualche modo a correlare le loro esistenze. Quando ciò accade, un testo fa nascere una strada comunitaria proprio in quanto esperienza di verità condivisa. Le caratteristiche di questo percorso di lettura ci restituiscono poi il profilo della storia della relazione con la verità vissuta da una data comunità. Sono tracce eloquenti della sua esistenza originale.

Si è detto che l'essere umano "esiste", nel senso etimologico della parola (*ek-sistere*), in quanto è un'eccedenza rispetto all'essere delle cose o, per altro verso, rispetto al nulla; si sporge o emerge da uno sfondo, il che in certa misura si può dire anche per la biografia di una comunità. Analogamente, anche una scrittura *esiste*, costituisce un'eccedenza, si sporge dal corso delle cose. Nell'opacità dei fatti e del già-dato la scrittura è una promessa di rivelazione. Ed è un lascito, un'ere-

⁴⁶ Cf. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, pp. 350-357.

dità destinata a coloro che verranno, i quali però dovranno saper riconoscere la promessa e l'eredità. Per esistere a loro volta, dunque per assumere la loro stessa sproporzione, l'eccedenza inscritta nel loro essere, essi dovranno imparare a leggere e a leggersi. Perciò esistiamo interpretando, leggendo segni nel cielo, sul terreno, nei volti e nei corpi, nel codice genetico dei viventi, nei sogni, nei racconti, nei libri, nelle azioni.

Ogni libro, a suo modo, narra una storia e rispecchia un mondo. Le scritture sono tante quasi quanto la pluralità delle esperienze. E ciascuna di esse chiede un tipo di lettura. Parlare della lettura, e dei libri o dei testi cui si riferisce, sarebbe parlare di una serie virtualmente illimitata di storie e di forme di vita. Per cogliere il valore della lettura in quanto tale credo si debba considerarla come *atto, esperienza, evento e dinamica di relazione* in un senso universalmente riferibile, in linea di principio, alle innumerevoli possibilità di rapporto con la scrittura. Ho detto che, per una comunità come per un singolo, la lettura è parte fondamentale della nostra ricerca della verità. È una fonte permanente nel cammino della conoscenza di sé e del mondo. È ricerca della sapienza per la vita. Riconoscere il valore del leggere non è allora un atteggiamento dettato dalla nostalgia per una forma di comunicazione che rischia di scomparire, ma è l'espressione di una specifica attenzione a ciò che ci permette di cercare e di esperire la verità stessa.

Siamo semplicemente fuori di essa, poiché la verità inerisce soltanto a situazioni, entità o eventi esterni a noi senza coinvolgere la stoffa stessa del nostro essere, l'identità di ciascuno e delle comunità, l'esercizio della libertà, il senso delle scelte, delle azioni e delle opere

che realizziamo? O, al contrario, siamo già interamente nella verità, tanto che non dobbiamo neppure cercarla? È evidente non solo che non siamo in alcuna di queste condizioni, ma anche che la nostra reale collocazione non è neppure quella di una zona intermedia tra le due. Piuttosto, siamo in relazione con la verità; essa è insieme universale, altra da noi, eppure intima e costitutiva del senso dell'esistenza. Infatti non possiamo certo dominarla, ma non siamo nemmeno espulsi dalla sua vita e dal suo divenire. La cerchiamo, la desideriamo e, d'altro canto, siamo chiamati a inverarci, a divenire veri, senza che questo significhi mai una pura coincidenza tra noi e la verità stessa.

La lettura è una delle modalità essenziali di questo essere in relazione. Infatti la verità, per divenire umanamente percepibile e comprensibile, deve farsi parola o nel dialogo diretto, o nella scrittura. È così che bagna il pensiero, lo lambisce, lo ristora, lo immerge, o anche rischia di travolgerlo, ma in ogni caso lo chiama e sta poi al pensiero di imparare a nuotare, oppure di tenersi a riva con la pretesa di giudicare il mare. Anche quando attingiamo al silenzio, quando dobbiamo ascoltare e interpretare delle emozioni, quando il mondo o Dio o la coscienza ci parlano per immagini, abbiamo bisogno di parole per riconoscere il senso del reale, perché esso abbia dei luoghi, seppure provvisori e sempre aperti. Ha scritto Gadamer che "l'essere che può venir compreso è il linguaggio"⁴⁷. Con questa formulazione egli non intende dire che l'essere – tutto ciò che esiste e il suo principio originario – coincida semplicemente con le diverse lingue e con lo scambio verbale, né vuo-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 404.

le sostenere che ci siano due volti dell'essere stesso, l'uno comprensibile perché dicibile, l'altro oscuro perché irraggiungibile dal linguaggio. "Linguaggio" qui significa l'essere che esiste già sempre come senso. E il senso esiste come dono. Accade manifestandosi, offrendosi, esponendosi alla possibile accoglienza d'altri. L'essere è senso e il senso è dono. D'altra parte, noi abbiamo esperienza di questa possibile dinamica di donazione e di incontro solo in eventi, momenti, luoghi che sono frammenti e non costituiscono mai la totalità dell'essere, del senso, della verità. La connessione vivente dell'essere, del senso e del dono in un frammento è la parola. Per questo le forme concrete di incarnazione della parola – polarizzate rispettivamente attorno all'oralità e alla scrittura – sono essenziali per la nostra relazione con la verità, comunitaria e personale.

Ecco la ragione principale per tornare a riflettere sull'esperienza del leggere. Per questo essa è un alimento essenziale per lo sviluppo e per l'esercizio del pensiero critico. E lo è in un modo che non ci autorizza mai a privatizzare il rapporto con il testo e, dunque, con il nucleo di verità che da esso ci parla. Proprio il libro, come realtà comunicativa e rivelativa, attesta che attraverso la lettura ha luogo un'intimità senza privatizzazione. Anzi, il confronto con un testo ha un valore intrinsecamente intersoggettivo, comunitario, civile, soprattutto quando la verità è manipolata e occultata, in condizioni di oppressione storica e politica. L'atto della lettura si mostra allora, già in sé, prima ancora di stabilire a quali risultati ci porti, come un atto di verità.

I perseguitati di tutte le latitudini si sono ritrovati a compiere comunitariamente questo atto rischioso sen-

tendolo come essenziale al nutrimento della loro libertà. Penso ad esempio ad alcuni intellettuali e a molti altri con loro che, durante l'inverno che preparò la primavera di Praga nel 1968, si ritrovavano in case private, di nascosto, a leggere e discutere i classici della filosofia occidentale⁴⁸. Atti del genere non hanno solo un valore genericamente rivoluzionario, ma sono esperienze e anticipazioni della duplice universalità che è implicata nel nostro incontro con la verità: l'universalità plurale dell'umanità e quella della verità stessa. Infatti il libro è sempre un mondo raggiungibile da molte strade, una fonte di apertura che ci mette in contatto con altri cammini rispetto al nostro. L'universalità interculturale, che oggi si cerca di promuovere sia come prassi conforme alla nostra dignità, sia come unico vero antidoto a ingiustizie, guerre e terrorismi, ha nella scrittura una sua forma privilegiata di vita. Perché la scrittura vive, oltre che grazie a un processo creativo, di ricezione e di traduzione, dunque respira con l'altro cui è destinata – il lettore – e con gli altri che potranno essere inclusi – anche e proprio se radicati in altre lingue –.

Non vorrei che da quanto ho detto si possa trarre l'impressione che leggere sia soltanto o precipuamente un dovere. Anche se a volte può essere un'esperienza dolorosa o inquietante, normalmente leggere è un piacere e una passione. Un godimento. E godere, dice Agostino, significa amare qualcosa per se stessa⁴⁹. C'è nella lettura in quanto godimento un tratto di gratui-

⁴⁸ Si vedano le testimonianze di quei mesi nel volume *Praga 1968. Le idee del nuovo corso*, a cura di J. Cech, Laterza, Bari 1968.

⁴⁹ Agostino, *De doctrina christiana* I,4: "Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam".

tà e, direi, di gratitudine perché l'autore e il testo ci permettono di scoprire una storia, di entrare nel loro mondo.

Con queste prime osservazioni siamo già entrati nell'ambito di quelli che chiamerei gli universali della lettura, i suoi tratti essenziali. Intanto ne ho richiamati tre, ai quali dobbiamo dedicare attenzione. Il primo è la *rivelatività*. La lettura è, virtualmente, una ricerca o un'esperienza della verità e, nel contempo, di rispecchiamento di se stessi; come tale essa nutre il pensiero critico. Per noi che per lo più viviamo di significati ibridi, ridotti, resi funzionali a quella grande mistificazione che è l'angoscia disamorevole, la lettura è il tentativo di scoprire, di comprendere, di accogliere significati interi. In questo senso la scrittura non è una totalità, ma una promessa, uno spiraglio di interezza e la lettura è sospinta dal desiderio di sincerità. Per diventare interi, infatti, bisogna arrivare ad accogliere significati interi. Il contrario di quella mistura che li combina a piccole dosi, come se non avessimo la forza di reggere un significato nella sua purezza. Penso, ad esempio, alla libertà, alla fedeltà, all'amicizia, alla responsabilità, alla stessa felicità. Forse abbiamo timore che anche uno solo di questi significati, se assunto nella sua purezza, possa schiacciarsi o sbarrare le vie di fuga o annullare i surrogati di senso e di gratificazione a cui siamo attaccati nel nostro equilibrio quotidiano.

Assumere un significato intero, viverne, è cosa molto diversa dal cadere nell'integrismo, ossia in quella coerenza fanatica che è smentita precisamente dalla vita comune della scrittura e della lettura. Infatti il secondo tratto tipico dell'esperienza del leggere è l'*apertura di una correlazione dialogica universale*. La lettura ci fa

entrare in un universo di significati partecipabile attraverso una dinamica di interpretazione e di traduzione potenzialmente illimitata, che fa incontrare persone e culture differenti conferendo a chi vi prende parte una "coscienza sovraetnica"⁵⁰. Utilizzare il rimando a una scrittura, ad esempio a un libro ritenuto sacro, per escludere o condannare altre scritture e altre culture è distorcere l'autentica vita del testo di cui ci si proclama fedeli ortodossi. Chi pretende di avere un rapporto letterale con la scrittura compie già un atto violento, che infatti di solito prepara atti di violenza verso gli altri. Chi tratta in questo modo un libro è pronto a bruciare tutti gli altri libri in quanto portatori di infedeltà e dissoluzione. Come ha osservato Leo Löwenthal: "Tutte le volte che sono entrate in conflitto con altre culture, le nazioni cosiddette cristiane hanno messo all'ordine del giorno la distruzione dei libri"⁵¹. In qualunque religione o cultura il letteralismo rende piatta una realtà multidimensionale, ne soffoca la polifonia dialogica per farne lo specchio desolato del proprio monologo. Chi assolutizza un libro pretende, attraverso di esso, di rifondare il mondo e di purificarlo distruggendo i libri altrui, i loro autori, le culture differenti. Pensando a questo uso del sapere e della scrittura Brecht ha scritto: "Dalle biblioteche escono i massacratori"⁵².

Chi piega l'esperienza del leggere alla volontà di rifondare la storia a propria misura fraintende completamente la natura di *mondo* e di *dono* del libro stesso. Questo aspetto è molto importante. Si gioca qui l'al-

⁵⁰ F. Rosenzweig, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, p. 73.

⁵¹ L. Löwenthal, *I roghi dei libri*, Il melangolo, Genova 1991, p. 23.

⁵² B. Brecht, "1940", in *Poesie 1933-1956*, Einaudi, Torino 1977, p. 399.

ternativa tra la possibilità che la lettura sia realmente esperienza di verità e di liberazione e quella per cui essa viene pervertita a fonte di accecamento e di violenza. Il libro, anche e proprio quello che è una fonte essenziale per la vita di una comunità, è un mondo simbolico: non sostituisce il mondo concreto, ma ne propone una lettura. Ecco, ogni scrittura è già, in sé, una lettura. Almeno alcuni eventi e soggetti originari la precedono. La scrittura racconta di essi ad altri. Per questo non è la realtà, è un suo codice di decifrazione.

Il fatto poi che la scrittura sia a suo modo una lettura, che precede quanti poi la leggeranno come scrittura, è sufficiente a indicare che si tratta di un *codice incompleto*, in divenire, quindi del frammento di un codice. La ricezione cui ogni scrittura deve la possibilità di tornare a vivere, di non essere lettera morta⁵³, non si esaurisce nel fatto che esistano dei lettori di quel testo, ma comporta anche che quest'ultimo susciti nuove scritture. La sua storia degli effetti è capace di risonanze che coinvolgono, oltre al leggere, lo scrivere, l'agire, il trasformare il mondo concreto che era riconfigurato nel testo stesso. Quindi, pur presentandosi come una totalità, un ordine definito di significati, il libro rimane un frammento testimoniale, un tentativo che chiama al confronto altri frammenti, altri tentativi di lettura. Se al contrario ne faccio una totalità intrascendibile e assoluta, una scrittura che ha perso la memoria di essere nata come lettura, allora cado in quelle "grandi seduzioni" indotte dal "fascino della potenza che il libro riassume in sé in quanto produttore di tota-

⁵³ Cf. *Teoria della ricezione*, a cura di R. C. Holub, Einaudi, Torino 1989, e soprattutto W. Iser, *L'atto della lettura*, Il Mulino, Bologna 1987.

lità"⁵⁴. Il libro, ridotto e sfigurato a idolo, mi servirà a dividere l'umanità in fedeli e infedeli e a costruire per i primi un mondo separato e incontaminato.

Per capire in che senso un testo sia "mondo" non basta il riferimento allo schema parte-tutto. Occorre considerare anche l'arco temporale che connette passato e futuro. L'approccio letterale e integrista alla scrittura fa di essa un'origine assoluta e conchiusa, cui si può attingere solo tornando indietro. L'approccio dialogico, invece, anche e proprio quando vede in una scrittura la fonte della vita di una comunità, impara a riconoscere nel testo una memoria dell'origine che è tale proprio perché intrattiene un segreto rapporto costitutivo con il futuro. Così la scrittura non nega mai il futuro stesso, ma ne è al servizio. Il suo essere frammento di codice è autentico perché è l'essere frammento di quel futuro. Ogni libro essenziale, in quanto racconto fondatore di una comunità e di una tradizione, è un frammento escatologico, non solo una testimonianza archeologica. Ed è fondatore proprio perché l'origine di cui trascrive la memoria è viva, permanentemente operante, tuttora creativa. Da qui trae vita il libro stesso, una vita che cresce e si rinnova con i suoi lettori.

Il fatto che un testo abbia valore fondativo e inaugurare una storia non ne fa un assoluto o un idolo. Esso è fondativo appunto in quanto è la trascrizione testimoniale di un principio vivente, di un'origine, e dunque vale come fonte per la memoria di una comunità e dell'umanità intera. Per questa sua natura non elimina semplicemente l'oblio che rende arduo il nostro

⁵⁴ H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 11-12.

rapporto con l'origine, non getta una luce totale, che peraltro vanificherebbe l'esigenza stessa della memoria. Il libro di un racconto fondatore, piuttosto, è fonte per la nostra memoria perché incarna la relazione tra l'oblio e la memoria stessa, tra l'immemoriale che precede ogni scrittura e il primo costituirsi di una tradizione e di una testimonianza. In un certo senso, allora, è più della memoria giacché ne è la fonte, ma questa posizione deriva non dall'aver soppresso l'oblio, bensì dal radicarsi direttamente in esso⁵⁵.

Si comprende ormai per quale ragione chi fraintende e strumentalizza la scrittura in quanto mondo simbolico ne smarrisca anche la natura di dono. La scrittura, infatti, è sì originariamente una lettura, dunque una risonanza e una risposta rispetto a eventi o rivelazioni che la precedono, ma è comunque una lettura rielaborata creativamente, ricomunicata, affidata e destinata ad altri, non trattenuta dall'autore nella propria interiorità. Vale in maniera specifica proprio per la scrittura la dinamica di relazione per cui dire è sempre in qualche modo dare e, anche, un dirsi che si traduce nel darsi. Perciò il lettore, anche e soprattutto quando s'incarna in una comunità, è il donatario di un atto che è, insieme, ricettivo e creativo. La scrittura diviene tale, attraverso l'autore, per la tendenza umana a dare forma al senso, all'esperienza del mondo, alla vita. Un dare forma che, in certi casi, deve stupire e colmare di tenerezza persino Dio, l'essere di cui diciamo che ci ha creati liberi e che però, essendo ritenuto preveggen- te, non immaginiamo sia capace di stupirsi. Un

⁵⁵ Cf. J.-L. Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris 1991.

dare forma che, nella lettura, diviene ricevere una forma, cioè assumere un mondo e un linguaggio. Per questo l'esperienza del leggere richiede l'umiltà di essere disposti a ricevere, di sentirsi bisognosi di essere nutriti dalle parole di altri, e anche l'umiltà di non pretendere il possesso esclusivo di quanto si riceve.

Quando invece il lettore fa del dono della scrittura ricevuta un possesso esclusivo, se sovrappone il suo monologo all'eccedenza dialogica del testo, se tratta il libro come un'arma, allora il dono viene sprecato e rovinato. Se c'è una cosa che non si può donare, qualcosa che sia il contrario esatto del dono, questa è appunto l'arma, un mezzo di distruzione. Invece il dono è sempre per la vita, è parte di una dinamica creativa e tiene aperto il futuro. Si può infatti dire della scrittura e della lettura – sia in quanto momenti di una stessa dinamica di condivisione del senso, sia come metafore della tessitura paziente della vita comune che rinasce ogni giorno – ciò che Elsa Morante afferma a proposito delle opere d'arte.

L'arte è il contrario della disintegrazione. E perché? Ma semplicemente perché la ragione propria dell'arte, la sua giustificazione, il solo suo motivo di presenza e sopravvivenza, o, se si preferisce, la sua *funzione*, è appunto questo: di impedire la disintegrazione della coscienza umana, nel suo quotidiano, e logorante, e *alienante* uso con il mondo; di restituirle di continuo, nella confusione irrealistica, e frammentaria, e *usata*, dei rapporti esterni, l'integrità del reale, o in una parola, *la realtà*⁵⁶.

⁵⁶ E. Morante, *Pro o contro la bomba atomica*, Adelphi, Milano 1987, pp. 101-102.

La scrittura e la lettura, vivente reciprocità del ricevere e del creare, non sono il surrogato o il compimento della vita, ma ne attestano e ne custodiscono l'integrità. Che significa qui "integrità"? Si tratta di una parola – già incontrata in questo volume nella parte dedicata ai criteri di discernimento del bene – che indica come, per quanto sperimentiamo noi stessi e la vita come un frammento, il dono che entrambi sono sia interamente tale e anche come sia intero il senso che a essi è affidato. Quindi intera può essere la loro esistenza, cioè salva, in quanto partecipe di un bene più grande e universale, che comprende ogni vivente. "Integrità" è allora, per ognuno, confermare questa appartenenza alla realtà onnipersonale del bene. L'integrismo deforma tale condizione avocando a sé il diritto esclusivo e il monopolio di questo legame e ponendone al di fuori tutti "gli altri". Osserva Simone Weil: "Chi può lusingarsi di leggere correttamente?"⁵⁷. Con l'integrismo quest'onestà viene messa a tacere sin dall'inizio. La dialettica reciproca della scrittura e della lettura, che attesta l'ospitalità della verità nei confronti dei molti cammini di ricerca intrapresi dall'umanità, viene presentata come esclusività che impone la rinuncia alla libertà, alla sensibilità, all'intelligenza, alla creatività e, visto che in tal modo è compromessa la reciproca ospitalità tra gli esseri umani, alla pace.

Molte possono essere le cause di questa perdita del senso dell'integrità e dell'insorgere dell'integrismo. Tra esse segnalerei, non ultima, l'incapacità di godere della possibilità di conoscenza, di scoperta, di conversione, di gioia offerta nella dialettica di scrittura e lettura.

⁵⁷ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1951, p. 171.

ra. Non a caso il terzo tratto prima indicato, conseguente ai due già esplicitati, è il *godimento*, giacché fare l'esperienza della lettura è poter godere – nel senso appunto della gioia suscitata dal ricevere un dono – di quanto l'autore e la scrittura stessa ci offrono. La lettura è una forma di incontro con la bellezza. Il godimento del lettore è proporzionale a essa e al sentimento di gratitudine per un testo che ci dice qualcosa di essenziale. Nell'esperienza del leggere posso infatti vivere la felice tensione di chi può costruirsi come persona grazie a materiali che gli sono forniti e che può utilizzare appropriatamente, ossia fedelmente, ma con libertà. Se si ricorda che godere non è solo provare piacere, ma accogliere interamente un dono, sino a custodirlo in noi e ad amarlo, allora il *ricevere forma* che qui può accadere si rivela come l'accogliere un seme. Un seme che potrà crescere e permetterci di partecipare a una verità in modi e tempi inizialmente imprevedibili. Una parola, una frase, una pagina possono parlarci e illuminarci dopo mesi o dopo anni e comprenderemo soltanto allora che quel testo era ed è un appello rivolto proprio alla nostra vita.

Per questo esiste un quarto tratto tipico dell'esperienza della lettura, che consiste nell'essere una dinamica di *incarnazione* e di *assimilazione*. Nei suoi effetti sulla vita dei lettori il testo s'incarna, entra in un'esistenza segreta e concreta. Come ogni vero dono viene interiorizzato nell'essere del donatario, anziché semplicemente inserito tra gli oggetti divenuti di sua proprietà, così un libro, attraverso la lettura, può essere accolto nel lettore stesso, alimentarne il pensiero, il sentire, la vita. Quando accade questo, leggere diventa assimilare. Non tanto nel senso di memorizzare o

padroneggiare il contenuto del libro, quanto nel senso per cui quelle che leggiamo sono “parole da mangiare”. Di esse ci nutriamo con la stessa fame che ci porta al cibo, poiché le parole, se sono oneste, ci offrono senso e questo è necessario alla coscienza e all’esistenza come l’aria per i polmoni. Ha scritto Rubem Alves: “Le parole e il cibo sono fatti della stessa stoffa, hanno la stessa madre: la fame”⁵⁸. Proprio l’esperienza della lettura, nella quale avviene quest’assimilazione vitale, ci aiuta a porre nella sua giusta luce la tesi del materialismo ottocentesco: l’essere umano è ciò che mangia. Alexander Schmemmann riassume così la sapienza antropologica e teologica di tale affermazione.

Ben prima di Feuerbach, la Bibbia dà la stessa definizione dell’uomo. Nel racconto biblico della creazione l’uomo è un essere che ha fame e il mondo intero è il suo cibo. L’uomo deve mangiare per vivere; deve assumere nel proprio corpo il mondo intero e trasformarlo nella propria carne e nel proprio sangue. Egli è proprio quel che mangia e il mondo intero è per l’uomo la tavola di un banchetto universale. L’immagine di quel banchetto rimane, attraverso la Bibbia intera, l’immagine centrale della vita. È l’immagine della vita nella sua creazione e anche nella sua fine, nel suo compimento: “Che mangiate e beviate alla tavola del mio regno”⁵⁹.

In questa dialettica di incarnazione e assimilazione, che lega senso, autore, testo e lettore, non si giunge però a una mera saturazione. La lettura è il luogo di una

⁵⁸ R. A. Alves, *Parole da mangiare*, Qiqajon, Bose 1998, p. 107.

⁵⁹ A. Schmemmann, *For the Life of the World*, NSCF, New York 1963, p. 1.

ricerca che ha la visceralità del bisogno e, nel contempo, il respiro del desiderio. Fedele all’apertura che lo caratterizza, il leggere guarda, grazie alla scrittura, oltre il già noto e acquisito. Ecco un quinto tratto universale della relazione con il testo, quello dell’esperienza del *trascendimento della situazione data* e dell’identità già costruita dal lettore prima dell’incontro con il testo stesso. La lettura ci rapisce, ci conduce altrove e, rivelando luoghi e possibilità sconosciuti, illumina una via per approfondire o convertire la nostra stessa identità. Secondo alcune interpretazioni psicanalitiche del significato della lettura, il lettore viene alleggerito della pressione esercitata su di lui dal suo ambiente quotidiano e dalla sua stessa consueta autocomprensione. Egli può così far emergere vissuti misconosciuti, sentimenti recessivi o più deboli di quelli abitualmente accettati, pensieri inediti e inattesi, propri dello “spazio privato del sé”⁶⁰.

Tutti i tratti richiamati sinora – rivelatività, apertura, godimento, incarnazione-assimilazione e trascendimento – sono riguardabili come elementi universali di ogni autentica relazione con la scrittura. Ma come possiamo pensare i criteri specifici della relazione con il testo? Nel tentare di individuarli occorre anzitutto prendere atto di come la lettura sia *scuola di approssimazione* e ciò è particolarmente vero per una comunità. Ecco un tratto tipico ulteriore e cruciale del leggere. In tale esperienza ciascuno trova l’accesso a una prossimità, giacché il testo è per noi un altro, uno straniero, un mondo e una lingua scoperti ma non padroneggiabili. A questo evento di incontro bisogna prepa-

⁶⁰ Cf. M. M. R. Khan, *Lo spazio privato del sé*, Boringhieri, Torino 1979.

rarsi. Di qui la necessità di assumere una serie di criteri di approssimazione.

Il più noto di essi raccomanda di andare a cercare il mondo del testo sul suo terreno peculiare, facendo attenzione al genere letterario e al linguaggio che lo caratterizzano. È un passo elementare ma determinante per la comprensione letterale di quanto viene detto. Entrare in un mondo significa scoprire un orizzonte, ossia comprendere il fine di chi scrive e la meta cui è rivolto il suo sguardo. C'è poi un criterio che chiede di provare a cogliere le ragioni e i fini dell'autore, nonché gli interlocutori, gli avversari, le voci comunque presenti nella sua scrittura. Il testo è una risposta a esigenze, problemi, provocazioni, enigmi, scoperte: comprenderlo implica capire a chi o a che cosa esso stia rispondendo, correlandolo al suo contesto vitale. Un ulteriore criterio di lettura chiede di identificare la dialettica di tema e sfondo che si svolge in un'opera, analizzandone i nuclei narrativi e tematici, nonché cogliendone l'orizzonte. Si tratta poi, e questo è essenziale, di capire che "è necessario porsi in ascolto delle parole"⁶¹. Esse condensano in se stesse la storia di un'idea, sono vertici di una costellazione di significati, evocano parole sorelle o madri. Ogni parola, se le viene data la parola, può raccontare una storia⁶². Comprendere la ragione di una scelta terminologica significa potersi avvicinare al punto prospettico dell'autore. Ed anche riuscire ad accedere al non-detto della scrittura, a ciò che viene comunicato attraverso l'omissione

⁶¹ H. G. Gadamer, "Kultur und Medien", in *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, hrsg. von A. Honneth, Suhrkamp, Frankfurt 1989, p. 715.

⁶² Cf. D. W. Winnicott, *Dal luogo delle origini*, Raffaello Cortina, Milano 1990, p. 137.

e il silenzio posto tra le parole e tra le righe. Dinanzi a difficoltà interpretative e a oscurità o contraddizioni, dovremo mantenere l'umiltà del vero lettore, per cui, prima di volgere un sospetto contro l'autore, bisognerà cercare di rintracciare a un livello meno superficiale le eventuali ragioni e la possibile coerenza del testo. Un ultimo criterio consiglia di ripercorrere la strada del testo stesso una volta che sia già stata percorsa per intero, in modo da ricapitolare trama narrativa, contenuto, articolazione e risultati. Questo al fine di trovare una sintonia non solo con le affermazioni o con le parti dell'opera, ma anche con la sua struttura. Se poi sussiste una certa distanza temporale tra noi, da un lato, e il testo e l'autore, dall'altro, dovremmo tentare di farci un'idea della storia degli effetti del testo stesso, delle risonanze, delle azioni, delle scritture che esso ha contribuito a generare. Infatti i frutti di un'opera ci aiutano a comprendere quali semi contenga.

Tuttavia, al di là dei criteri per una corretta approssimazione critico-metodologica ai testi, c'è una condizione di fondo perché la relazione che ha luogo nella lettura sia feconda, almeno dalla parte del lettore. Essa chiede una costante tensione armonica tra desiderio e attesa. Il desiderio di conoscenza, di sincerità, di verità deve motivare il lettore e alimentarne il senso critico, ma non deve debordare al punto da vedere ciò che non è detto e da ignorare ciò che invece ci interpella. La stessa dimensione di godimento implicata nell'atto della lettura non ha un valore assoluto, tale da esonerarci dall'esposizione a messaggi scomodi e dolorosi. Il desiderio non può quindi chiudere il testo, soffocarne la natura di evento rivelativo. Per questo la lettura dev'essere capace di attesa e di attenzione. Queste esigo-

no di “sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all’oggetto ... I beni più preziosi non devono essere cercati, ma attesi”⁶³. Per Simone Weil la lettura è il terzo grado della conoscenza spirituale. Nel primo grado si considerano le cose come provocazioni a salire in alto. Nel secondo, invece, vengono colte le correlazioni tra realtà apparentemente distanti. Il terzo grado è appunto la lettura, dove il singolo partecipa con tutto se stesso alla comprensione dell’ordine del senso, a condizione appunto che il suo desiderio sia capace di attesa. L’approssimazione secondo il desiderio e l’attesa indicano, da un lato, il carattere di evento della rivelazione che un testo può riservarci. Ma indicano anche, dall’altro lato, che tale evento non scaturisce per magia, come un lampo improvviso. Esso manifesta alla vita della coscienza, al fluire della sua durata, un’altra durata, da cui la rivelazione proviene: la durata del senso.

La scrittura è il perdurare di un mondo di significati in cui si può tornare a entrare. È come un dono che si rinnova permettendo una rilettura che è esperienza ulteriore. Ricoeur ha sottolineato come questa virtù della scrittura consenta una continuità che supera il tempo specifico e breve dato in occasione di un colloquio interpersonale⁶⁴. Dunque l’esperienza della lettura ci porterebbe in una durata più ampia. Certo, un testo sa resistere al tempo più della voce nei rapporti faccia a faccia. Ma questo è vero solo fino a un certo punto. Anche la presenza delle voci in noi e l’esperienza dei

dialoghi interpersonali vissuti possono restare vive negli anni. La differenza tra oralità e scrittura, allora, non sta tanto nella maggiore durata temporale della seconda. Il criterio decisivo, a mio avviso, non sta nella formula: *scripta manent*. Piuttosto, la scrittura attesta la durata del senso perché in quanto tale essa riconfigura sempre di nuovo un mondo e lo fa per una pluralità di partecipanti virtualmente illimitata. La forma di mondo con cui il testo si dà e la sua capacità di universalità generano la durata della scrittura.

Solo tenendo conto di ciò si può porre la resistenza cronologica della scrittura nella giusta luce. Tale resistenza non è affatto in opposizione alla precarietà dell’oralità, ma va in suo soccorso. Il perdurare della scrittura è uno specchio in cui possiamo ritrovare la durata del senso dovunque noi l’abbiamo incontrato, anche se ora le persone e le situazioni legate a questo incontro sembrano dissolte nel passato. Per questa ragione l’atto della lettura si mostra essenziale al cammino di costruzione di se stessi e al divenire delle relazioni sociali. Infatti il senso della durata, nonché la fiducia, l’affidabilità e la possibilità di tessere una tradizione che esso alimenta sono indispensabili per elaborare ciò che noi siamo e le esperienze della vita. Tutte le realtà umane, ogni nostra facoltà, così come i limiti, il dolore e in generale gli eventi cui abbiamo parte vanno elaborati, ossia orientati, affinati, dotati di una forma, di un significato e di un’apertura. Nulla di ciò che siamo o assumiamo porta frutto se non viene “elaborato” in questo senso.

Nella tensione e nella fatica di questo elaborare dobbiamo poter contare sul futuro come spazio di continuità e di possibile compimento. Di un compimento,

⁶³ S. Weil, *L’attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, pp. 75 ss.

⁶⁴ Cf. P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, pp. 53-78.

si badi, che non sia una fine, una morte, ma una nascita ulteriore. Abbiamo bisogno di una fiducia letteralmente *fondamentale* nel fatto che il nostro impegno non sia vano, che il futuro non si chiuda, che quanto per noi è “opera” non si risolva, per usare l’immagine di una canzone, in “un altare di sabbia in riva al mare”⁶⁵. Si tratta qui di una fiducia irriducibile al puro poter contare su altro tempo, all’accrescimento della sua quantità. Qui è in gioco l’affidamento non all’interminabile, ma al senso, a un senso che sia verità e bene. Senza questa fiducia saremmo sommersi dall’angoscia del tempo, della fine e, in ultima analisi, del male, che nella sua essenza è sempre distruzione. Saremmo dunque incapaci di qualsiasi elaborazione, che invece, di fatto, si nutre anche, in modo prezioso e insostituibile, del leggere. Perché leggere è entrare nella durata del senso imparando a non porre in dubbio se ciò che ci ospita esista davvero. Quando Gesù nel deserto neutralizza e respinge satana e le sue tentazioni, inizia a replicare dicendo: “Sta scritto” (Mt 4,7.10; Lc 4,4.8). Per quanto si possa attentare alle verità consegnate alla Scrittura, il bene, come senso indelebile scritto nelle cose e nella nostra dignità, sporge oltre le mistificazioni, resiste alle nostre resistenze e tiene aperta per la nostra follia la via della guarigione. Se vivere non è semplicemente sopravvivere, se è piuttosto esistere in una qualche relazione con il bene – da cui accogliamo senso, durata, libertà –, allora, per vivere, si deve anche leggere. La vita comune deve passare sempre di nuovo per questa esperienza. Quando la let-

⁶⁵ I. Fossati, “La costruzione di un amore”, nell’album *Panama e dintorni*, BMG, Roma 1981.

tura viene pervertita in modo dogmatico, per cristallizzare e ripetere all’infinito una certa dottrina come se fosse *tout court* la verità, subito si manifesta il contrasto tra il sapere libresco e la vita. Se invece il leggere è vissuto secondo la sua effettiva natura, esso si rivela intimamente legato alla vita stessa.

Per comprendere tale connessione naturale occorre riconsiderare, per un momento, le manifestazioni principali della nostra esistenza. Ne ho proposto una possibile tipologia nel primo capitolo quando, descrivendo la struttura delle relazioni di dono, ho riportato le diverse sfere d’esperienza e di attività dell’essere umano alle dinamiche della *nascita*, della *cura* e dell’*incontro*. Ebbene, l’intimità tra la nostra vita e la lettura è testimoniata dal fatto che quest’ultima, a suo modo, le racchiude in sé. La lettura infatti è sicuramente incontro: del lettore con l’autore, con il suo mondo, con gli altri verso cui ci spinge dialogicamente la scrittura stessa. Ma essa è anche cura. Del testo, come filologia, e del tempo che ci è dato. L’atto della lettura serve a preservare, come si è visto, una fonte rilevante per abitare nella durata del senso. Perciò è essenzialmente cura di sé. D’altra parte, già nel considerare il leggere come un percorso maieutico è emerso che in esso ha luogo una relazione di nascita reciproca: il testo torna a vivere grazie al lettore e il lettore è chiamato a essere altrimenti, a rinnovarsi, a rinascere. In tutti questi casi, “il lettore” può essere la comunità stessa, che lungo il suo specifico versante, anche nel rapporto con le scritture che ritiene essenziali, partecipa delle correnti vitali dell’incontro, della cura e della nascita.

La nascita, in particolare, non va intesa come un processo automatico o garantito. Il testo deve effetti-

vamente comunicare un senso dotato di forza maieutica e, d'altronde, i lettori potranno sperimentare la svolta solo con un atto di libertà animato da un duplice desiderio. Desiderio di assumere le parole della scrittura e di nutrirsi per esistere sensatamente. Desiderio di dedicarsi a ricomunicare creativamente la verità incontrata. Quando ciò accade, incontro, cura e nascita s'intrecciano nell'accoglienza della scrittura. Ecco che la lettura è divenuta modo di vita: il lettore – che sia un singolo o una comunità – è l'interpretazione vivente di quella verità generativa che ha incontrato in un testo rivelatore e che traluce in altri testi. In quanto intime a questa verità, tutte le scritture rivelative si corrispondono. Il che non significa affatto che tutte si equivalgono. Hanno una stessa radice senza per questo ridursi a un rapporto di mera interscambiabilità. Non sono reciprocamente indifferenti; sono correlate e fondate, ciascuna in maniera speciale, a una sovrabbondanza di senso che costituisce il mistero della loro origine e del loro futuro.

Questa svolta non rende i testimoni-interpreti dei meri esecutori. A essi resta tutta la libertà di chi è chiamato a leggere, con le scritture, l'esistenza e il mondo. Quel mondo che adesso non appare più come un caos di eventi ambigui o assurdi, poiché in esso si schiude la possibilità di “leggere qualcosa che non è stato ancora scritto”⁶⁶. Che sia ricerca, rispecchiamento, evento maieutico o tutto questo insieme, la lettura ha a che fare non solo con la nostra identità profonda e non ancora emersa, ma anche, indissolubilmente, con il mi-

⁶⁶ W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1976, p. 74.

stero dell'essere e dell'origine. In tal senso si può riconoscere con Borges che “non esiste cosa che non sia una lettera silenziosa dell'eterna scrittura indecifrabile il cui libro è il tempo”⁶⁷. Indecifrabile a quanti vogliono sapere tutto e negare il mistero, ma leggibile e partecipabile per coloro che vedono in questo limite non una barriera insormontabile, ma la soglia della relazione con la verità.

Chi o che cosa si deve leggere in particolare? Anzitutto, occorre imparare a leggere il dolore, di per sé irriducibile al senso e alla scrittura, per accoglierlo nel nostro divenire umanizzandolo e impedendo che ci travolga. Ognuno di noi, inoltre, deve saper leggere l'altro nella luce di un amore che lo riconosca intrinsecamente sensato e dotato di valore. Mi riferisco non già a un amore passionale o totale, ma più precisamente a quella dimensione essenziale in ogni tipo d'amore autentico che è il riguardo o il rispetto⁶⁸. In generale, poi, è necessario a tutti noi leggere per tradurre tradizioni differenti e universi simbolici divergenti per metterli in comunicazione, per curare la convivenza sociale e la storia in modo che esse siano all'altezza delle tre dinamiche paradigmatiche del divenire umano, evitando che nascita, cura e incontro siano negate, pervertite, mistificate. L'azione sociale, l'agire politico, la costruzione paziente e nonviolenta della pace sono una quotidiana opera di traduzione. Chi non sa leggere sé e gli altri, cercando possibilità di correlazione non dominativa, non ne sarà all'altezza. Gli effetti tragici di una

⁶⁷ J. L. Borges, “Per una versione dell'‘I King’”, in Id., *Tutte le opere* II, Mondadori, Milano 1994, p. 1011.

⁶⁸ Cf. H. Arendt, *Vita activa*, p. 179.

simile incapacità a tradurre sono tuttora davanti a noi. Al contrario, alle radici della reciprocità comunione c'è la disponibilità a tradurre e, in certo modo, a farsi tradurre dalla lettura degli altri. Imparando la saggezza partecipativa custodita nell'arte del leggere si rende manifesto anche che, come lettori e lettrici del mondo, noi non siamo semplicemente estranei a esso, ma ne siamo coeredi.

Leggere significa ricevere in affidamento, raccogliere un'eredità. Si delinea così una possibilità di orientare quello che Frank Kermode ha chiamato "il senso della fine"⁶⁹. Proprio come fa un testo, che appunto è sempre un lascito, così la vita di ognuno giunge al suo limite visibile. Con la morte, nell'assenza che lascia a chi resta, può avere luogo l'atto finale di una donazione. Ora la vita di chi è morto si dà da leggere, si offre come eredità, come provocazione a sentire, nella cesura e nell'assenza, la durata del senso. Il termine durata, qui, non è un qualsiasi persistere. Significa vita, rinnovamento, rigenerazione. Chi muore ci fa un regalo: il senso intero della sua vita. E ci insegna una possibilità estrema di verità dell'essere umano: morire donando. Una morte che è già la confutazione della morte. Parfrasando la conclusione di un celebre racconto di Joseph Roth⁷⁰, si potrebbe dire: "Conceda Dio a tutti noi, a noi lettrici e lettori, una morte così lieve e bella".

Che venga confessata oppure oscuramente sentita, la vera "follia" di ogni comunità umana, nella comunione inattesa in un singolo evento di incontro o in una vita intera passata insieme, è che in questa grazia

di una morte lieve e bella ciò che siamo non sia spento, ma attratto a una vita completamente disvelata. La nostra follia è la nostra speranza perché, essendo umani, è follia d'amore. E le comunità forse nascono per il desiderio di renderci visibili all'Amore. Questa è "la speranza più inconfessabile di tutte quelle che muovono il cuore dell'uomo ... la speranza più forte di tutte, essere visti, essere amati: muovere Dio"⁷¹.

⁶⁹ F. Kermode, *Il senso della fine*, Rizzoli, Milano 1972.

⁷⁰ Cf. J. Roth, *La leggenda del santo bevitore*, Adelphi, Milano 1988, p. 69.

⁷¹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 119.

Il male, che ti circonda a semicerchio
come il sopracciglio circonda l'occhio,
riducilo col tuo raggio all'inattività.
Che esso vegli su di te mentre dormi,
senza poter avanzare di un passo.

Franz Kafka

III

LA COMUNITÀ E LA CRISI DELLE RELAZIONI

La libertà sotto accusa

La condizione umana non possiede una forma definita, risolta, pacificata. È sproporzione, tensione di eccessi che la attraversano e sembrano colmarla. Per sconvolgerla, lacerarla, oppure per illuminarne il valore incondizionato. In questa sua ambivalenza, già nella relazione tra noi e l'origine, s'insinua la possibilità del male, l'eccesso assurdo che distrugge le vite, le relazioni, il senso di ogni cosa. Un'eventualità così grave da far dubitare della reale esistenza di un'origine e, soprattutto, di un'origine buona. Ma allora anche la natura e il cammino delle comunità si presentano in tutt'altra prospettiva: non più come una libera risposta all'origine e come nuclei vitali di comunione grazie ai quali la sproporzione diviene cammino di umanizzazione, ma come entità totalitarie al servizio del male stesso, che dall'associarsi degli esseri umani in una vita comune risulta rafforzato e amplificato. Come ha rilevato Paul Ricoeur, le versioni collettive e

istituzionali del male sono infatti le più radicali e diaboliche¹.

Muovendo da tale consapevolezza, mi sta a cuore non tanto entrare nella vasta casistica dei problemi che tutti sperimentiamo nelle modalità particolari dell'essere in relazione e nella quotidianità di qualsiasi realtà comunitaria, quanto affrontare direttamente la questione del male alla sua radice. È palese infatti che, se non si ritrovano percorsi positivi né una luce per la libertà e per le comunità umane, l'ipoteca ottenebrante del male annichisce qualunque tentativo di concepire e di assumere esistenzialmente il loro valore.

Che si tratti della perversione della comunità ai danni di quanti le sono esterni, oppure di una perversione nella comunità che ricade sui suoi membri, la causa e la colpa di questo male sembrano annidarsi nella libertà umana in quanto tale, non nel suo abuso da parte di qualcuno in particolare. C'è un'ombra che la tormenta e la pone in una prospettiva tale da consigliare, nei suoi confronti, cautela e sospetto. È l'antica questione del suo lato oscuro. L'idea corrente secondo cui la libertà sarebbe in sé neutra, dunque capace sia del bene che del male, conduce fatalmente a registrare gli effetti perversi e distruttivi di questa ambivalenza per cui prima o poi essa viene accusata di essere responsabile delle molte forme di negatività e di atrocità che sperimentiamo nel nostro cammino storico. Se la libertà viene intesa come l'ambiguità dell'arbitrio che tutto può volere, in definitiva si rivela immancabilmente

¹ Cf. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 436-437.

corrotta e cattiva. E se è tale, la comunità, che non può certo costituirsi come il contrario della libertà stessa, segue lo stesso destino.

A me sembra però che la natura della libertà possa essere riconosciuta e interpretata soltanto se si prende distanza tanto dall'esaltazione dell'arbitrio, che altro non è se non appunto l'apologia dell'ambiguità, quanto dal moralismo che scredita la libertà stessa dall'inizio e sin nelle sue fibre. Percorrere una via diversa significa ripensare il rapporto tra la libertà, il bene e il male, riconsiderando di conseguenza anche la dialettica tra libertà e comunità. In una riflessione su tale rapporto è incluso tradizionalmente e necessariamente, oltre all'esame del nostro essere liberi, l'interrogativo sulla libertà di Dio. Antropologia e teologia, infatti, si richiamano qui come posizioni speculari nella cui interazione prende forma l'immagine rivelativa della natura della libertà in quanto tale.

Nelle pagine che seguono vorrei cercare una via verso questa immagine, senza peraltro entrare in modo specifico nella questione delle differenze che dobbiamo supporre nel confronto tra la realtà divina e quella umana e, correlativamente, senza tematizzare le implicazioni metodologiche del dialogo tra filosofia e teologia². Chiedo a chi legge di tenere conto del fatto che la mia riflessione viene proposta, come ho detto, nel contesto di una ricerca di antropologia filosofica che assume il cristianesimo come sua fonte. Ciò può servire a identificare il profilo particolare del mio discorso,

² Su questo punto rimando all'opera di G. Ferretti, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

ma non a derubricarlo come extrafilosofico a causa del suo attingere a una fonte biblica. La filosofia, in qualunque sua versione, non dispone di fonti universali e onnicomprensive, fatta eccezione, per così dire, per la verità in persona. Fare come se invece questo possesso fosse possibile costringe la riflessione filosofica entro un razionalismo e un universalismo formale che, a dispetto delle apparenze, restano estranei sia al rigore teoretico, sia alla natura dialogica della filosofia. Tanto più che, di fronte alla questione del male, tutti – chi ha fede e chi la trova vana, chi ringrazia e chi protesta – chiamano in causa Dio o almeno l'idea di una divinità, la sua volontà e la sua responsabilità. Così, anche quando si asserisce che l'uomo è nella solitudine cosmica, si ricava questa convinzione muovendo da un argomento che, sia pure per escluderla, si riferisce alla trascendenza divina.

La mia tesi di partenza, come ho cercato di indicare nel primo capitolo, è che la libertà non può essere compresa finché non se ne coglie la natura nel mistero del suo costituirsi come *esperienza originale del bene*. In Dio tale esperienza è concepibile come espressione essenziale dell'amore in cui rivela la propria identità, come scelta creativa originaria e sempre nuova. Nell'umanità essa appare piuttosto come risposta all'iniziativa di quell'amore divino che va riguardato ontologicamente come "autocomunicazione del Bene"³. Non dimeno, in entrambe le condizioni la libertà sorge e s'invera sempre solo in quanto esperienza del bene stesso. Dunque il male rappresenta un'esperienza e un

³ J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriana, Brescia 1986, p. 98.

processo del tutto diverso e divergente, nei quali diventa impossibile mantenersi liberi e ai quali in realtà si accede non perché la libertà *scelga*, nel senso proprio della parola, di consegnarvi. In questo senso i termini della questione sono riassumibili, meglio che dalla formula "la libertà e il male", dall'alternativa: la libertà o il male. Altrettanto vale, contestualmente, per la vita comunitaria, rispetto alla quale l'alternativa è: la comunità o il male. Non un "ovvero", ma un *aut aut*, una disgiunzione radicale tra i due termini, sebbene ciò non implichi affatto un'immunità della libertà stessa e della comunità dai pericoli del male.

La radicalità di questa duplice alternativa va riguardata nella giusta prospettiva. Nell'evidenziarla non si ricade affatto in un manicheismo che autorizzi qualcuno, che sia un singolo o una determinata comunità, a identificare se stesso con il bene, guardando agli altri come al male. Spesso, nella mentalità oggi più diffusa, per timore di sfociare nel fanatismo manicheo, si adotta un relativismo generale che confonde i termini e mette praticamente in continuità bene e male. In tale ottica, anziché prendere sul serio il bene, si finisce puntualmente per sposare la teoria del male minore. Il fenomeno è particolarmente evidente nella sfera politica e i suoi danni sono sotto gli occhi di chiunque non sia accecato dalla volontà di potenza e dalla frequente illusione di servirsi del male come fosse un docile strumento graduabile nella sua versione "minore"⁴. Del resto, se appunto le forme più devastanti del male

⁴ Su questo aspetto cf. M. Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003; in merito rimando anche al mio saggio "Esperienza del bene e costruzione della democrazia", in *Il bene pubblico*, a cura di G. Cacciatore, Cittadella, Assisi 2004.

sono quelle collettive e istituzionalizzate, è naturale che proprio nella sfera politica si pratichi il culto del male minore e lo si utilizzi come giustificazione risolutiva. Il punto, in realtà, è evitare contemporaneamente il manicheismo e il relativismo. La terza via, possibile e doverosa, è data dal prendere sul serio il bene trovando, come si deve fare in ogni dinamica di relazione, la giusta distanza. Una distanza eccessiva indurrebbe a non vederlo nemmeno; una distanza insufficiente e infine azzerata riproporrebbe il manicheismo e l'integrismo: il bene siamo noi, gli altri sono il male. La giusta distanza dal bene da un lato comporta di assumerlo e letteralmente di nutrirsi e di ricomunicarlo ad altri. È infatti la distanza della vera relazione, non quella dell'opposizione o dell'indifferenza. Dall'altro lato essa esige di riferirsi al bene come a una realtà trascendente che rappresenta lo specchio critico in cui anzitutto ravvisare ogni volta le nostre distorsioni, le nostre miserie, i nostri tradimenti, senza proiettare questi difetti addosso agli altri.

Prima ancora dei sospetti sulla libertà umana e sulle comunità che costruiamo, lo scandalo del male nella storia ha messo sul banco degli accusati la libertà divina. È strano come spesso non ci si avveda del fatto che diffidare della nostra libertà porta inevitabilmente a rivolgere infine l'imputazione della responsabilità del male nei confronti di Dio stesso. Per la coscienza religiosa e per ogni metafisica teologica la libertà, come ogni altro tratto costitutivo della vita e della condizione umana, viene da Dio. Se riteniamo che sia corrotta, è la sua radice a essere chiamata in causa.

Almeno dalla storia di Giobbe in poi è affiorata l'idea che "l'uomo può essere migliore, può comportarsi

meglio del suo dio"⁵. Siamo già sul versante più scomodo e scoraggiante per chi intenda sostenere la tesi di un legame originario tra la libertà e il bene. È il versante in cui ci s'imbatta nell'inammissibilità del fatto che la libertà di Dio – immaginata da sempre come sovranità assoluta e onnipotenza – coesista con il male del mondo, lo permetta o addirittura lo voglia, magari come strumento pedagogico. Un fatto che invece sembra non solo episodicamente concreto e reale, ma addirittura ricorrente e insuperabile sulla terra. Comprendere senso e natura della libertà – di quella divina e poi anche di quella umana – esige di assumere la tensione tra due realtà inconciliabili: Dio e Auschwitz, per dire la cosa come abbiamo dovuto indicarla dopo le tragedie della seconda guerra mondiale.

Chi è Dio, se è esistito qualcosa come *Auschwitz* e se continua a esistere con altri nomi e sotto altre forme, tutte fatte di sterminio, distruzione, dominio sino alla negazione di ogni traccia di dignità, per ragioni evidentemente opposte, sia nelle vittime che nei carnefici? Chi è Dio se esiste il male scelto, organizzato, riaffermato, e se Dio stesso lo permette? Credo che la risposta a simili interrogativi possa dire molto a una ricerca su senso, fondamenti, figure e implicazioni della libertà umana.

Nell'idea di Dio, prima di ogni specificazione sulla base di testi sacri e confessioni storiche determinate, permane quella che Max Horkheimer chiamava "la nostalgia del totalmente Altro"⁶, che non è solo l'anelito all'infinito o il desiderio della salvezza donata da

⁵ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, p. 148.

⁶ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.

un essere supremo e buono, ma la fede nel fatto che “l’assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente”⁷. Quindi ogni trionfo del male pone in questione Dio stesso, la sua esistenza, la sua bontà, la sua credibilità, la natura della sua libertà.

D’altra parte, un confronto con tutto ciò ci interroga nel contempo su chi siano gli esseri umani, se nella loro storia è stato possibile ed è ancora possibile Auschwitz. Oltre alla fiducia in Dio, sembra anzitutto compromessa quella nell’umanità. Chi siamo noi? E davvero, infine, sappiamo accorgerci di Auschwitz, di ciò che prepara il suo orrore nelle comunità e nei singoli, nei loro cuori e nelle loro menti, nella cultura, nell’economia, nella comunicazione mediatica, nel modo di divertirsi, nella politica, nel diritto, nella scuola e nelle università e persino nel culto religioso?

Chiamare in causa Dio, di fronte al male, è il modo usuale di utilizzare uno schema esplicativo che cerca di tenere insieme Dio stesso, l’uomo, il bene e, appunto, il male sulla base dell’intuizione, apparentemente incontrovertibile, secondo cui se Dio è Dio, allora deve essere l’origine di tutto. Quindi anche del male. Così tutto si spiega e il mistero divino viene razionalizzato tramite l’idea che Dio sia *coincidentia oppositorum*. Per parte mia, nell’accedere al territorio della teologia mi riferirò specificamente, sebbene esistano naturalmente rilevanti diversità tra la tradizione ebraica e quella cristiana, al Dio della tradizione biblica intesa nel modo più unitario possibile. Come ho ricordato poco fa, ben prima di Auschwitz, già dalla storia di Giobbe la realtà di un Dio insieme buono e onnipotente sem-

⁷ *Ibid.*, p. 75.

bra incredibile. Dov’era Dio mentre Giobbe era in balia del male, anzi del maligno? E anche se il male fosse superato e il maligno sconfitto e punito, Giobbe stesso mette in luce con le sue parole l’altro versante problematico dell’identità di Dio: se sei Dio, “perché non perdoni?” (Gb 7,21). Non possiamo né rassegnarci al trionfo dei malvagi, né pensare che ci sia un campo di concentramento eterno e divino, chiamato inferno, a essi riservato. Un Dio impotente e un Dio onnipotente che punisce per l’eternità, sono, sia pure per ragioni diverse, altrettanto incredibili. La prima figura contraddice l’idea del Dio creatore, redentore e salvatore; la seconda toglie, da tali attributi, la bontà e la capacità di amare perdonando. Dunque li dissolve nel loro significato pregnante.

Ma allora quello schema esplicativo cui ho alluso non può reggere. Detto semplicemente: ciò che non possiamo credere, quella che non possiamo prendere per vera, a mio avviso, è la situazione immaginabile nei termini delle tre proposizioni fondamentali che seguono:

- a) *L’uomo sceglie il male (o: alcuni uomini scelgono il male).*
- b) *Dio dapprima subisce tale scelta e non difende i suoi figli, lasciando che essi (compreso, secondo la fede cristiana, suo Figlio in croce) ne siano travolti.*
- c) *Alla fine Dio premia i buoni e punisce i malvagi per l’eternità.*

Questo, senza dubbio, è lo scenario esplicativo più tradizionale, più radicato nel modo corrente di immaginare la cosa, ma anche il meno veritiero. La questio-

ne dell'identità e della credibilità di Dio dopo e durante Auschwitz è irrisolvibile finché manteniamo i nostri pensieri entro questo scenario. È chiaro, peraltro, che in tal caso resterebbe preclusa anche la comprensione della natura della nostra libertà e delle possibilità di bene delle comunità umane. Proviamo quindi a pensare altrimenti, a cercare ancora di capire. Per evitare che in questa ricerca si sovrappongano proiezioni deformanti, legate alle nostre immagini del divino e dell'umano, del bene e del male, è il caso anzitutto di chiedersi chi sia l'interrogante: chi è l'essere umano, chi siamo noi in rapporto al bene e al male?

Inizio e dinamica del male

Comincio con la prima tesi dello schema ora esposto: *L'uomo sceglie il male*. Il punto dirimente, qui, sta nel dato per cui il bene e il male non sono semplicemente fuori di noi, scritti nelle tavole della legge dei codici religiosi, morali o giuridici. Se bene e male fossero fuori di noi, chi saremmo noi prima della scelta? Esseri neutri, vuoti, indefiniti, che provengono solo da se stessi? Né si può soltanto dire che bene e male siano "scritti" nella coscienza. Essi riguardano il nostro intero essere. Il bene come sua fonte e sostanza. Il male come sua lacerazione e scissione patologica, rottura della relazione originaria e costitutiva con il bene stesso. Da questo punto di vista si può dire che il male rappresenta il delirante tentativo, da parte dell'uomo, di confutare l'origine.

In realtà, come ho sottolineato a più riprese, l'essere umano nasce, vive e fiorisce grazie al bene. Certo, questo termine deve sempre, cioè di volta in volta, essere interpretato e chiarito. A tale scopo ricordo la costellazione dei sette *criteri di discernimento* dell'autenticità del bene descritta al termine del primo capitolo. C'è bene quando siamo in presenza di creatività, libertà e liberazione, comunicatività comunionale, buona reciprocità, riconoscimento e verità, umanizzazione delle persone e delle relazioni, integrità e integrazione tra questi aspetti. Sono queste le forze, le qualità e le dinamiche tipiche dell'ordine del bene.

Se poi, nel linguaggio della teologia, sottraiamo questa realtà a una connotazione impersonale e la riconosciamo nella soggettività assoluta di Dio, possiamo per converso riprendere la citata definizione di Jürgen Moltmann, secondo cui il Dio biblico è amore e l'amore è "autocomunicazione del Bene". Un'autocomunicazione nella quale da una parte il bene è libera soggettività originaria e principio vivente e, d'altra parte, diviene sia realtà condivisa e dono di cui vivono quanti lo accolgono, sia effetto positivo e liberatore che inaugura a sua volta nuove possibilità di bene.

Essendo tutto questo – ossia in quanto principio, dinamica ed effetto – il bene è la stoffa di cui è intessuta la nostra esistenza, per quanto essa possa subire deformazioni o lacerazioni. Perché il "bene" ha luogo a sua volta grazie all'amore di chi ha gioito perché siamo nati, di chi ci ha dato il tempo di esistere e lo spazio per essere liberi; grazie all'amore di chi si prende cura di noi, ci nutre, ci veste, ci pulisce, ci educa, ci perdona, ci autorizza a esistere e, soprattutto, accetta di ricevere da noi quanto abbiamo da dare. Infatti chi accetta ciò

che siamo e diamo, chi riceve qualcosa da noi, permette che si compia il nostro divenire soggetti umani. Il bene si costruisce e si sperimenta in questa stoffa di reciprocità, di condivisione, di libertà diverse ma capaci di cooperare.

Chi incontra così il bene, assumendolo come stoffa del suo essere e come alimento della sua vita, non sceglie il male. In tale ottica, al di là delle accuse di intellettualismo tradizionalmente rivoltegli, Socrate aveva ragione⁸: se “conoscere” non è avere informazioni su qualcosa, ma avere parte a una realtà viva che ci comprende senza toglierci la libertà, allora chi in questo senso *conosce* il bene lo sceglie, lo opera, lo ricomunica. Chi invece sperimenta la lacerazione di questa stoffa, nell’interruzione delle sue relazioni costitutive con il bene e con gli altri, non conosce più il bene e diviene operatore del male. Non perché lo “sceglie”. Scegliere, infatti, è orientare se stessi verso persone, valori e situazioni riconosciuti nella luce di quel bene che ci costituisce e a cui sentiamo di appartenere⁹.

Chi fa il male non *sceglie* il male, al massimo lo *decide*. Più precisamente: si decide per il male. “Decidere”, infatti, significa recidere, chiudere una questione in modo ultimativo, tagliare con la spada. Decidersi per il male significa così tagliare la propria autentica facoltà di scelta, pervertire la propria libertà per affidarsi a potenze che ci accecano. La lucidità iniziale è già inquinata dall’angoscia; il resto lo fa l’accecamiento. È chiaro che qui non penso affatto all’angoscia be-

⁸ Cf. Platone, *Protagora* XXXVIII c-d, in Id., *Opere complete* V, a cura di F. Adorno, Laterza, Bari 1982, p. 127.

⁹ Per una più ampia giustificazione di queste affermazioni rimando al mio libro *Il silenzio, via verso la vita*.

nigna dell’amante che vede in pericolo l’amato. Questa, in quanto premura, sollecitudine, attenzione protettiva, è una naturale conseguenza del voler bene e non c’è nulla di male in essa. Mi riferisco invece a quell’*angoscia senza amore* che non tiene in nessun conto gli altri se non in chiave di disvalore, di minaccia, di ostilità, vanificando nel contempo la possibilità di vedere noi stessi. Un’angoscia che impedisce non solo di amare, ma anche di accogliere il bene che ci è offerto.

Certo, l’essere umano non è un vegetale: può decidere il male. Ma decide di fare il male quando, in qualche modo, ha perso contatto con il bene, con l’altro, con le relazioni di cui vive, con la propria coscienza. Decide il male chi si è arreso a quell’angoscia che è la sfiducia radicale nella relazione e che, di volta in volta, mi fa credere che l’altro non esiste, foss’anche Dio, o che, se esiste, mi è nemico e, se lo vinco, può diventare la mia vittima, un oggetto del mio dominio. Afferma Gesù nell’Evangelo secondo Giovanni: “Chi commette il peccato è schiavo del peccato” (Gv 8,16). Schiavitù che è a un tempo l’effetto e la causa del peccato: se si arriva a tale schiavitù – effetto – è perché essa, senza che ce ne accorgessimo, era già accaduta dentro di noi – causa –. Ma qual è la causa di questa causa?

Per rispondere occorre sia tenere presente la *distanza* strutturalmente presupposta in qualunque essere in relazione, sia mantenere la distinzione tra scegliere e decidere. Se pensando l’origine e gli originati, Dio e le sue creature e anche l’io e il tu umani non stiamo indicando un’unica realtà, dunque se non risolviamo i poli della relazione tramite una loro fusione in una sola identità, allora dove c’è relazione c’è anche sempre distanza tra soggetti diversi. E dove c’è un essere umano

c'è anche autorelazione: il rapporto tra me e il dono che io stesso incarno. Anche questa è una distanza strutturale, benché poi possa in un certo senso essere colmata nell'approdo all'unità della persona, la quale manterrà comunque la distanza fisiologica del rapporto con sé.

Ad ogni modo non è la distanza come tale a rappresentare un male in sé. D'altronde essa è fluida, variabile e ci pone a contatto sia con il mistero dell'altro, sia con quello che siamo per noi stessi. Essendo mobile e, per così dire, sfociando nel mistero non ci permette mai un sapere sicuro. Rinvia piuttosto alla fiducia e all'affidamento, o invece alla diffidenza e al sospetto e, nell'autorelazione, all'accettazione oppure al misconoscimento di se stessi. Tutto ciò significa che la distanza esige ineludibilmente che ognuno la interpreti determinandola per quanto lo riguarda rispetto a sé e agli altri e orientandosi di conseguenza.

Questo è il luogo in cui il male può trovare il suo inizio. E ciò accade quando la distanza viene sentita come una barriera, oppure viene ritenuta troppo ridotta, al punto che l'altro è già per questo fatto una minaccia, o ancora quando da un soggetto è vissuta in una nebbia per cui l'altro non è più visibile e si finisce per credere che neppure esista. Nel rapporto di ognuno con sé il fraintendimento della distanza produce l'incapacità di vedersi e di accettarsi.

Il fraintendimento affettivo e cognitivo della distanza propria della relazione con gli altri e con se stessi è l'inizio del male. Qui diventa effettiva la crisi della convivenza. Questo fraintendimento può essere percettivo, nei termini appena indicati, ma può anche essere, per così dire, "operativo", quando per disatten-

zione e scarsa coscienza di ciò che la relazione ci chiederebbe ci muoviamo nei confronti degli altri in modo da essere noi a procurare ferite e a suscitare per reazione il loro fraintendimento. Esiste un fraintendimento "giudicante" dovuto a cattiva interpretazione e ne esiste uno "agente" dovuto a disattenzione, inconsapevolezza, "buonafede"¹⁰.

La dialettica rischiosa della distanza è un dato assai più concreto e sottile dei termini giuridico-formali tipici di una concezione che presenti bene e male come due entità date dinanzi a un soggetto isolato, ancora indeterminato e posto al bivio. Inoltre, è la stessa complessità degli atti deliberativi a richiedere un'analisi meno rudimentale. L'essere umano non è così diabolico da scegliere il male, cioè da nutrirsi del male, da plasmare il proprio essere secondo il male pur muovendo da una relazione costitutiva con il bene. Forse questo lo capiamo sulla nostra carne una volta che siamo usciti da una condizione di male, in particolare dall'aver fatto del male ad altri, e solo in quel momento possiamo renderci conto di quanto la nostra identità profonda sia estranea a esso. La coscienza del bene ritrovato e del male fatto è, per la persona, la via concreta della conoscenza di sé: "Un uomo sa effettivamente che cosa significa 'male' solo in quanto sa di se stesso"¹¹. In ogni caso, per districarci di fronte all'enigma del male occorre mantenere la sottile ed enorme distinzione tra scegliere e decidere. Una distinzione preservata peraltro anche nel linguaggio quotidiano, per

¹⁰ Una raffigurazione classica di questi fraintendimenti incrociati è fornita da Hegel nella dialettica tra coscienza giudicante e coscienza agente: cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* II, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 184-196.

¹¹ M. Buber, *Immagini del bene e del male*, p. 33.

cui diciamo “ti scelgo”, ma non ci viene in mente di dire “ti decido”, né “decido Dio” o “decido il bene”.

Di solito affermazioni come le mie si attirano subito, nel modo corrente di pensare e di parlare, l'accusa di “buonismo”, un'etichetta che rischia di delegittimare immediatamente ogni memoria del bene in quanto infondata, moralista e illusoriamente ottimista. In proposito è necessario un chiarimento. Se con tale espressione ci si rivolge polemicamente contro una mentalità ipocrita o volontarista, che copre con le esortazioni al bene l'incapacità di leggere le dinamiche reali della vita e di parteciparne, allora la critica ha le sue ragioni. Ma le ha appunto perché e nella misura in cui invoca un bene vero. Se invece essa colpisce indiscriminatamente ogni riferimento esplicito al bene sul piano ontologico e antropologico, oltre che su quello etico, allora è la posizione di chi avanza l'accusa a risultare astratta e miope. Infatti costui non vede anzitutto come il bene effettivo abbia in qualche modo costruito le proprie possibilità di vita e il tessuto del proprio essere. Come se invece fossero il male e l'ambiguità a costruirci come persone e a darci da vivere. Chi rimprovera a un interlocutore di fare riferimento al bene e considera questo come un errore dimostra con tale accusa di giudicare le cose con uno sguardo deformante e pericolosamente cinico. A meno che, appunto, non si voglia dire che il bene evocato è falso e solo apparente. Allora, però, il punto non è sentire, pensare e agire a prescindere dal bene, ma fondarsi sul bene vero o ricercarlo.

Quanto al male, non possiamo razionalizzarlo riportandolo a una natura cattiva e data in sé, dunque ad un capro espiatorio, che sia l'uomo malvagio per natura,

oppure quell'uomo particolare ritenuto un “mostro”, oppure un Dio permissivo e impotente, o invece un Dio vendicativo, o infine il diavolo, cui attribuiamo volentieri ogni colpa. Il male non è un'entità originaria, né una natura specifica e permanente, ma l'*effetto* di una corruzione o di una lacerazione delle relazioni di cui gli esseri umani vivono. Scaturisce come *reazione* possibile al determinarsi di una *crisi della relazione* del soggetto con gli altri, con se stesso, con Dio. Una crisi sempre possibile, come ho affermato poco fa, a partire dalla *distanza* implicata in ogni relazione, compresa quella che ognuno ha con se stesso. Questa *reazione* è ciò che sopra ho chiamato “la causa della causa”. È il deviarsi di una dinamica, non un'entità in sé sussistente. Uno scandalo: inciampiamo in qualcosa che ci turba, ci acceca, ci spinge a negare l'altro e la relazione, e anche qualcosa di noi. La nostra reazione è guidata dall'angoscia senza amore. A quel punto, con una gamma amplissima di comportamenti, siamo pronti a commettere qualsiasi cosa.

Chi, per scoprire l'origine del male, cerca una “sostanza”, nel senso metafisico del termine, si trova dinanzi a un abisso non perché il male sia un mistero senza fondo, ma perché non c'è alcuna sostanza che possa fungere da fondamento o da principio originante. Perciò *il male non ha propriamente un'origine*. Il male *ha inizio*. Ecco perché dinanzi al nostro sguardo si accredita come se fosse un'entità misteriosa. In effetti esso sorge come evento di distorsione dell'essere di chi lo compie, poi come potenza distruttiva e autodistruttiva, in reazione – possibile, persino probabile, ma non ineluttabile e automatica – a una crisi delle relazioni costitutive di colui che diverrà il “malvagio”.

Prima di proseguire questa direzione del pensiero devo richiamare l'attenzione sulla conseguenza cruciale che tale prospettiva illumina rispetto alla natura dell'esistenza comunitaria. Se la comunità è risposta all'origine e se invece il male non ha origine, allora ogni vera comunità, sempre minacciata dall'eventuale nuovo inizio del male, nel compito di scongiurare tale eventualità e di neutralizzarne gli effetti una volta che essa si sia verificata trova un nucleo essenziale della sua vocazione etico-metafisica e del suo inveramento. Una simile prospettiva non conduce affatto a negare realtà al male, come si ritiene nella metafisica dualista in cui esso figura quale principio ontologico alla pari del bene, oppure nella visione tragica dell'esistenza che fa del male una forza eguale e forse superiore al bene stesso, almeno in questo mondo. La mia ipotesi porta semmai, da un lato, a non *credere-nel-male* come se esso fosse la vera potenza della storia e, dall'altro, a percepire effettivamente natura ed effetti tipici della sua dinamica di attuazione.

Anzitutto è essenziale revocare al male quel credito che non consiste nel riconoscerne la presenza, cosa che invece bisogna sempre fare con il massimo della perspicacia e della lungimiranza, ma nell'immaginare che esso goda del privilegio di un'efficacia decisiva, al punto che il bene, al confronto, appare precario e destinato a soccombere. Si noti qui la portata metafisica radicale del credere-nel-male: da un lato si riconosce a esso un'origine quando in realtà possiede soltanto un inizio; dall'altro lato se ne evidenziano la potenza e l'efficacia quando invece sa solo disgregare e distruggere, essendo impotente per qualsiasi creazione, guarigione, rigenerazione.

So per esperienza diretta che non di rado questa delegittimazione della maestà metafisica del male, che di solito si fregia del titolo altisonante di *mysterium iniquitatis*, scontenta spesso proprio quanti si sono formati secondo la tradizione religiosa. È come se scoprire che si deve credere solo in Dio e non anche nel male o nel maligno li deluda profondamente. Se, nel dialogo con queste persone, provate ad analizzare le virtù del bene troverete consenso, ma appena iniziate a delegittimare il male la delusione si dipinge sul loro volto. Vi guarderanno come a una specie di ateo. Alla considerazione di costoro vorrei sottoporre almeno i due argomenti seguenti, pur sapendo che forse il nodo non è di tipo argomentativo poiché riguarda piuttosto il tipo di sentimenti presenti in ciascuno di noi¹².

Il primo è quello che evidenzia il pericolo di coltivare in sé una duplice credenza che riconosce sì bene e male come opposti, ma li immagina come due poli che si combattono sullo stesso piano. In verità l'abisso non è del male, ma della differenza qualitativa che lo separa dal bene. Bisogna capire allora che, dove s'immaginava un'opposizione polare, è preferibile ipotizzare un'opposizione che scardina ogni comunanza di piano. Buber ha insistito su questa diversità qualitativa radicale, più forte di una semplice opposizione polare, non solo per sottolineare che non esiste continuità di piano tra creazione e distruzione, tra senso e non senso, ma anche per indicare la via della conversione di quanto in noi diviene "cattivo".

¹² "Si crede infatti con il cuore" (Rm 10,10).

Compito dell'uomo non è ... estirpare da sé l'istinto cattivo, ma ricongiungerlo a quello buono ... Questo importante insegnamento non può essere compreso finché, come d'uso, si giudicano il bene e il male due forze o direzioni polarmente opposte. Il loro senso si rivela soltanto se li consideriamo essenzialmente diversi: "l'istinto cattivo" come la passione, dunque come la forza peculiare dell'uomo, senza la quale egli non può né produrre né generare, ma che, abbandonata a se stessa, rimane priva di direzione e porta fuori strada; e "l'istinto buono" come la direzione pura, l'unica direzione incondizionata, quella verso Dio. Unire i due istinti significa munire la potenza senza meta della passione dell'unico orientamento che la rende capace di un grande amore e di un grande servizio. Così, e non diversamente, l'uomo può diventare completo¹³.

Ciò che Buber chiama "l'istinto cattivo" è la forza della passione umana, che non è in sé e originariamente cattiva, bensì lo è divenuta quando l'uomo, abbacinato dalle molte possibilità di essere e di agire che gli si aprono dinanzi, separa la forza della pura possibilità dalla direzione che lo porta a vivere la relazione con Dio e con il bene. La differenza qualitativa emerge nel fatto che mentre il male è separazione e distruzione, il bene risana e unifica. Nella conversione c'è in gioco il

¹³ M. Buber, *Immagini del bene e del male*, pp. 42 e 43-44. Cf. anche *ibid.*, p. 69: "È tradizionale immaginare il bene e il male come due poli, due direzioni opposte, come i due bracci di un indicatore stradale tesi verso destra e verso sinistra; si ritiene che appartengano allo stesso piano dell'essere, che siano della stessa specie, anche se si contraddicono a vicenda. Se abbiamo di mira non le astrazioni dell'etica, ma le condizioni essenziali della realtà umana, dobbiamo per prima cosa mettere da parte questa convenzione e riconoscere la fondamentale diversità dei due principi per specie, struttura e dinamica nell'ambito della realtà umana".

compimento, cioè la nascita riuscita della nostra identità unica e originale. Ma tutto ciò viene ignorato se si continua a immaginare di avere a che fare con due forze specularmente opposte sullo stesso piano.

Si dovrebbe poi prendere nella giusta considerazione anche l'argomento secondo il quale, se facciamo del male un mistero inaccessibile, ci siamo già preclusi la via per smascherarlo e spiegarlo nei suoi meccanismi. Lasciare nell'ombra i processi di negazione del bene non è affatto conveniente. La coscienza umana deve di continuo affinare l'esercizio del pensiero critico per operare un'anatomia del meccanismo di funzionamento del male. Questo, lungi dal costituire un *mistero* di trascendenza, può presentarsi come un *enigma* intricatissimo sia perché non ha origine, sia per il fatto che in genere si traveste con gli abiti di un bene apparente, sia perché è molto arduo dipanare i fili delle molteplici responsabilità e delle concause che si sommano nelle dinamiche del male. Che poi la sua causa non sia rintracciabile in una determinata "sostanza" convince molti a credere che l'enigma – ossia un problema difficile da risolvere, ma pur sempre immanente a ciò che sperimentiamo e in linea di principio esplicabile – sia un assoluto e trascendente mistero.

Qui la terminologia più adatta mi sembra quella che distingue appunto tra il mistero vero e proprio, che riguarda l'origine dell'essere e tutto ciò che direttamente ne consegue, e gli enigmi in cui s'imbatte il nostro sforzo di conoscenza, i quali vanno riguardati come spiegabili *in the long run* e non si radicano in ogni caso in una trascendenza ontologica. Il mistero autentico rimane quello della libertà, del suo imprimere una determinata direzione a se stessa, del suo affidarsi o

ritrarsi. E mistero resta la realtà originaria del bene, di cui non possiamo dare una spiegazione che ne risolva in cause necessarie e necessitate la trascendenza e la gratuità.

L'enigma del male, nelle sue molteplici e per lo più subdole forme, dev'essere indagato e smascherato ricostruendo il suo farsi *processo* nell'esistenza personale e nella storia collettiva, al punto che, senza scaricare la nostra responsabilità su cause sovranaturali, arriviamo a capire come ciascuno di noi possa agire come un satana per gli altri¹⁴. Il processo attraverso cui il male inizia e si sviluppa è fatto di elementi e fasi tipiche, ricorrenti, che possono essere studiate nella loro coimplicazione. Vorrei indicarle qui in modo schematico. Se ipotizziamo che il male abbia inizio come possibile reazione d'angoscia a quella che, nell'accezione più ampia, può essere detta una crisi della relazione, allora la sequenza causale primaria si dà in questa evoluzione: esistenza strutturale (in sé non negativa) della distanza nelle relazioni – suo fraintendimento passivo o attivo, giudicante o agente – inizio della crisi della relazione – instaurarsi dell'angoscia disamorevole – acutizzarsi della crisi – decisione di adottare atteggiamenti e comportamenti negativi, atti a offendere, escludere, distruggere.

In una simile sequenza, a causa di una distorta percezione della distanza implicata nella relazione con l'altro da sé, si ha il prodursi, nel soggetto, di sentimenti e rappresentazioni di tipo negativo (rabbia, odio, sfidu-

¹⁴ Questa eventualità negativa radicale del diventare un satana per il nostro prossimo mi pare esemplarmente messa in luce nella scena evangelica in cui Gesù si rivolge così a Pietro: "Fatti indietro, satana" (Mt 16,23; Mc 8,33).

cia, invidia, sete di vendetta, volontà di potenza, perdita del senso della propria e dell'altrui dignità, disperazione e angoscia disamorevole, perdita del senso della differenza tra bene e male). L'instaurarsi nella coscienza di una dissonanza cognitiva nella percezione della realtà porta all'attivazione di una risposta guidata da tali sentimenti di natura mimetico-reattiva. Già a questo stadio la libertà della persona è sequestrata da forze interiori che possono manifestarsi in un'azione o in una vera e propria strategia comportamentale. Leggendo le dinamiche intrapersonali si coglie come l'inizio del male si attui, in un certo senso, come un sequestro di persona. Perciò, nel linguaggio più elementare dell'esperienza comune, di qualcuno che opera il male diciamo che è "cattivo", cioè prigioniero. Catturato, tra l'altro, in un isolamento mortale¹⁵.

Quella cui ho accennato adesso è una dialettica alquanto drammatica, non priva di una certa grandezza, per quanto presto si dilegui a causa dell'ottundimento che avvolge il cuore e la coscienza dell'individuo. È anche vero, d'altronde, che si può restare prigionieri anche della semplice incuria verso se stessi, della disattitudine a pensare e a capire, della disattenzione, incredibile ma reale e tutt'altro che rara, nei confronti del bene e del male. È in questi casi che si collabora al male, per lo più in forme indirette e incruente, con buona fede. Quando mancano gli strumenti per leggere criticamente la realtà, quando il cuore è tiepido e apparentemente ogni cosa è al suo posto e ci sentiamo in un mondo ordinato, questa buona fede dilaga e istin-

¹⁵ "Chi resta solo con il male che è in lui, resta completamente solo" (D. Bonhoeffer, *La vita comune*, p. 138).

tivamente si oppone a qualunque sollecitazione possa portarla a un brusco risveglio.

Sulla base del fraintendimento angoscioso della distanza nelle relazioni oppure dell'azzeramento del problema stesso della distanza, per quanti in "buonafede" e senza pensare aderiscono totalmente a un dato ordine di convivenza, si innesca una sequenza di fasi e di eventi che dovrebbe somigliare abbastanza al tipo di processo descritto nei seguenti momenti:

a) L'abbandono della propria libertà a una dialettica ricorsiva di potenza e impotenza.

b) Il progressivo ottundimento della coscienza, con la perdita della sua capacità di attenzione e di discernimento. Si evidenziano qui quelle che, rispettivamente, Bonhoeffer e Arendt hanno chiamato "stupidità" e "banalità"¹⁶. O anche una "buonafede" che permette di collaborare con il male senza avvedersene minimamente.

c) La deformazione e lo sviamento di tre forze che sono essenziali nella realtà dell'essere umano, perché nel complesso dei sentimenti, delle inclinazioni e delle disposizioni interiori, sono quelle che più lo motivano ad agire e a elaborare la propria identità: il bisogno, il desiderio e la stessa libertà¹⁷.

¹⁶ Cf. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, pp. 64-66; H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964. Si può osservare a riguardo che la dinamica tipica dell'uso delle "droghe", riferendosi con tale termine a qualsiasi sostanza e oggetto possano fungere da fattore di narcotizzazione mentale e spirituale, è il paradigma universale di quel suicidio della libertà che è la decisione di operare il male.

¹⁷ La scena evangelica delle tentazioni di Gesù nel deserto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) può essere letta, a mio avviso, in questa direzione, dove l'evo-

d) L'affermazione e l'espansione anomala di una sola parte di sé, che si globalizza determinando la perdita del contatto con le altre parti o la loro distruzione.

e) La produzione dell'identità dell'altro come oggetto, entità subumana e priva di valore, o anche come nemico e minaccia da annientare.

f) Il calcolo degli scopi e dei mezzi necessari all'azione o alla strategia che s'intende realizzare.

g) La produzione di effetti distruttivi tramite un'azione o una vera e propria strategia comportamentale che presto o tardi si rivelano autodistruttive; qui vale l'addizione espressa nella formula riassuntiva delle cause dei disastri: "Energia più cattiva informazione"¹⁸. A questo stadio si manifesta nel modo più diretto come la distruzione sia l'essenza del male.

h) L'autogiustificazione e il nascondimento a sé e agli altri della colpa.

i) La diffusione del contagio, nel senso che questo processo di dispiegamento del male tende a coinvolgere altri soggetti in una catena mimetico-reattiva e diviene così progressivamente più potente e più "credibile".

j) Il consolidamento, nella coscienza collettiva, dell'atteggiamento che porta a credere-nel-male e, complementariamente, a non credere nella liberazione possibi-

cazione della triplice potenza di trasformare le pietre in pane, di gettarsi nel vuoto senza sfracellarsi e di avere tutti i regni del mondo fa pensare, tra l'altro, al tentativo satanico di sviare appunto il bisogno, il desiderio e la libertà.

¹⁸ B. A. Turner, N. F. Pidgeon, *Disastri. Dinamiche organizzative e responsabilità umane*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 226.

le, soprattutto in una liberazione che segua una via totalmente altra dalla potenza del male stesso. Qui, per così dire, il tocco d'artista del male sta, come ho detto, nel vestire i panni solenni del *mysterium iniquitatis*.

Naturalmente, questo schema evolutivo fornisce soltanto una rappresentazione semplificata del fenomeno. Non solo perché ogni fase o passaggio andrebbero studiati in modo specifico, ma già perché neppure un meccanismo di questo tipo, che si fa sempre più automatico, è poi automatico sino in fondo e in modo assoluto. Per quanto la libertà sia indebolita, drogata, sviata, non possiamo escludere che essa possa riscattarsi in ogni momento. Qui sta il suo mistero, che impropriamente viene poi attribuito al male come tale. Ed è per questa sua possibilità di tornare al bene che la libertà, se non lo fa, viene accusata secondo i criteri tipici di uno schema giuridico. Ma mentre un simile ragionamento individua nella libertà la fonte del male, a mio parere proprio l'idea della permanente possibilità del bene, per la libertà, indica che essa non è la causa oppure l'origine del male stesso. Tale possibilità permanente dice anzi che diventare liberi, per noi, è corrispondere al bene, assumerlo sino a nutrircene. Questa vocazione può essere misconosciuta e negata, ma è inestirpabile. La resistenza al ritorno e alla conversione, quella per cui continuiamo a consegnarci alla spirale distruttiva che ora ho raffigurato sinteticamente, non deriva dalla natura della libertà in quanto tale, ma, come ho cercato di mostrare, dall'angoscia che si sviluppa per effetto di una crisi della relazione sino ad annullare in noi ogni capacità di amare e di ricevere amore. Così, come il male non ha origine, la persona privata di questa capacità generativa del suo stesso esse-

re¹⁹ non ha più alcuna consistenza, se, come ho detto nel primo capitolo, noi "consistiamo" nella misura in cui partecipiamo a dinamiche d'amore e di comunione.

Gli effetti di una simile spirale distruttiva si producono in modo radicale soprattutto se i soggetti che subiscono l'angoscia disamorevole non agiscono solo in quanto singoli, ma attraverso le istituzioni e come collettività, ancor più se si sentono pedine di una necessità superiore immodificabile. È allora che ci troviamo senza dubbio dinanzi ad azioni ed eventi che possiamo chiamare mostruosi. Auschwitz, appunto, e tutti i nomi che potremmo aggiungere. Il carattere epocale e metafisico di tali azioni o eventi si manifesta peculiarmente quando essi sono l'esito di una mediazione "politica" (una politica evidentemente rovesciata rispetto alla sua finalità umana) o di quel "contagio mimetico", come lo chiama René Girard²⁰, per cui la maggioranza degli individui aderisce a logiche, istituzioni e comportamenti che instaurano un'idolatria della potenza e della violenza.

Ma proprio una coscienza lucida della spirale sistemico-processuale del male ci conferma il fatto che non possiamo fare di Dio, o di entità sovranaturali o della libertà umana in sé presa, la causa stessa di quella spirale. L'inizio di ciò che chiamiamo il male è la reazione accecata a una grave crisi della relazione, dunque l'abbandonarsi all'angoscia che distrugge la capacità di partecipare all'amore e che, senza essere riconosciuta, viene assunta sotto forma di morale, di religione, di

¹⁹ Cf. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, p. 270: "Colui che ama genera se stesso in ogni istante".

²⁰ Cf. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, pp. 17-67 e 351-368.

economia, di politica. L'angoscia del disamore eretta a idolatria collettiva²¹.

Dov'è Dio?

Come l'essere umano non è né un vegetale, né un'entità diabolica, così Dio non è né impotente né onnipotente. Che altro è, allora? Delineando una risposta si potrà capire perché cade anche la seconda tesi, che affermava: *Dio subisce questa scelta e non difende i suoi figli*. Dov'è Dio quando il male trionfa? Da ebreo superstite Elie Wiesel ha riportato questa storia nel suo libro *La notte*.

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsi. “Viva la libertà!” gridarono i due adulti. Il piccolo, lui taceva. – Dov'è il Buon Dio? Dov'è? – domandò qualcuno dietro di me. A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava ... Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più ... Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora... Più di una mezzora restò così, a lottare tra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti ... Dietro di me udii il solito uomo domandare: “Dov'è dunque

²¹ Per un'ampia esplicazione di questa tesi rimando all'opera in tre volumi di E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Schöning, Paderborn 1987.

Dio?”. E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: “Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...”²².

Dio è prossimo all'essere umano anche nella morte. Soffre, si espone alla morte, condivide la sorte dei mortali, degli annientati. Questa prossimità non è forse la sua impotenza? Hans Jonas, nel libro *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, ha osservato che dopo l'Olocausto l'idea e l'esperienza di Dio devono volgersi a “un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio”²³ e che si prende cura degli esseri umani. Ora sappiamo che “il Dio che si prende cura non è un mago” e che “concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza”²⁴. Nell'alternativa tra il Dio buono e il Dio onnipotente, dice Jonas, alternativa ineludibile dopo Auschwitz, dobbiamo scegliere il primo. In realtà, continua, “Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare”²⁵.

La domanda sull'assenza di Dio risuona già, nel modo più diretto possibile, di fronte a Gesù crocifisso e persino sulle sue labbra. “Se davvero sei il figlio di Dio, perché non salvi te stesso?”, irridono i soldati sotto la croce. E Gesù grida: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (Mt 27,46; cf. Sal 22,2). Per quanto riguarda il Dio degli evangelisti, poi, forse a volte sfugge che il cuore del cristianesimo è la storia di un torturato. Cioè di qualcuno che è completamente in balia della potenza altrui e al quale si cerca di togliere ogni

²² E. Wiesel, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, pp. 66-67.

²³ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il melangolo, Genova 1989, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, pp. 31 e 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

dignità. Dio “assume su di sé” gli effetti del male sino a subire la tortura: che cosa vuol dire? Che Dio entrò nel dolore del mondo per attraversarlo. Scrive Bonhoeffer: “Cristo non ci aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza”²⁶. Infatti, non c’è amore senza prossimità. E prossimità, stare vicino a qualcuno, è accogliere le sue ferite, non scandalizzarsi del suo dolore. Consolarlo. Anche se nel corrente linguaggio filosofico l’aggettivo “consolatorio” si usa, con grande superficialità, per denunciare un atteggiamento di ottimismo illusorio, io trovo che in realtà *consolare* sia una delle opere umane più essenziali. La consolazione non è una pacca sulla spalla, non è dire “mi dispiace” e poi tornare alla propria vita. È elaborare insieme il dolore; è affrontarne le conseguenze nella solidarietà appassionata; è, possibilmente, rimuovere o comunque combattere le cause della sofferenza, sanare le ferite, guarire le situazioni, praticare la giustizia.

L’elaborazione del dolore nella condizione umana ha il suo luogo in un cammino lungo il quale chi ne porta il peso può trovare ascolto e accoglienza, essendo tratto fuori, nonostante il male, dalla condizione dell’isolamento e dell’abbandono. Così l’esperienza di una crisi del nostro essere e delle relazioni essenziali incontra una risposta di nuova relazione positiva. Chi soffre viene aiutato a sentire come il dolore stesso, per quanto terribile, non lo annienta e non può togliergli la libertà. Poterlo raccontare, dividerlo sotto forma di sguardo, di silenzio, di lamento, di parole, di abbraccio permette a chi ne è colpito di interpretarlo collo-

²⁶ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, p. 440, lettera del 16 luglio 1944.

candolo in un orizzonte di senso. Per questa via la persona giunge a ritrovare la sua dignità oltre il senso di impotenza, di frustrazione ed eventualmente anche oltre il senso di colpa, di indegnità e di vergogna. Ecco la base interiore, affettiva e percettiva, per scoprire gli elementi di riscatto e le possibilità più feconde che rimangono disponibili nella realtà della vita. Si ha qui una specie di rinascita che restituisce la facoltà di vivere, in forma rinnovata o inedita, i sentimenti, i desideri, le attività, le relazioni che erano stati annullati dal dolore. Fa parte di una simile rinascita il potere di offrire, da parte di chi era avvolto nella sofferenza, la compassione necessaria perché altri giungano a elaborare il loro dolore.

La prossimità di Dio al dolore umano, fattasi creaturale sino all’identificazione con l’amato, e il conferimento della forza per elaborare il negativo sono espresse proprio dal grido di Gesù, ricordato poco fa, che ripete le parole del Salmo 22: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Il grido – così mi risuona – non dice che Dio è scappato, ma che Dio, in Gesù, è divenuto tutt’uno con la creatura sofferente e ripete dall’interno del dolore le parole del suo popolo per dire: “Ecco io sono con te”. Ha fatto osservare Gustavo Gutiérrez che “Gesù fa suo tutto il testo”²⁷. E il testo va dal grido all’espressione della speranza nel Dio liberatore: “Si prostreranno davanti a lui tutte le famiglie dei popoli” (Sal 22,28). Continua Gutiérrez, sottolineando che noi non ci troviamo dopo, ma *durante* il genocidio:

²⁷ G. Gutiérrez, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell’innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1986, p. 191.

Si tratta per noi di trovare un linguaggio su Dio in mezzo alla fame di pane di milioni di esseri umani, all'umiliazione di razze considerate inferiori, alla discriminazione della donna, in particolare quella dei settori poveri, all'ingiustizia sociale elevata a sistema, alla persistente e alta mortalità infantile, ai *desaparecidos*, ai privati di libertà, alle sofferenze di popoli che lottano per il loro diritto alla vita, agli esiliati e rifugiati, al terrorismo di vario segno, alle fosse comuni piene di cadaveri²⁸.

Questo linguaggio non potrà essere che quello della cura e dell'azione responsabile, della prossimità e della speranza. Del resto, questo non è affatto un linguaggio impotente. E a dire il vero, non appare impotente colui che perdona a chi gli vuole male e può dire a chi gli si affida: "Oggi sarai con me nel paradiso" (Lc 23,43). Di questo Dio non più potente, né semplicemente impotente gli evangelisti dicono che fu rivelato sino in fondo sulla croce. "Il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo" (Mt 27,51): è la rivelazione del vero volto di Dio.

Tale rivelazione coincide con il compimento del cammino di elaborazione del dolore che ho chiamato "compassione" sino a quel confine in cui anche il male può essere superato. Il culmine di questo percorso si esprime nel perdono, ossia nella compassione che non è rivolta solo a chi soffre e in particolare a quanti sono ingiustamente offesi e oppressi, ma persino a chi commette il male. Saper sentire il dolore delle ferite che hanno portato qualcuno, in una reazione distorta,

²⁸ *Ibid.*, p. 200.

a procurare dolore, morte e distruzione agli altri, riuscire a cogliere quanto questo modo di agire sia autodistruttivo per chi lo assume: ecco l'universale intelligenza della compassione. Proprio qui si illumina definitivamente l'alternatività radicale tra la libertà e il male. Il perdono e la compassione nei confronti di quanti operano il male stesso da parte di coloro che lo subiscono è la rivelazione della libertà e del fatto che essa è più forte di qualsiasi potenza quando diviene libertà dell'amore, quella che ha il potere di rispondere al male con il bene. Se voglio capire che cosa sia la pienezza del divenire liberi devo dunque guardare al perdono. Che è poi l'orientamento essenziale per chi accetta di specchiare la propria vita nel Dio della croce e della resurrezione.

Il fatto che la storia cambi in modo silenzioso e lentamente, mentre molti sono travolti, non dice che Dio sia impotente. Se Dio fosse impotente, non si spiegherebbero la creazione, l'incarnazione, la redenzione, la resurrezione, né la capacità d'amare e neppure tutte le esperienze di liberazione che nel suo nome hanno luogo nella storia. Se fosse onnipotente nel senso che può realizzare sempre e subito il suo volere senza tenere conto dei suoi interlocutori, noi non saremmo liberi. Che cos'è, infatti, la "potenza"? Corrisponde in effetti a quelle che la Scrittura cristiana chiama i Principati e le Potestà, come fa ad esempio Paolo quando afferma che Cristo "consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza" (1Cor 15,24).

Due significati interconnessi s'impongono nel nucleo del concetto di potenza: la forza di portare a effetto e a completo compimento ciò che si vuole; la forza

di fare questo senza ostacoli o interferenze, vincendo ed eliminando gli avversari. Per questo, proprio perché si caratterizza e si definisce per la capacità di esercitare la supremazia senza riguardo per i fini e i mezzi implicati e per tutti coloro che sono “altri” da essa, la potenza si pone al di là del bene e del male. Tale apparente neutralità esprime, in realtà, la massima distanza dal bene o, in termini teologici, da Dio. Quando la potenza vince, non fa prigionieri e non tollera eccezioni. È intrinsecamente distruttiva. Pone le sue energie nel dare consistenza al nulla, nell’annientare, nel nullificare. Ha la vocazione dell’antireazione. Rientra naturalmente nella storia della potenza la facoltà di decidere la vita e la morte degli altri e di infliggere dolore. Dinanzi alla potenza, l’altro è piegato, conquistato o distrutto. L’espressione tipica della potenza, sul piano della forma di convivenza, è l’impero; sul piano del tipo di prassi è la tortura.

Se questa è la potenza, allora nel Dio biblico non c’è potenza, che infatti è sempre al centro di ogni forma di idolatria e mai della fede. Se la potenza è al di là del bene e del male, Dio è il Bene vivente. Se la potenza decide la morte e opera distruzioni, Dio non ha creato la morte e non la infligge a nessuno (Sap 1, 13). Il desiderio della potenza, il suo delirio, le sue realizzazioni nascono, in realtà, dall’impotenza vissuta o temuta. In sostanza è l’impotenza sperimentata come incapacità di affidarsi e di accogliere, quindi come impossibilità di amare e di essere amati, di essere sé nell’essere in relazione di comunione con gli altri e con la propria esistenza.

Il Dio biblico è al di là della potenza e dell’impotenza, queste due mistificatrici della condizione uma-

na. Dunque è improprio parlare in modo generico dell’“onnipotenza” divina per il semplice fatto che in Dio non c’è la “potenza”. Ecco, allora, che appare insostenibile anche la terza tesi prima esposta, quella che sostiene: *Alla fine Dio premia i buoni e punisce i malvagi per l’eternità.*

In Dio non c’è la *potenza* come forza di dominio e di annientamento, neppure a titolo di punizione eterna dei malvagi. Semmai c’è, per così dire, la *volenza*, il voler bene portato sino alla scelta irreversibile dell’altro, del bene dell’altro, ossia dell’umanità e del creato intero. In Dio non c’è la potenza – che è la temporanea prerogativa di maghi e dittatori, la loro illusione e autocondanna –, c’è l’energia dell’amore, forza generatrice e creativa, forza rivelativa e riconciliativa, forza redentrice e rigenerativa²⁹. E non a caso, per dire l’efficacia di tale amore, ci manca un termine specifico che sia totalmente distinguibile da potenza, potere, forza. Perché se ci fosse, sarebbe questo a misurare il suo amore. Al contrario, è il suo amore a restare l’unica misura possibile della vera efficacia. E con ciò resta anche il mistero della sua identità non perché Dio si nasconda, ma perché non si lascia razionalizzare. Non l’amore è Dio, ma Dio è amore. Per questa ragione noi possiamo dare all’efficacia del suo amore non un nome generico, ma molti nomi corrispondenti agli atti specifici manifestati nell’aperto divenire di Dio: creazio-

²⁹ Riassume efficacemente questo punto J. Moltmann, *Dio nella creazione*, p. 98: “Quando diciamo che Dio ha creato il mondo ‘in libertà’, dobbiamo immediatamente aggiungere che lo ha creato *per amore*. La libertà di Dio non è l’‘onnipotenza’ che può ogni cosa, bensì l’amore ... Se Dio crea il mondo in libertà, lo crea per amore. Il creato non è una dimostrazione della sua onnipotenza illimitata, bensì la partecipazione del suo amore incondizionato”.

ne, rivelazione, incarnazione, redenzione, restituzione, salvezza. Il cammino intellettuale di chi si affida al Dio biblico sta nell'imparare a discernere la via e l'efficacia di questo amore separandolo da qualsiasi idea di potenza e di vittoria.

Ma allora, se non è nella potenza e nell'impotenza, dov'è Dio? Qual è la sua forza specifica? In che consiste la sua libertà? Dio è lì dove l'amore crea, rivela, riconcilia, redime e rigenera, ed è lì dove qualcuno soffre. L'efficacia del suo bene, della salvezza che Dio realizza noi la conosciamo già come capacità di creare la vita, di darci il tempo e lo spazio, di affidarci la libertà, di provocarci alla conversione, alla verità, di costituirci nella responsabilità di ognuno per gli altri, di attraversare ogni forma di morte e nella capacità di conferire la forza della resurrezione a ognuno e a tutto ciò che ha senso.

Le qualità di questa capacità d'amare sono: creative, generatrici, rivelative, redentive, riconciliatrici. E, si noti, la semantica di questa "capacità" è l'opposto della semantica della "potenza": quest'ultima soggioga, recide, esclude, mentre la capacità è, letteralmente, *ospitalità*: fa essere nella libertà, riconosce, accoglie. In questo senso, Dio è capace di tutto: di tutto ciò che è compatibile con la libertà dell'"altro" per Dio stesso, ossia con la libertà dell'umanità. La libertà ha una forza ontologicamente diversa da quella che noi ascriviamo alla potenza: la prima è creativa, vuole la relazione e la riconferma; la seconda è tendenzialmente distruttiva, imperialista, nega l'altro e la relazione.

Il tragico rischio insito non nella libertà in sé, né nel desiderio che la muove, ma nell'angoscia disamorevole che può distorcere e falsificare entrambi, è quello della

violenza, dell'odio, dell'indifferenza, insomma di tutto ciò che chiamiamo "il male". Quest'ultimo prospera precisamente nell'indistinzione e nell'indifferenziazione, che sono a un tempo indifferenza per l'altro, insensibilità al dolore e misconoscimento del bene. Ecco perché l'idea della libertà come forza plasmatrice che tutto può fare e disfare non rende ragione né della libertà divina, né di quella umana, ma ripropone il nucleo classico della mitologia della potenza.

Con la creazione, dice una certa tradizione filosofica e teologica, Dio si è "contratto" per fare posto all'uomo. La sua "contrazione" sarebbe la condizione della creazione. Anche qui s'insinua il pericolo di un grave fraintendimento. Infatti non si deve pensare alla "contrazione" di chi si ritira nella sua divinità, in una sostanziale indifferenza per l'altro da sé. Si tratta, invece, della scelta di chi crea non solo gli esseri (l'umanità e la natura) in quanto tali, ma la relazione con loro. Ciò significa che, per quanto riguarda l'essere umano, Dio crea non soltanto l'altro da sé conferendogli dignità e libertà. Fa anche sussistere la distanza da sé che è necessaria alla relazione. È in questa distanza che noi possiamo perderci, arrenderci all'angoscia da abbandono, quella che getta nel sentimento dell'impotenza e fa venerare la potenza, oppure aprirci alla relazione con l'Altro e confermarla.

Di fronte a questo rischio, dinanzi a questa distorsione tragica che una volta coltivata e diffusa ha portato ai molti Auschwitz della storia, Dio non resta lontano e indifferente, né s'impone con la forza o con le suggestioni del sovrannaturale. Dio sceglie la prossimità, pensata come condivisione dagli ebrei o come incarnazione dai cristiani. È per questo che già il Canti-

co dei cantici dice che “l’amore è forte come la morte” (Ct 8,6). “Come” non sta a indicare la pura eguaglianza di forze contrapposte. Si eliderebbero a vicenda e nulla esisterebbe. Il versetto dice, intanto, che la forza indomabile che attribuiamo alla morte è in realtà dell’amore. Poi, quel “come”, pone i due termini in un rapporto di contrapposizione radicale. Il contrario della morte non è subito la vita, ma l’amore. E ogni vita nasce dall’amore. E “morte” è un trovarsi senza più alcuna forma d’amore dato e ricevuto. In quel “come” contrappositivo c’è il mistero di un’energia più grande di qualsiasi “morte” o annientamento.

Dove siamo noi?

L’esame critico dell’enigma del male ci spinge, mi sembra, alla consapevolezza del fatto che esso non si risolve con una teoria, ma si affronta dall’interno di un impegno in cui sono coinvolti, con il pensare, l’essere e l’agire della persona. È qui, in questo coinvolgimento, che va cercata la libertà umana. Più che chiederci se sia buona o cattiva, è importante capire dove sia, in quali luoghi e in quali esperienze sia realmente presente.

Certo, sarebbe necessario ora entrare in un discorso in grado di tenere conto della differenza tra la libertà divina e la libertà umana. Differenza che risiede, a mio parere, non solo nel fatto che la prima dev’essere pensata come originaria, mentre la seconda risulta evidentemente fondata e donata, ma anche in una vulnerabilità umana da parte dell’angoscia che è arduo sup-

porre anche in Dio. Qui non posso approfondire tale questione. Mi limito a sottolineare un tratto comune essenziale, risultante dal discorso svolto sinora, per cui in ogni caso la libertà, tanto teologicamente quanto antropologicamente intesa, non è identificabile né con la potenza e con l’arbitrio, né con l’impotente presa d’atto di supreme necessità.

In particolare, ripensare la nostra libertà oltre la mitologia della potenza e oltre l’angoscia dell’impotenza significa ritrovarla come capacità di risposta, ossia come responsabilità. Responsabilità, risposta ai doni, agli appelli, alle provocazioni, al dolore della vita e della storia. Risposta originale, creativa, che invero non qualsiasi possibilità di essere e di agire, ma le possibilità specifiche della libertà stessa. Tali possibilità attingono non solo alla relazione con gli altri, ma già alla relazione intrapersonale tra la libertà, da un lato, e, dall’altro, una serie di suoi interlocutori costitutivi e ineludibili: la dignità e la vocazione di ognuno, la conoscenza di sé, la verità, la felicità. La libertà è infatti chiamata a inverarsi, a confermare se stessa armonizzando la propria relazione con tutte queste realtà, pena l’autocontraddizione e l’autoaccecamento. Per questo non c’è libertà se non nella fedeltà a se stessi, dunque nel rispetto permanente dell’indivisa dignità inscritta nel mio essere come nella realtà dell’altro, di ogni altro.

Proprio dopo Auschwitz, durante Auschwitz, il punto non è chiedere “dov’è Dio?” e “dov’è l’essere umano?” per diffamare la libertà di entrambi sostenendo che essa sia la fonte del male. Spesso atteggiamenti simili si manifestano proprio mentre si continua a vivere nel mutismo etico-politico, nell’indifferenza e anzi

con convinto entusiasmo nei confronti di tutte quelle logiche che – di volta in volta sotto nomi diversi: nazismo, fascismo, stalinismo, nazionalismo, xenofobia, fondamentalismo, globalizzazione, liberismo, violenza rivoluzionaria, terrorismo, guerra infinita – realizzano, perpetuano e dissimulano in forme sempre più subdole quel tragico capolavoro dell'angoscia che chiamiamo totalitarismo.

Il sintomo tipico e puntuale di questa malafede è sicuramente il tentativo del revisionismo storico di negare o di minimizzare Auschwitz. E per tutti noi, il sintomo sta nel tentativo di togliere se stessi dalla catena amplissima delle responsabilità per ciò che accade, di collocarci in una condizione di innocenza storica. Ci si interroga su Auschwitz come su un evento metafisico, ma si scorda che fu un fenomeno politico, preparato in anni di sostegno di massa al regime. Nella lettera dei vescovi tedeschi del 1936, in riferimento alla guerra di Spagna, si legge: "Possa riuscire al nostro Führer, con l'aiuto di Dio, di portare a compimento quest'opera straordinariamente pesante con l'incrollabile e fedelissima cooperazione di tutto il popolo"³⁰. I genocidi, i campi di concentramento, le guerre sono i frutti dell'adesione di molta parte della popolazione a ideologie e personaggi politici – esaltati come "uomini della provvidenza" – cui si delega interamente la responsabilità della nostra storia. Ideologie e personaggi grazie ai quali ci si sente finalmente autorizzati ad abbandonare gli altri al loro destino, salvo poi dirsi sgomenti di fronte al "mistero del male". Quest'ultimo è senz'altro enig-

³⁰ Riportato in E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, pp. 54-55.

matico, frutto di una intricatissima catena di irresponsabilità, di insensibilità, di accecamento, di microcause che concorrono con le grandi causalità della storia. Ma non è un mistero metafisico, non rivela una trascendenza effettiva, non ha la grandezza originaria e ultima del bene. Semmai è un buio esistenziale, la perdita della coscienza di sé e della relazione con l'altro, lo smarrimento del radicamento della persona nel bene, con la conseguente adozione dell'indifferenza come se essa fosse il vero atteggiamento critico e realista. Ha scritto Theodor W. Adorno:

Se gli uomini non fossero fin nel più profondo indifferenti a ciò che accade agli altri in generale, al di fuori dei pochi cui si trovano a essere strettamente legati, magari solo per interessi tangibili, allora Auschwitz non sarebbe stata possibile; allora gli uomini non l'avrebbero accettata³¹.

Auschwitz come realtà storica, come simbolo, come attualità e possibilità di nuove violenze è il frutto della rinuncia al pensiero critico, a informarsi, a vivere a occhi aperti, all'esercizio concreto della libertà e della soggettività politica da parte di ciascuno, alla denuncia di tutto ciò che viola la dignità umana, soprattutto quella di quanti per noi sono "gli altri": i bambini, i poveri, gli stranieri, gli esuberanti, le vittime, i respinti dal sistema sociale vigente.

Il confronto aperto con la realtà del male riporta l'attenzione sulla responsabilità nel senso specifico della capacità di risposta al male stesso. L'agire responsabile

³¹ Th. W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano 1974, p. 138.

deve poter essere esercitato e rinnovato grazie a un risveglio delle coscienze e anche a un'opera incessante di discernimento. I termini del nostro orientamento quotidiano nel mondo – bene, male, persona, libertà, comunità, Dio – devono ogni volta essere rifocalizzati nel loro valore di verità.

A riguardo vorrei ricordare in particolare una risposta polemica di Karl Barth nei confronti di quanti ritengono fuori luogo parlare di Dio come “persona” e, dunque, della libertà, del bene e dell'amore divini come di realtà personali. Se essere “persona” significa essere liberi soggetti dell'amore che genera, rivela e riconcilia nelle varie situazioni della vita, comprese quelle tragiche, allora, diceva Barth, non dobbiamo chiederci se Dio è “persona”, ma se noi lo siamo³². Analogamente, prima di chiederci se la libertà sia buona o meno, dovremmo chiederci se davvero la desideriamo e ci sentiamo di vivere assumendola nella nostra esistenza e riconoscendola agli altri. Infine, resta ineludibile anche la domanda su che cosa sia una vera comunità, su come distinguerla dalle sue forme contraffatte e totalitarie.

L'itinerario effettuato sino a questo punto autorizza a ritenere, secondo me, che il male non chiede una spiegazione giuridica. È una sorta di parabola che parla di noi. È uno specchio in cui si riflettono la nostra angoscia, le nostre miserabili proiezioni di potenza e di impotenza, di colpevolezza (quando pretendiamo di giudicare gli altri) e di innocenza (quando pretendiamo di chiamarci fuori dalle responsabilità della storia e dei

³² Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Evz, Zürich 1932, pp. 141-144.

nuovi Auschwitz). In questo specchio bisogna saper guardare. Non per dire che vi è solo un'immagine evanescente. Le miserie che esso riflette e i pericoli cui il male espone tutti noi sono ricorrenti, subdoli, tenaci.

Mi rendo conto, peraltro, del fatto che quanti ritengono ovvia la tradizionale spiegazione giuridica del male, così come coloro che ne fanno una sostanza o un principio, giudicheranno riduttivo il mio discorso, nel senso che esso sottovaluterebbe la potenza e il mistero della malvagità. Al contrario, credo che, in confronto alle concezioni che fanno del male una sostanza o un'entità ipostatizzata, così come alle concezioni che lo vogliono calcolare secondo la colpa e la pena, il merito e il premio, proprio una prospettiva relazionale e creaturale come quella che ho cercato di abbozzare qui si mostri meno ingenua e più perspicace. Essa infatti, a mio avviso, è più adatta a cogliere l'imprevedibile, tenace ricorrenza del male stesso e del suo radicarsi nel delicato tessuto dei rapporti con noi stessi, con gli altri, con Dio, con il mondo. Pensare questa complessità di relazioni, di eventi, di processi e di concause è la condizione effettiva per prendere sul serio la minaccia del negativo nella condizione umana, che invece viene semplificata quando la si disloca in un luogo metafisico preciso (satana, la natura umana, la “permissione” di Dio). Così facendo, tale minaccia viene di fatto cristallizzata e si smarrisce la percezione della sua illimitata duttilità.

D'altra parte, se non si può eludere lo specchio – e il modo più naturale per eluderlo è quello di imputare tutto il male agli altri –, non si deve nemmeno restare paralizzati dalle sue immagini scambiandole come la realtà essenziale e insuperabile. Bisogna invece saper

guardare anche oltre lo specchio perché solo il bene può riconfigurare, liberandoci, l'immagine del nostro vero essere e della sua incondizionata dignità. Non si tratta di due momenti separati o di due specchi contrapposti e di pari valore. In realtà, il male che ciascuno compie può essere rispecchiato e giungere all'auto-coscienza solo se quest'ultima è già orientata dal bene. Questa è la misura del male stesso e, in generale, della verità dell'esistenza.

Non appena si accetta di guardare se stessi e la vita secondo l'orientamento al bene ci raggiunge la voce che chiede: "Dove sei, da che parte stai, dove sono tuo fratello e tua sorella?". Ma se l'ascolto non ripiega nella sordità disperante del mero senso di colpa, se non prendo il male come mio specchio assoluto, se al contrario proprio l'ascolto della voce mi conduce al pentimento, alla gratitudine per l'evento liberante del perdono e per il bene ancora possibile, allora quella stessa voce rivela il suo vero messaggio. Un messaggio che, in modi diversi, ci dice che non siamo condannati, che il male non ha più alcun potere su di noi e che, invece, noi abbiamo ancora quello di ricomunicare il bene. A questo punto lo sguardo può tornare sul cammino della comunità. A quella di cui siamo già parte, a quella che vorremmo, a quella escatologica e concretissima che, al di là dei nostri progetti, ci attrae verso quell'origine che è presenza insondabile e futuro vivente perché è la verità del bene. Una verità che, per compiersi, ci aspetta.

Criteri di discernimento

La percezione della divergenza radicale che sussiste tra bene e male, in un'alternativa che si gioca ogni giorno nella vita comune, nell'interiorità di ognuno e nella storia di tutti, consiglia di riflettere sulla possibilità di identificare i criteri di fondo che permettono a una comunità di verificare la qualità del proprio itinerario e la validità della direzione che sta seguendo. Nel capitolo precedente ho ripreso e riletto il riferimento a quelle dinamiche vitali universali che nel monachesimo cristiano hanno assunto la denominazione particolare di povertà, obbedienza e celibato. Da esse vorrei tentare di trarre alcuni criteri per il discernimento di una vera comunità.

Se la povertà comporta l'apertura all'essenziale e un affidamento al senso della vita che, scoperto in tale apertura, chiama alla condivisione, allora si profila qui un primo criterio, quello della relazione con l'Altro radicale. È in autentico cammino quella comunità che sorge e vive come risposta comune a una convocazione, assumendo collettivamente la tensione essenziale della relazione con il radicalmente Altro, ossia del bene o dell'origine che ci fa da radice costituendo permanentemente il nostro essere al mondo e suscitando la libertà. Ora, solo la povertà essenziale di chi sceglie di non farsi ricco di falsi assoluti, di possessi accumulati, di privilegi da difendere a tutti i costi può realmente rispondere al radicalmente Altro. In questa risposta ha luogo quella sorta di miracolo, per lo più ritenuto impossibile, del desiderare concorde, della memoria collettiva, del pensare insieme, del vi-

vere in comunione senza che tutto questo degeneri in omologazione.

Una comunità che invece falsifichi, misconosca o dimentichi la relazione con l'alterità misteriosa dell'origine – come accade ad esempio a una cultura che faccia della tecnologia o dell'economia materiale la propria metafisica – finisce per soffocare e costringe le persone a sopravvivere entro dinamiche di disumanizzazione. In ogni caso è necessario comprendere che l'apertura all'Altro è del tutto diversa da quanto suggeriscono gli atteggiamenti devozionisti e spiritualisti. Tale apertura si rispecchia e viene vissuta impostando la quotidianità secondo giustizia e condivisione, in modo che proprio la scelta di povertà tolga chiunque dalla miseria e dall'abbandono. Questa scelta è la forza determinante per cambiare dalle fondamenta un'economia materiale idolatrica, che produce fame e sofferenza. Senza pratica sistematica della giustizia non c'è "vita spirituale".

Anche le altre scelte sono rilevanti per orientare in senso autocritico una comunità. Se l'"obbedienza" vuol dire risveglio alla responsabilità e accoglienza dell'autorità dell'altro che incontro, se d'altra parte il celibato è una via per consentire l'accesso a nuova comunione con quanti sono oltre i confini abituali della comunità stessa, allora tali scelte ci accompagnano a due criteri ulteriori. Mi riferisco al criterio dell'ospitalità e a quello dell'autorità funzionale. È sana quella comunità che non soffoca la vita che si rinnova, la comunità che conosce come sua disposizione quotidiana la contemplazione, il silenzio, l'ascolto, la ricerca, l'ospitalità. Grazie a questa intelligenza essa salvaguarda la doppia eccedenza tra singolo e comunità nell'orizzon-

te della correlazione di tutti i valori viventi: le altre comunità, l'umanità, la natura e il mondo, il radicalmente Altro, la verità e il bene. Una comunità simile, di conseguenza, ha la responsabilità di realizzare in sé istituzioni e forme di autorità attente a non degenerare in potenze dominative, a non indurre negli individui conformismo e spirito gregario. L'autorità qui non è assoluta, né ereditaria e, soprattutto, mai giustificata nel porsi al di sopra della libertà di qualcuno o nel tacitare il pensiero critico. Piuttosto, essa viene riconosciuta come strettamente funzionale alle esigenze del cammino della comunità. Per questo si deve essere profondamente grati verso chi svolge questo compito con vera e liberante autorità. In ogni caso le dinamiche di tessitura della comunità stessa non hanno bisogno di capri espiatori contro i quali i singoli possano coalizzarsi, né di gerarchie oppressive e neppure del culto della personalità delle sue figure più autorevoli.

Ho già sottolineato che il valore delle scelte richiamate sinora si coglie nel loro convergere verso una *scelta di fecondità* che colloca povertà, obbedienza e celibato entro quell'orizzonte dell'essere-per-la-vita che deve precisarsi come un essere-per-l'altro e che perciò è tipico non del mero istinto di sopravvivenza, ma dell'amore maturo. Proprio questa scelta ricapitolativa, se riportata alla quotidianità delle relazioni interumane, apre la riflessione a ulteriori criteri di discernimento per il cammino di una comunità. Criteri che possono essere esplicitati nei termini seguenti: la conferma della libertà, la tolleranza umanizzata del dolore, l'impegno nel risanamento dal male.

È sempre determinante, per verificare la qualità della natura e della convivenza di una comunità, il rispet-

to sistematico della libertà di ognuno e delle vocazioni personali. È pienamente umana la comunità che conferma e rafforza la libertà di ciascuno e della collettività stessa. La libertà di chi appare “forte”, senza che essa venga presa per una minaccia. E la libertà di chi viene giudicato “debole”, senza che costui sia ritenuto oggetto di conquista, oppure emarginato ed espulso: “L’esclusione dei deboli è la morte della comunità”³³. È sana quella comunità che aiuta il processo di individuazione dei singoli e che ha cura della loro identità profonda, della loro anima. Se invece, per andare avanti essa deve passare sopra queste realtà di valore, hanno luogo una rovinosa rottura del principio comunitario e un misconoscimento di quella comunità ontologica primaria che è la dignità umana.

Per mantenersi all’altezza della libertà la comunità non può divenire fonte di dolore. Al contrario deve fronteggiare solidarmente il dolore, elaborandolo in modo che esso non sia moltiplicato e che chi ne è colpito possa riattingere alla liberazione di un senso per la propria vita e per il futuro. Da un’autentica vita comunitaria si sprigiona quella che proporrei di chiamare una tolleranza umanizzata del dolore. Nel lessico politico il termine tolleranza è rivolto all’altro, al diverso, allo straniero: scomodo, ma da accettare.

Su questo piano si può uscire dall’ambiguità di una concezione che comunque vede nell’altro un peso da sopportare parlando, invece che di tolleranza, di riconoscimento. È allora su un altro piano che dobbiamo cercare il significato più limpido del termine in questio-

³³ D. Bonhoeffer, *La vita comune*, p. 120.

ne. Più che rappresentare una categoria etico-politica, la tolleranza è una categoria esistenziale e relativa al fatto che il negativo della condizione umana dev’essere portato per essere davvero attraversato. Mentre nell’ottica politica questo negativo è l’altro, nella coscienza della nostra condizione creaturale è il dolore. Preciso però che mi riferisco a una tolleranza umanizzata, in cui il patire non è esaltato in sé e, come si dice in un certo linguaggio religioso, “offerto a Dio”, come se Dio godesse di queste offerte. La tolleranza, ossia la capacità di portare il dolore che c’è da portare, è umanizzata se rafforza la comunione interpersonale e dilata in noi la forza della compassione, se si riaffermano un bene e un senso della vita che non sono affatto il dolore stesso, se insieme si cerca la via per attraversarlo.

La pratica della tolleranza umanizzata è già accesso al modo più sano per affrontare il male stesso. Una vera comunità ha cura di risanarsi dalle tendenze al male che ha assorbito e tende a superarlo senza moltiplicarlo o arrendersi a esso. Nella sapienza comunitaria dev’essere radicata in profondità la consapevolezza del fatto che rispondere al male con il male, con la violenza, con gesti distruttivi non equivale ad altro che a farsene contagiare mortalmente.

Oltre il riferimento particolare alla vita monastica, ritengo sia una legge generalmente valida quella per cui la comunità si realizza effettivamente quando più soggetti sperimentano e dispiegano insieme il *potere di non uccidere*. Nei gesti, nelle azioni quotidiane, nel modo di intrecciare la relazione con sé e con gli altri, chi esercita questo potere trasmette e alimenta vita. Non dà la morte, in nessuna forma, né simbolica, sociale e spirituale, né fisica, agli altri. Non confida in

alcuna forma di distruzione, né nell'interiorità né nella socialità. Non dare la morte, però, non è solo un astenersi, il rifiuto di sparare, che del resto è già fondamentale, come oggi siamo tragicamente costretti a ricordare di nuovo. Non dare la morte non può essere una mera astensione, una semplice rinuncia alla ferocia quotidiana che rende "discrezionalmente morale sbranare chi capita"³⁴. È invece agire e orientare progressivamente tutto il proprio essere nella direzione del rinnovare la vita, curandola, alimentandola, condividendola, aprendole nuovi spazi, riconoscendola come realtà irriducibile alla morte. Per quale altra ragione trovarsi in comunità se non per ricevere e riofferire vita? Le associazioni a delinquere, le coalizioni di guerra, gli accordi e le alleanze fatte contro qualcuno non sono affatto comunità; ne sono semmai il completo stravolgimento. Perché la comunità è per la fecondità.

Tenendo presente sia il quadro dei criteri di discernimento di una vera comunità, sia la vulnerabilità tipica di ogni processo di nascita, si può anche considerare, con più di un brivido, la molteplicità delle patologie e dei rischi cui l'esistenza comunitaria resta permanentemente esposta. Infatti, quando anche uno di questi tratti positivi viene distorto o negato, quando la transizione da uno stadio a un altro fallisce, la comunità viene meno o, più spesso, sussiste divenendo una realtà oppressiva e patogena. Certo, occorre guardare in faccia il negativo, le aberrazioni, le alterazioni e i tra-dimenti patiti dalle comunità e dal principio comunitario. Questa coscienza critica permanente, che de-

³⁴ I. Fossati, "Contemporaneo", nell'album *Lampo viaggiatore*, Sony, Milano 2003.

v'essere nel contempo esigente e misericordiosa, rappresenta un antidoto percettivo necessario per sfuggire alla tentazione dell'autoapologia, così frequente e pervicace nelle realtà comunitarie.

Il senso dello scarto tra l'ideale e l'esistente, quanto alla costruzione di vere comunità, si coglie già pensando al fatto che simili comunità richiederebbero esseri umani ben formati, in rigorosa ricerca, profondamente impegnati a diventare se stessi e a onorare la comunionalità creaturale. Invece sovente abbiamo a che fare con quello che Robert Musil ha chiamato "l'uomo probabile", il quale tende puntualmente a sostituirsi all'uomo vero a causa della "strana duplice qualità della vita" per cui la miseria accompagna la grandezza. Riferendosi a tale duplicità Musil scrive:

A ogni progresso essa lega un regresso e a ogni forza una debolezza; non dà a nessuno un diritto che non sia tolto a un altro, non risolve un imbroglio senza creare nuovo disordine e sembra addirittura produrre il sublime solo per ammucchiare alla prima occasione sul volgare gli onori che al sublime spetterebbero. Così un nesso quasi impossibile a sciogliersi e forse profondamente necessario lega tutti i nobili sforzi umani con la realizzazione del loro contrario e fa sì che la vita – al di là di tutti gli altri contrasti e fazioni – per gli uomini d'ingegno o anche soltanto di mezzo ingegno sia abbastanza difficile da sopportare, ma li spinge anche a cercare la spiegazione³⁵.

E la comunità probabile dell'uomo probabile porta con sé una serie di deformazioni gravi, che possono

³⁵ R. Musil, *L'uomo senza qualità* II, Einaudi, Torino 1979, p. 1062.

incancrenirsi e suscitare un senso di insuperabile sconfitta e di immutabilità del negativo. Penso anzitutto a tutte le comunità poste sotto una qualche forma di idolatria. Infatti ogni idolatria, per quanto assorbita e vissuta individualmente, è collettiva, simula e impone una “comunità”. In essa prevalgono falsi assoluti che pongono le persone in condizione di schiavitù e i veri valori in condizione di stravolgimento o di oblio. Si vede a occhio nudo, in questi casi, il riproporsi del “conformismo da automi”³⁶. Nella mentalità gregaria e nell’automatismo delle risposte scontate, dei comportamenti abituali e dei ruoli gerarchici prestabiliti gli individui rimangono inebetiti così come un alimento macera nell’aceto. Un tipico indizio della “comunità probabile” sta nell’inversione del rapporto tra persona e regole: la prima soccombe alle seconde. Un altro segno di patologia è dato dall’incapacità di salvaguardare la doppia eccedenza di valore tra persona e comunità. Si cade così nel culto della personalità di un individuo, cui la comunità è sacrificata, oppure nell’esaltazione della comunità come totalità cui ciascuno, in quanto parte e strumento, deve sacrificarsi.

In breve, l’effetto di tali patologie consiste nel fatto che proprio la comunità diventa il luogo dell’oblio della dignità umana e il legame comunitario finisce per valere come fonte di esclusione e di guerra contro quanti rappresentano “gli altri”. Stranieri, dunque nemici. Nella fraternità a base etnica, sessuale, ideologica, economica o religioso-sacrale la logica della potenza e

³⁶ Cf. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1976, pp. 163-180. Per una tipologia delle società umane in cui è compreso il tipo distruttivo cf. Id., *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975, pp. 172-233.

dell’identità esclusiva altera o neutralizza tutte le funzioni umanizzanti dell’autentica comunità. Una cognizione critica del principio comunitario e delle comunità date inizia, a mio parere, prendendo atto delle miserie della “comunità probabile”. Ma cessa se questa coscienza porta alla disperazione. Abbiamo già visto che disperare dell’amore e della comunionalità latente nella condizione umana è una delle tentazioni mortali cui siamo facilmente esposti. La cognizione critica comincia dal cogliere i nessi probabili e ricorrenti tra la comunità e il male, ma tale cognizione continua e cresce solo guardando con misericordia all’“uomo probabile” e alle sue comunità.

La resurrezione della vita comune

Per approfondire il senso di questo passaggio delicatissimo e cruciale vorrei esplicitamente attingere al cristianesimo ascoltando un insegnamento che ho incontrato negli evangelii e che riguarda il modo di considerare i nostri fallimenti proprio quando li riconosciamo accaduti al cospetto di Dio. La misericordia non è mero compatimento, né ha bisogno di abbellire una realtà tragica. Perché il suo sguardo coglie l’umanità infangata dal male in una luce di resurrezione. Per capire non solo il valore di ciò che siamo, ma anche le possibilità reali di bene che abbiamo, occorre uno sguardo d’amore incondizionato. Uno sguardo orientato diversamente, guidato da altri sentimenti, non potrebbe che disperare e condannare. Per avvicinarci a comprendere

qualcosa di ciò che si vede nello sguardo misericordioso bisogna provare a *consentire*, letteralmente, all'amore di Dio per le sue creature. A sentire come sente quest'amore. A pensare come quest'amore pensa.

Il tipo di consapevolezza cui questo mistero ci rimanda dinanzi al prodursi del male è paragonabile a quella che c'è nel dolore di un padre e di una madre che vedono un figlio divenire cieco, sordo, insensibile, stupido, violento, capace solo di distruggere se stesso e gli altri. Dio vede le sue creature vive e libere, meravigliose per dignità e creatività, diventare come un pezzo di legno secco del tutto incapace non soltanto di amare, ma anche solo di sentire l'amore che ancora lo investe. È l'inversione tragica della storia di Pinocchio: l'essere umano che diventa un legno buono solo da bruciare, come "quercia dalle foglie avvizzite" (Is 1,30).

Nella percezione di questo esito desolante ha tradizionalmente trovato appiglio il gusto *horror* di tutte le teologie della retribuzione e dell'inferno, quelle che annunciano all'uomo: "Sarai bruciato per l'eternità come un vecchio legno che merita solo di ardere". Parlo di quelle teologie che non capiscono come quanto è detto negli evangelii sul fuoco della Geenna sia vero alla lettera, ma non perché si tratti di una punizione divina, bensì perché è ciò che l'uomo si costruisce con le sue mani, nella storia e sulla terra, quando nega l'amore che lo tiene in vita. Quelle teologie, con la loro profezia di sventura, sono completamente sorde al dolore di Dio. E anche a quello dell'essere umano, perché non vogliono riconoscere che la colpa è già ferita, esposizione all'autodistruzione.

Ma se, rinunciando a disseccare la nostra coscienza in giudizi di condanna e in profezie di disperazione,

sentissimo anche solo un frammento della forza di quel dolore, allora potremmo intuire qualcosa della resurrezione. Resurrezione dei vivi e dei morti, di quelli che cercano di rispondere all'amore con l'amore e di quelli che sono diventati come pezzi di legno. Infatti da questo amore ferito si sprigiona la forza di amare così tanto l'essere umano, di continuare ad amarlo così fortemente anche quando diventa legno secco e stupido, che noi possiamo tornare vivi, cioè capaci di ricevere amore, dunque anche capaci di riamare liberamente. Bonhoeffer lega la rigenerazione della nostra vita al movimento che ci porta a sentire il dolore di Dio nel mondo. Non per perderci in un naufragio assoluto, bensì per conferire allo sguardo della misericordia, alla compassione e all'azione solidale l'irreversibile profondità dell'affidamento: "Non solo l'azione, ma anche la sofferenza è una via verso la libertà. La liberazione nella sofferenza consiste in questo, che all'uomo è possibile rinunciare totalmente a tenere la propria causa nelle proprie mani, e riporla in quelle di Dio"³⁷.

La resurrezione di Gesù, che trasforma il legno in vita, la pietra tombale in libertà, fonda la comunità di tutti con Dio, è la fonte di riscatto e di risanamento non solo per i cristiani, non solo per i singoli, ma per l'intera comunità umana e creaturale. Da questo punto di vista il Messia è certo l'uomo che ha incarnato e sprigionato questo amore, ma misteriosamente, paradossalmente, scardinando ancora una volta la nostra nozione lineare del tempo, il Messia è anche la nuova comunità universale che compirà gli effetti di questo stesso amore. Ecco perché il Messia non può essere atteso come

³⁷ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, p. 453, lettera del 28 luglio 1944.

un mago, come un eroe vincente, e chi lo immagina così si ritrova infine ad annunciare, sconcertato, la sconfitta di Dio. Il Messia vive e riscatta ogni dolore nella comunità messianica, *come* comunità messianica. Forse intuendo questo Kafka, con la sua angoscia ironica e talora luminosa, ha scritto: “Il Messia verrà quando non sarà più necessario, verrà solo dopo la sua venuta, non verrà l’ultimo giorno, verrà l’ultimissimo”³⁸.

Che cosa ci dice, rispetto al destino del principio comunitario nella storia, questa vicenda di amore e di dolore, di paternità e maternità, di figliolanza, di fraternità e di sororità, di accecamento e di rivelazione? Se il sonno è una figura della morte, il risveglio evoca simbolicamente la resurrezione. Da quel sonno che ci congela nell’isolamento o in comunità probabili e disseccate possiamo uscire aprendo gli occhi. Ha scritto Maria Zambrano che ci si può risvegliare sognando³⁹. Ebbene, tutte le distorsioni e le patologie della comunità sono effettive, ma si può uscire dal sonno di una comunità alienata assumendo in noi la tensione di quel sogno a occhi aperti che è una comunità realmente aperta, creativa, disposta a lottare ogni giorno con la violenza e il misconoscimento che possono precipitarla in un’esistenza distruttiva e autodistruttiva. Ci si risveglia sognando a occhi aperti quando ci si libera e si è liberati dalla dispersione della disidentità e dell’irrelazione, e anche quando si riscattano “l’uomo probabile” e la “comunità probabile” per godere con altri di una comunità senza dominio e senza menzogna.

³⁸ F. Kafka, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 54.

³⁹ Cf. M. Zambrano, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 65.

Io vedo ogni realtà personale e comunitaria, a prescindere dalle prospettive religiose o meno che vengono elaborate, provocata alla vita dalla forza laica, universale, creaturale della resurrezione. Il principio comunitario, in questa prospettiva, è davvero “principio”, forza inaugurale e generativa, perché radicato nell’evento e nel cammino della resurrezione. In tal senso, nonostante ogni nostro limite reale, e anzi dal fondo delle esperienze di morte, siamo chiamati a vivere da risorti. Alla mentalità comune, anche a quella teologica corrente, questa espressione suona esagerata e impropria. Si dirà: Cristo è risorto dalla morte, non noi. Ma ragionare così significa considerare la resurrezione semplicemente come il superamento finale della morte fisica. Certo, noi non abbiamo ancora l’esperienza di questo superamento, né possiamo essere ora direttamente tra le braccia di Dio, né rincontrare gli scomparsi. Tuttavia, la resurrezione dalle situazioni di morte e la rigenerazione dalle distruzioni che il male provoca non sono solo una possibilità, sono una qualità di vita nuova cui siamo chiamati e che possiamo assumere nella misura in cui il nostro essere si apre al Bene vivente, alla sua energia risanatrice, alla corrente del suo condividersi attraverso la libera risposta di quanti gli si affidano.

Ho insistito altrove, lungo queste pagine, sul fatto che ognuno riceve un dono fondamentale e ciò vale sia per i singoli che per le comunità. Attorno a tale dono generatore di identità e armonizzandosi con esso, ciascuno deve via via elaborare la propria soggettività, conferirle una forma, imparare a ricomunicare quanto ha ricevuto. Ora vorrei aggiungere che secondo il cristianesimo il dono generatore d’identità viene ricon-

fermato e fortificato nel compito di affrontare il male e la morte da un dono di rigenerazione trasfigurante, un dono di resurrezione. Tutto ciò che ci è affidato e che impariamo a ridonare a nostra volta – la vita, i valori, il bene – può darsi non secondo la morte, ma secondo l'amore. Il confine della ricerca, allora, se si accetta di seguire una strada del genere, diventa relativo al *come*: come possiamo realmente aprirci a questa vita nuova? Quali sono i passi, gli eventi, le conversioni che concretamente ci conducono sino a questa soglia? Una risposta ancora inadeguata ma pertinente mi sembra quella che rinvia al maturare dell'esistenza comunitaria attraverso le qualità, le forme di attenzione e di conversione, le scelte di fecondità e di dedizione che ho cercato di presentare sin qui.

In ogni caso l'eccesso che si avverte nell'appello a vivere da risorti non è una fuga nella fantasia; è, nella fede, ma anche come ipotesi antropologica, l'esplicitazione di una sovrabbondanza di vita e di verità della quale talvolta già partecipiamo e di cui possiamo partecipare con maggiore profondità e adesione in misura spesso inimmaginabile. Sottolineo che per i cristiani non è una questione di magia, ma di responsabilità. Quella di annunciare la resurrezione di Cristo con la vita, rivivendo qui e ora, seppure in frammenti e certo senza automatismi, la liberazione dal male, il pieno affidamento di sé all'Altro, la condivisione di una vita che viene dall'amore e che per questo è più forte della morte. L'essenza del male è la distruzione. La risposta al male, perciò, non può essere semplicemente lasciata allo sforzo morale, né tanto meno alla rassegnazione che ci porta verso "il male minore". La risposta al male ha luogo quando qualcuno, vivendo da risorto, speri-

menta, conferma e ricomunica la forza rigeneratrice del bene dal fondo di situazioni di sofferenza, di morte, di guerra, di menzogna, di disumanizzazione, di isolamento alienante. In questo senso non ritengo sia un azzardo teologico pensare al dono e al compito di vivere da risorti, espressione preziosa per provare a chiamare per nome il cammino della nostra esistenza quotidiana nella sua verità.

Ora, poiché queste possibilità, responsabilità e qualità di vita non autorizzano alcun monopolio, non dipendono da un'ideologia religiosa, né da un'appartenenza ecclesiale, non c'è spazio per il trionfalismo, per l'esclusivismo dei credenti, per l'integralismo e neppure, naturalmente, per l'ottimismo banale. Queste possibilità, responsabilità e qualità di vita sorgono e si dispiegano nella vita di chiunque si trovi aperto alla forza della resurrezione. Non perché è un "cristiano anonimo", ma perché è una figlia o un figlio di Dio in cui l'essenza radicale del suo essere preme per manifestarsi e inverarsi nella quotidianità, nell'agire, nel sentire, nel pensare, nella relazione con gli altri. Credo si possa convenire sul fatto che, se da un lato la libera risposta umana al bene vivente è un passaggio imprescindibile, dall'altro sarebbe sciocco ritenere che le dinamiche profonde dell'esistenza possano iniziare e svilupparsi solo se prima le abbiamo capite e le abbiamo inquadrare mentalmente con i concetti giusti.

L'essenziale, perciò, non è tanto disporre di un concetto di resurrezione che renda plausibile l'esperienza di Gesù di Nazaret, quanto credere con l'essere della persona, oltre che con la coscienza, in un Altro, comunque chiamato, che è fonte di vita nuova per ognuno. La prospettiva cui alludo diviene concreta proprio

quando una comunità fa questo e anche quando un singolo può ritrovare il filo di una vita più forte della morte perché scopre in se stesso e nell'amore che lo raggiunge la presenza di un bene più forte delle morti che già sperimentiamo esistendo, quelle provocate dall'angoscia disamorevole, dall'indifferenza, dall'odio, dalla buonafede utile al male. Insomma, le morti che si verificano quando non c'è più alcun bene né offerto, né ricevuto. Se è animata da una dinamica profonda di resurrezione, e non solo dalla volontà soggettiva e dallo sforzo morale, una comunità può attivare energie di cambiamento, di conversione e di risanamento di fronte alle sue stesse patologie e involuzioni.

Si può tradurre, in certa misura, questo movimento di rigenerazione trasfigurante e di nuova creazione in un linguaggio non teologico, comprensibile per chi non vede nulla di reale e di vero nel racconto evangelico della resurrezione? Ho detto sin dall'inizio che l'essere umano incarna una specifica esperienza di trascendenza lasciandosi guidare dalla sua aspirazione a una vita che sia più della vita. La nostra è comunque una vita di confine. Confina da un lato con la morte e dall'altro con l'amore. Ogni volta che, per così dire, ci sporgiamo oltrepassando la soglia dell'amore, la morte è contraddetta, relativizzata e, in certa misura, sconfitta. Tutti noi, umanamente, senza rinvio alla fede, sappiamo infatti che quando una persona, una relazione, una situazione, una qualità, una storia conoscono una rigenerazione è perché la forza dell'amore completamente adeguato al bene, dunque non inquinato da controtenenze distruttive, riesce a risanare uno stato di cose che, in senso ampio, è riguardabile come una condizione di morte.

L'analogia che può illuminare e rendere plausibile il valore antropologico della resurrezione evangelica sta nella connessione tra passione e nuova creazione. Qui per "passione" intendo l'assunzione di una situazione di sofferenza personale e anche sociale da cui la nostra umanità è negata: la disperazione, il lutto, l'infelicità, l'emarginazione, la guerra, la miseria, l'oppressione, la persecuzione, la colpa. Il male subito e il male operato. Si può entrare in questa notte e restarne travolti. Ma a volte gli esseri umani riaffiorano alla luce non solo e non tanto perché, semplicemente, sono scampati, ma perché più radicalmente una forza di bene – forza interiore e di altri – li solleva dal fondo del loro inferno terrestre e li rimette in vita. Anzi li fa nascere a una vita nuova. Le esperienze di guarigione, di liberazione, di riconciliazione umanamente vissute sono il ritorno di chi era disceso agli inferi. Per la comune esistenza umana, a prescindere da altre connotazioni, a tutte le latitudini, e anche per gli evangelisti è ugualmente vero che non c'è resurrezione senza passione. Ed è vero nondimeno che talora ci sono eventi o frammenti di resurrezione nelle vite il cui confine viene attraversato dalla parte dell'amore. Forse è a questa topologia rischiosa e aperta alla salvezza che alludeva Ernst Bloch quando, lui ateo, prefigurava per il compiersi della storia umana una condizione di "extraterritorialità alla morte"⁴⁰. Parlava di extraterritorialità per dire appunto che ben altro è il territorio nel quale la nostra dignità scioglie il suo mistero e il mondo diviene finalmente dimora senza più pericolo alcuno.

⁴⁰ E. Bloch, *Il principio speranza* III, p. 1360.

Questa è la portata dell'esperienza costitutiva e rigenerativa del bene. Man mano che s'impara a entrare in tale esperienza e a riflettere, da essa, sul suo senso essenziale, la stessa "leggenda" della resurrezione di Gesù assomiglia molto più alla vera rivelazione della nostra sproporzione ontologica – quella di essere irriducibili alla misura della morte – che a una puerile proiezione del desiderio d'immortalità. Considerare rilevante il valore antropologicamente rivelativo della resurrezione permette anche di sentire in tutta la sua credibilità quella legge della vita per la quale esistere significa potersi rinnovare, conoscere delle rigenerazioni, per quanto permanga la differenza dovuta al fatto che la resurrezione stessa debba essere concepita come una trasfigurazione misteriosa e assolutamente radicale di qualsiasi dinamismo vitale.

Direzione, intensità e profondità della nostra speranza, nel suo essere vissuta dalle persone, dalle comunità e dalle culture, possono variare. Identica e universale però mi sembra la responsabilità che investe ciascuno affinché non disattenda la promessa di bene che è inscritta nella vita comune. Certo, la parola comunità, per tutto quello che evoca, non è solo calda e rassicurante. Può anche essere soffocante, pesante. A ognuno di noi spetta allora un compito preciso, da riconoscere e interpretare: essere e agire in modo che chi ci incontra possa maieuticamente essere aiutato a varcare la soglia di quella comunità che è la sua vera destinazione con il passo leggero di un bambino. Così come si va incontro al bene della propria vita lasciando che ci accolga e ci stringa a sé. Infatti, per tutti noi, la forma più immediata e concreta di comunità non è un'istituzione. È un abbraccio.

Colui che vorrebbe essere amico di Dio
deve rimanere solo,
o farsi amico tutto il mondo.
Mohandas K. Gandhi

IV LE COMUNITÀ E IL MONDO

La passione della pace

In una famiglia di sei persone, due vivono nella sovrabbondanza, le altre quattro sono alla fame, alla disperazione, alla morte. Questa parabola ci riguarda. È la nostra attuale visione sul mondo, la *Weltanschauung* che s'impone alla nuda percezione. Tutto il resto è mistificazione interessata, oppure ottusa "buonafede". Un mondo così non tiene, non va avanti. Se non con la guerra infinita teorizzata, pianificata e praticata come risorsa, l'unico strumento che permetta il "progresso" di due miliardi di persone al prezzo del naufragio degli altri quattro miliardi. L'ultimo residuo di giustificazione per questo delirio di persecuzione e di ingiustizia si chiama "lotta al terrorismo". E poiché i terroristi possono annidarsi ovunque – anche dove in realtà proprio non ci sono e, d'altra parte, lì dove si preparano le prossime guerre – l'uso di mezzi distruttivi non conosce più limiti. La vita umana sulla terra è tutta ricompresa nel tempo di guerra e in quello stato di eccezione per cui democrazia e pace sono sospese per decisione dei potenti del momento.

Nell'elaborare la riflessione, esposta sin qui, sul valore antropologico della comunità non ho mai dimenticato che essa appare irrealistica se confrontata con le tendenze strutturali del nostro mondo presente. E non c'è da stupirsi del fatto che in una situazione simile la stessa parola "pace" sia, certo non meno della parola "comunità", fraintesa e rovesciata, persino guardata con sospetto. Tanto che chi in politica cerca di assumerla come un impegno vincolante ed essenziale viene subito accusato di "pacifismo", un vero e proprio insulto¹ che fa il paio con l'accusa di "buonismo".

Ma tanto la sapienza antropologica concretamente sperimentabile nell'esistenza comunitaria, quanto quella verità intima e incontrovertibile cui ciascuno di noi può risalire ascoltandosi – e cioè che non il male e la violenza, ma il bene ci costruisce e ci dà da vivere – ci chiedono di riscoprire tutt'altro orizzonte. Un orizzonte nel quale la responsabilità per la pace è decisiva e ineludibile in ogni ambito della vita, comprese le sfere dell'economia, della politica e delle relazioni internazionali. Stando ai termini della parabola iniziale: la follia finisce lì dove iniziamo a comprendere che siamo una famiglia di sei persone. Questo è il confine più arduo e però anche il più appropriato per verificare l'autenticità, la validità, la bontà, il senso stesso della vita di una comunità. Se infatti una comunità non è per

¹ All'indomani del tragico attentato dell'11 marzo 2004 a Madrid, quando il nuovo governo spagnolo ha espresso la volontà di ritirare i propri soldati dall'Iraq in mancanza di un chiaro impegno dell'Onu in quel paese, un noto politico cattolico italiano ha accusato il governo spagnolo di cadere in un "pacifismo alla Bambi" (si veda il *Corriere della sera* del 17 marzo 2004, p. 2). Cito qui questa espressione sprezzante perché dà la misura di quanto la prassi politica dominante, anche quella di coloro che ci tengono a fregiarsi dell'ispirazione cattolica, sia sfrontatamente indifferente all'imperativo di agire come operatori di pace.

la pace, essa perde tutta la sua dignità, si riduce a un gruppo accecato dal proprio interesse o dalla propria ideologia, pronto a qualche forma di guerra con il suo "nemico".

In queste ultime pagine del libro, che sono per me la naturale conclusione di una riflessione sull'essere umano come essere comunitario, non proporrò analisi politiche della crisi attuale. Cercherò invece di mostrare come si rivela il legame essenziale tra comunità e pace una volta che accettiamo di liberarci da quella vera e propria illusione negativa (non esistono infatti solo le illusioni dell'ottimismo) che ci induce a non credere alla pace, concedendo invece un'autentica fede alla potenza del male.

Il nucleo di valore che rende vera e umana una comunità è la comunione. Che ci siano fraternità e sororità, riconoscimento grato verso l'essere di ognuno e libertà per tutti, giustizia e buona reciprocità, apertura a quanti sono estranei e cosciente adesione alla relazione con l'Altro radicale, espressione creativa dell'umano e capacità di far fronte al male senza riprodurlo: ecco i tratti tipici della comunione. Se li riguardiamo nel loro insieme essi si raccolgono naturalmente in un'idea, in un'aspirazione, in un'assenza incessantemente provocatoria per gli esseri umani di tutti i tempi, nonostante i loro deliri di guerra: la pace, appunto. Questo, in una riflessione sulla comunità e sulla condizione umana, è un passaggio obbligato, non un tema particolare, esclusivamente politico oppure soltanto "ultimo", escatologico, nel senso che riguarderebbe la fine dei tempi senza però avere rilevanza oggi per noi.

La pace rappresenta l'effettivo orizzonte storico della tensione vitale fondamentale del vivere comunitario.

rio. Perché la comunità, se serve solo a catturarci a vicenda in una catena di dominio e di violenze? Perché la comunità, se fosse solo un'isola fortificata contro tutto ciò che sta fuori? Che senso avrebbe, se non fosse a suo modo la risposta a una segreta promessa di pace per tutti? A che scopo potrebbe esistere se non coltivasse attivamente la speranza del maturarsi dei tempi sino a che la realtà della comunione possa inverarsi e dilatarsi universalmente²? Di tale realtà ho detto che comprende essenzialmente l'apertura metafisica al rapporto con l'Altro, con l'origine della vita e della storia. Perciò, quando parlo di orizzonte "storico", l'aggettivo non riguarda tanto e solo questo mondo, considerato separatamente da un mondo ulteriore e perfetto, quanto il divenire dell'umanità nella relazione con quell'Interlocutore fondante il cui nome universalmente riconoscibile è quello del bene.

Quando quest'ultimo viene nominato ed evocato con l'altro nome, non meno universale, di pace, si comprende che a essere chiamata in gioco è la *storicità* di una comunità, il suo dover e saper assumere la propria responsabilità per il mondo. Se infatti vive al di sotto della responsabilità storica, anche le sue migliori realizzazioni e opere finiscono per consumarsi in un microcosmo immaginario ed esclusivo. In tal caso si tratta di una comunità che, invece di essere unificata nell'*attrazione* esercitata su di essa dalla verità e dalla sua stessa ragion d'essere, è presa e persa nella *distrazione* dal mondo comune dell'umanità e dell'Altro. Se al

² A buon diritto scriveva Davide Maria Turoldo nella *Salmodia di Zagorsk*: "E se la chiesa non è per l'uomo / non è degna di fede / non può essere chiesa. / E se le politiche non sono per l'uomo / vadano alla malora / tutte queste politiche" (in D. M. Turoldo, *Il sesto Angelo*, Mondadori, Milano 1976, p. 173).

contrario una comunità con-sente con il divenire del mondo e partecipa alle doglie infinite per generare liberazione, se porta le sue energie sulla frontiera dell'umanizzazione raggiunta dal proprio tempo e considera le situazioni di dominio o di guerra esistenti come una ferita da sanare, allora essa esercita effettivamente una concreta soggettività storica.

Un dovere è davvero assunto con tutto l'essere di un soggetto, singolo o collettivo, quando vi converge il desiderio ed esso può così radicarsi in noi sino a renderci appassionati a ciò che prefigura e vuole salvare. La responsabilità storica delle comunità può essere sostenuta solo tramite energie emotive e affettive adeguate. L'affetto radicale letteralmente "inerente" alla vita di una comunità è la *passione della pace*. Espressione che raccoglie in sé queste disposizioni: sentire in essa la propria vocazione; avere a cuore qualsiasi passo utile a prepararne le condizioni; confidare nella cura quotidiana della qualità delle relazioni comunitarie; sviluppare una sana allergia per tutto quello che è dominativo, violento, distruttivo, innaturale rispetto alla dignità creaturale umana; vivere con gratitudine l'ospitalità; mantenersi pronti a consolare – nell'illuminante e irrinunciabile accezione di questo verbo – le vittime della mancanza di pace; nutrire la fiducia nel progresso possibile e lasciare che l'arco del desiderio personale e collettivo sia tenuto teso dalla speranza di una comunione universale.

In queste pagine dedicate all'esistenza comunitaria ho sinora cercato in maniera sistematica di cogliere la correlazione tra la dimensione etica, incentrata sulla qualità della convivenza, quella generativo-maieutica, attenta al dinamismo personale e comunitario del por-

tare a compimento la propria nascita, e quella metafisica, relativa alla verità così come all'origine della nostra condizione e del mondo. Perciò l'attenzione agli aspetti interiori, interpersonali, etici e politici della possibilità della pace non può lasciare da parte una riflessione sul valore di verità e di fondamento della pace stessa, dunque anche sulla portata rivelativa – in senso metafisico, storico ed esistenziale – dell'irriducibile ricerca della sua realizzazione.

Ma si può pensare la pace come *fondamento*, quando è arduo persino sperare che un lontano giorno essa avrà dimora sulla terra? Spesso la realtà individuale, politica e storica ce la mostra come fosse pura utopia. Un'utopia che, stando a questa percezione delle cose, non andrebbe presa sul serio, pena la caduta nell'ingenuità e nell'irresponsabilità per gli effetti delle nostre azioni, come si dice spesso citando Weber e la sua distinzione tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità³. Agli occhi della riflessione che si pretende neutrale e oggettiva, la pace come meta e come via nella storia appare incredibile, persino pericolosa. “Troppo bello per essere vero” dice ogni forma di realismo cinico.

Eppure, dall'autentica conoscenza delle possibilità della storia, dalla memoria di ciò che sembrava impossibile e che invece si è fatto realtà, dalla stima che dobbiamo avere per la dignità umana e dall'irrecusabile responsabilità per il futuro del mondo sorge ironico il rovesciamento di quell'affermazione: troppo bello per

³ Su questo punto rimando al saggio di M. Revelli, “Weber o Kant? L'etica politica del futuro”, in *Libertà ed etica della responsabilità*, a cura di G. Cacciatore, Cittadella, Assisi 1997, pp. 130-155.

essere falso. La bellezza fa balenare misteriosamente, già nelle sue manifestazioni, l'immagine della sconosciuta pienezza della pace. Anche in questo senso vale l'affermazione di Camus: “Siamo tra la bellezza e il dolore”⁴. La tensione di questo essere-tra non è risolvibile scegliendo di essere pessimisti oppure ottimisti, né seguendo la formula che invoca “il pessimismo della ragione e l'ottimismo della volontà”. Il punto, semmai, è quello di essere esistenzialmente e quindi anche concettualmente collocati in un *luogo* da cui lo sguardo sia abbastanza libero da avere un accesso alla verità della pace. E poiché la pace, prima ancora di determinarne altri significati e implicazioni, è unanimemente intesa non solo come un bene essenziale, ma come uno dei possibili sinonimi del bene in quanto tale, allora il luogo più adeguato per riprendere a desiderare, a pensare e a coltivare la pace è quello dischiuso da una qualche partecipazione – esistenziale, collettiva, affettiva, teoretica, pratica – al bene stesso. Ecco il vero principio di un'ermeneutica della pace: concepirla dall'interno di un'esperienza del bene, dunque anche dalla posizione di chi ha imparato a confidare in esso e a discernere la sua radicale divergenza dal male.

Perciò proprio la realtà di una comunità è subito chiamata in gioco. Se essa ha bisogno della pace come del suo riferimento vitale, d'altro canto la pace, per essere preparata, ha bisogno di nuclei di esistenza comunitaria che ci dispongano a riconoscerla dischiudendone il senso e la concreta possibilità, seppure in frammento e in un'anticipazione ancora molto povera. Se la

⁴ A. Camus, *Discours de Suède*, in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 1262.

comunità diventa dinamica esistenziale di condivisione e di paziente autenticazione dell'esperienza umana del bene, allora ci insegna la grammatica delle relazioni pacifiche. Un insegnamento che certo non investe solo la posizione e il ruolo che abbiamo di fatto in una rete di relazioni intersoggettive, così come i comportamenti e le opere della quotidianità, ma anche il sorgere delle emozioni, dei sentimenti, dei desideri. Il desiderio di pace deve poter abitare nell'interiorità delle persone e trovare accoglienza nella "comunità del cuore"⁵ che ciascuno porta in sé. Nell'aver interlocutori essenziali per la mia vita, nel mio voler bene ad altri, man mano che interiorizzo la loro voce e la traccia inconfondibile del loro modo di essere, mi è dato di imparare a desiderare l'armonia di tutte queste presenze e di accarezzare il sogno di una comunità universale che sia all'altezza di quell'armonia.

Ascoltiamo innanzitutto proprio il desiderio umano di pace, provando a chiarire come essa possa dispiegarsi nell'esistenza comunitaria in quanto tale, nell'esperienza religiosa, nell'azione etica, nella ricerca di un ordine politico all'altezza della nostra dignità, nell'espressione poetica in tutte le forme dell'arte e in quella poesia della relazione che può essere la tessitura quotidiana dei rapporti di ciascuno con l'altro da sé. Queste mi sembrano le sfere dell'esperienza umana in cui la pace non è solo un'immagine evanescente, ma entra come anticipazione che permette alle esistenze di diventare un cammino, dunque come *presenza* che suscita in noi il desiderio della pace stessa. Infatti, il desiderio

⁵ D. F. Ford, *Dare forma alla vita*, p. 32.

non è una nostra invenzione; è piuttosto, contemporaneamente, il luogo d'accoglienza e la risposta nei confronti della paradossale presenza della pace nella nostra condizione. Tutte le volte in cui l'essere del mondo e la vita umana conoscono l'armonia e la bellezza, la liberazione da un male e l'incontro positivo di libertà diverse, la prassi della giustizia e l'instaurarsi di relazioni di condivisione, lì la pace si fa presente e opera come una forza maieutica che ne fa nascere il desiderio. Quest'ultimo non sorge semplicemente e anzitutto dalla stanchezza e dall'orrore causati dalla guerra, ma nasce in quel rapporto costitutivo con il bene che ci permette di costruirci come persone, di avviare e consolidare relazioni di riconoscimento a tutti i livelli delle relazioni interumane, come pure tra l'umanità e il mondo naturale.

Se nel desiderio vibra questa presenza, la possibilità di decifrarlo comporta nel contempo l'indagine sull'intenzionalità più radicale del pensiero che il desiderio stesso alimenta, ossia sulla sua capacità di riferirsi all'incondizionato, a quello che la tradizione metafisica dell'occidente ha chiamato il "sommo bene". Con queste considerazioni intendo mostrare come l'approfondimento del valore fondativo della pace si radichi, oltre che nell'idea di una sua possibilità in linea di principio, nel ritrovamento delle vie lungo le quali se ne incontra in qualche forma la presenza effettiva. Il fatto che non possiamo descrivere la pace finché ci poniamo come osservatori neutrali o come analisti più o meno disincantati deriva non tanto dalla sua assenza nella realtà storica, quanto dal vincolo per cui soltanto attraverso la pace come esperienza anticipativa possiamo imparare a riconoscere la pace stessa come pienezza

del bene e fondamento dell'essere. Per chi si mantiene al di fuori di qualunque, anche minima, esperienza di questo tipo la parola pace non ha alcun senso.

Ma questa parola continua a provocarci. La realtà intenzionata dal desiderio umano di pace ha lasciato la sua traccia anzitutto nello stesso campo semantico di questo termine. Nelle etimologie più diffuse di "pace", a partire dall'ebraico *shalom*, spicca il significato di un'integrità nel bene della nostra condizione: l'interiorità, il corpo, le relazioni interpersonali, la società, il mondo naturale sono riuniti in questa armonia essenziale. Probabilmente il termine proviene da una radice che indica la condizione dell'*avere a sufficienza*⁶ riguardo a tutti gli aspetti della vita. È la soddisfazione derivante dalla realizzazione di una giustizia sovrabbondante che risponde con un'eccedenza di bene ai bisogni e alle aspirazioni dell'umanità. D'altra parte, *shalom* come saluto indica la "forma elementare di incontro tra le creature umane"⁷. Il dato più evidente, in questo campo semantico, è il valore inclusivo del termine: nessuna dimensione del reale è esclusa, dunque neppure quella del rapporto tra il mondo e il suo fondamento.

Nel greco *eiréne* viene in primo piano il significato della pace come condizione tipica del tempo liberato dalla guerra⁸. Si delinea così lo spazio politico essenziale al darsi storico della pace stessa. Nel latino *pax*

⁶ Cf. G. Gerleman, s.v. "šlm, avere a sufficienza", in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, coll. 830-845.

⁷ W. Huber, H. R. Reuter, *Etica della pace*, Queriniana, Brescia 1993, p. 41. Cf. anche C. Westermann, "Der Frieden (Shalom) im Alten Testament", in *Studien zur Friedensforschung* I, hrsg. von G. Picht und H. E. Todt, Kohlhammer, Stuttgart 1969, pp. 144-177.

⁸ Cf. W. Huber, H. R. Reuter, *Etica della pace*, pp. 31-35.

(da cui l'italiano *pace*, il francese *paix*, lo spagnolo *paz*, l'inglese *peace*), sono raccolti i significati del pattuire e del piantare⁹. La parola, sebbene tradottasi storicamente nella forma della pace imperiale imposta agli sconfitti, si riferisce a un patto tra libertà diverse e, d'altra parte, a un seme che cresce nel tempo. Se l'idea del patto risulta subito chiara, resta da chiedersi di quale natura sia il seme della pace. Esso è tale da far fiorire: il rispetto, la giustizia, la fraternità-sororità, la pienezza di armonia e di incontro tra tutti gli esseri, compresa la natura. Si noti, in proposito, il contrasto diretto tra la prassi imperiale che tale parola ha legittimato nel mondo romano e le due immagini che il termine ospita in sé. Proprio la compresenza dell'immagine del patto e di quella del seme fa pensare che la pace è sì un cammino, ma non al modo di una "globalizzazione" imperiale. La globalizzazione è sempre inglobamento. Il patto ricorda che, invece, l'evoluzione del seme della pace non ha luogo che nell'incontro delle differenze. La pace è "concreta", nel senso che concreta grazie al libero incontrarsi dei suoi co-soggetti e non per l'estensione cancerosa di una parte che ingloba ogni alterità.

In uno sguardo complessivo la nozione di pace è coestensiva a quella evangelica di *apokatástasis* o *restitutio* (At 3,21): la re-instaurazione della perfezione originaria del creato, con la fine del male, della guerra, della distruzione, dell'esclusione. Ma sia nel mito biblico del paradiso terrestre, sia, in parte, in quello classico dell'età dell'oro si allude a una perfezione iniziale, ra-

⁹ Cf. N. M. Loss, s.v. "Pace", in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1056-1064.

dicata nella realtà del Creatore o del fondamento del mondo. D'altronde tutte queste tradizioni non si limitano a stilizzare la pace in un'utopia dell'origine o della fine. Proprio dal complesso dei significati inscritti nel suo campo semantico si coglie come la pace sia per noi un cammino: il cammino della realtà verso la propria verità. Di qui un dinamismo immanente e tipico che possiede indissolubilmente un triplice statuto ontologico: a) la pace come bene originario e fonte dell'essere plurale del mondo; b) la pace come prassi; c) la pace come esito, compimento e rinascita della comunione universale in forma inedita.

Quale rapporto sussiste tra questi significati e livelli di realtà? La pace è senza dubbio politica: non può darsi se non attraverso una liberazione della storia dalla violenza e l'instaurazione di una giustizia radicale, quella che considera bisogni e aspirazioni, meriti e colpe alla luce della dignità dell'umanità e del valore dell'essere stesso del mondo. Ma proprio per questo non è solo politica perché coinvolge il riferimento all'origine dell'essere, il senso della storia e della nostra destinazione ultima. Nel suo profilo complessivo "pace" indica, sul piano storico universale, ciò che per le singole esistenze chiamiamo "felicità". D'altra parte, "pace" è il nome escatologico della verità. La guerra, infatti, oltre che consistere in morte e distruzione, è il contrario della verità. Non solo perché implica sempre menzogna, accecamento ideologico, trame segrete, mistificazioni, ma anche perché è la negazione della verità della dignità umana, di quella di tutte le vittime e di quella di quanti appaiono come i vincitori.

Nel pensare la pace non possiamo che riferirci alla realtà di un bene che sia originario e anche univer-

salmente condiviso. Da questa angolatura l'ontologia chiede di essere trascritta secondo la categoria fondamentale dell'etica, poiché non si tratta più solo dell'essere – in quanto principio e anche come realtà ricapitolativa degli esseri viventi e delle cose –, ma dell'essere-bene: del bene come principio ontologico fondante. La tradizione filosofica occidentale, a partire da Platone, ha riconosciuto in tale principio il bene supremo. Se però la considerazione della sua natura si sposta dal primato della pura autosufficienza del principio originario di ogni realtà a quello del suo generare la vita condividendosi, allora di questo bene originante e disposto a suscitare l'altro da sé si può dire che è pace. Questa diventa concepibile come fondamento e non solo come stato di cose da fondare e costruire faticosamente. Il bene si rivela come pace perché, come accade in ogni autentica dinamica di condivisione, condivide ciò che è, rivelando in ciò la sua essenza. Se l'esistenza umana, la molteplicità delle forme di vita, il mondo non conquistano il proprio essere per rapina o perché sottraggano qualche sua prerogativa all'origine, allora essi sussistono per il condividersi dell'origine stessa. La pace è un nome legittimo per indicare l'origine generosa della vita. Perciò in molti percorsi filosofici e teologici di ricerca del senso si è riconosciuto che la vita non nasce dalla vita, ma dall'amore. Così, nella simbolica della pace il patto nasce dal seme e, del resto, quest'ultimo non può svilupparsi compiutamente se non grazie a un patto che divenga infine universale, libero e irreversibile.

Ho così esposto l'ipotesi che mi guida in questa riflessione: lo spazio ontologico della possibilità della pace si chiarisce se, nel prendere atto della pluralità

irriducibile dell'essere, quindi delle forme di vita, la pensiamo metafisicamente fondata nella relazione permanente, seppure mai garantita e anzi continuamente esposta a pericoli, con un principio di bene. Ma come presumere un fondamento così positivo per una storia così tragica? L'esplicazione del rapporto essenziale che lega comunità, mondo, storia e pace richiede la ripresa della riflessione sul dono dell'origine, proposta sin dal primo capitolo. Cercherò di approfondire nelle pagine che seguono le ragioni che mostrano, secondo me, la credibilità di questa prospettiva.

Un altro sguardo sul mondo

Il *primo* passo da fare è semplice e consiste nell'ammettere che l'essere si dà come correlazione dei viventi e come mondo. È un dato che dev'essere riconosciuto da qualsiasi concezione ontologica o metafisica, a meno di non ridurre tutto a pura apparenza. Persino in questo caso, d'altronde, la pluralità è il dato iniziale che le diverse filosofie e anche le differenti fedi religiose interpretano, ciascuna a suo modo.

Il *secondo* passo, più delicato, sta nel comprendere che nulla, né sul piano dell'esperienza e dell'esistenza, né su quello della riflessione logico-argomentativa, ci obbliga a pensare questa pluralità nel segno di una negatività costituzionale, temporale, destinale ed etica.

Per negatività costituzionale intendo la condizione di una finitezza che viene immaginata come gettata, abbandonata a se stessa, alla sua fragilità e alla sua im-

potente contraddittorietà. In tale ottica la vita, il mondo, l'umanità appaiono in ogni caso separati dalla loro origine. Spesso persino quando questa è intesa come il Dio creatore, l'intera creazione, umanità compresa, è sostanzialmente percepita come decaduta ed esiliata. La stessa creazione sembra un atto remoto e concluso, da cui ora e qui non deriva per noi alcuna forza di comunione e di riscatto. Questa metafisica dice Dio con la disperazione nel cuore. Ecco perché molti credenti annunciano la loro fiducia in Dio, ma sono i primi a negarla all'umanità e alla storia.

Da questa metafisica e/o teologia dell'abbandono¹⁰ discende quel sentire diffuso secondo cui ogni vivente e il mondo intero sono consegnati a una temporalità corrosiva, nella quale il futuro è la morte o un temibile verdetto giuridico di possibile dannazione eterna, il presente è pari a un istante, il passato è una voragine in cui ogni essere sparisce, inghiottito dal nulla. Perciò la finitezza finisce per assomigliare a una malattia che in qualunque momento può giungere al suo stadio terminale, oppure viene intesa come pura apparenza e, in definitiva, come una realtà anomala, transitoria, in sé priva di qualsiasi valore.

In un'ottica simile anche le metafisiche e le teologie che, nondimeno, pensano a una salvezza finale sono inclini a immaginarla come una *reductio ad unum*, una fusione in cui finalmente verrà meno la pluralità delle forme di vita e degli esseri. È quella che ho chiamato negatività destinale: la finitezza come tale, quindi

¹⁰ Da una simile metafisica angosciosa derivano, nel contesto dell'esperienza religiosa, le teologie del sacrificio, della retribuzione, dei sacramenti intesi come potenze rituali autoreferenziali e della casta sacerdotale come porzione speciale dell'umanità.

in quanto pluralità, troverà compimento nella sua negazione. Qui potrà riposare in pace. La constatazione di Tacito – “Hanno fatto un deserto e l’hanno chiamato pace”¹¹ – vale non solo come bilancio degli effetti storici di ogni impero, ma anche per il quadro escatologico delle metafisiche fusionali dell’identità assoluta.

La negatività etica, che è coesistente alle prime tre forme e che infatti viene non di rado chiamata in causa per spiegarle, si manifesta nella condizione di un’umanità di cui si ritiene che abbia deliberatamente scelto il male, per cui, da questa caduta costantemente rinnovata, essa rimane soggetta a esso al punto da riconoscerlo come principio della storia e, sul piano metafisico, come l’originario antagonista del bene. In questa prospettiva, per quanto sia aborrito, si finisce per credere-nel-male, cadendo nella fascinazione della sua potenza, cui viene persino attribuito il rango di mistero originario dell’essere.

Nel primo capitolo ho discusso questa visione della vita e del nostro destino, per cui l’origine esiste ed è assoluta, una, vera, buona. Ma ci ha abbandonato. Nell’imparare a riconoscere il profilo tipico della metafisica dell’abbandono, possiamo chiederci se siamo obbligati ad aderirvi. Se così fosse, è evidente che il discorso sulla pace sarebbe al culmine delle sue possibilità quando riuscisse a individuare la via verso la tregua, l’assenza di guerra o, almeno, la sua regolamentazione.

È un dato di fatto che una simile metafisica sia, in varie versioni, diffusa e presa per ovvia. Anche quando si procede nella riflessione metafisica con l’aria di

¹¹ Tacito, *De vita Iulii Agricola* XXX,4, a cura di A. Arici, UTET, Torino 1970, pp. 662-663.

esercitare, senza trucco né inganno, il puro potere argomentativo della ragione, facendo valere concatenazioni logiche proposte come incontrovertibili e oggettive, presto o tardi si scopre che il discorso si muove entro i confini stabiliti da qualcuna delle forme di negatività ora richiamate o dal loro complesso. Così proprio la riflessione metafisica rischia di assumere la negatività senza interpretarla, il che non è dovuto di solito a una sorta di compiacimento nichilista. La ragione di tale tendenza risiede piuttosto nel fatto che la realtà del bene, che sola potrebbe offrire un criterio di interpretazione critica del negativo, pur essendo individuata non solo nell’origine dell’essere, ma anche in qualche eccezione esperienziale nell’esistenza personale e nella storia, non viene creduta e pensata con radicalità. Quella radicalità che non consiste nel farne un assoluto astorico e autoreferenziale, ma nel vederne la feconda relazionalità.

Per la metafisica è vitale *radicalizzare l’idea e l’esperienza del bene* e ciò non certo per esorcizzare il male declassandolo a pura apparenza, ma per porsi in una luce di verità. Questa è l’indicazione che ci viene in particolare da quelle correnti della filosofia contemporanea che hanno cercato un altro codice rispetto alla logica dell’abbandono: penso in particolare, tra gli altri, a Martin Buber e a Emmanuel Lévinas, a Max Scheler e a Maria Zambrano, a Gabriel Marcel e a Karl Jaspers, a Emmanuel Mounier e ad Aldo Capitini. Allora proprio l’idea di pace, colta nella sua radicale profondità etico-ontologica, non è concepibile sul piano metafisico solo attraverso un’estensione più o meno forzata di categorie filosofiche classiche a quello che potrebbe apparire come un problema esclusivamente storico,

politico e antropologico. Al contrario, tale idea offre una chiave per ripercorrere in modo essenziale il cammino della ricerca metafisica.

Se nella tradizione occidentale è di casa l'idea che il fondamento sia la guerra, che *pólemos* sia il padre di tutte le cose e la violenza la levatrice della storia, nonché la sua massima istituzione, questa perversione ottica è spiegabile tenendo conto di come l'occidente abbia adottato spesso, come chiave esplicativa del reale, appunto la metafisica dell'abbandono. Finché manteniamo un simile orizzonte affettivo e concettuale la pace viene appena intravista come da un'oscura preistoria, quando non negata apertamente e definitivamente, cosicché l'ontologia rimane un pensiero della guerra, come ha denunciato Lévinas¹². In effetti abbiamo bisogno di un altro sguardo sul mondo, altro non perché più confortevole, ma perché più aperto alla verità.

Riconosciuta l'originaria pluralità di vite e di cose che abita il reale, acquisita distanza critica dalla metafisica dell'abbandono, è possibile fare un *terzo* passo, che consiste nel pensare, almeno ipoteticamente, questa pluralità e l'esistenza del mondo stesso come fondate da un principio positivo. Questo radicamento le mantiene aperte alla possibilità che la pluralità giunga a un'armonia e a una durata non più basate sulla morte come passaggio per nuove forme di vita. In tale prospettiva la pace si illuminerebbe come il nome più peculiarmente relazionale di questo cammino in cui il fondamento, i viventi e il mondo sono coimplicati. Allora, il nodo ontologico cruciale non è più ammettere o ne-

¹² Cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito*.

gare la pluralità e il movimento degli esseri, come accadeva nell'antica filosofia greca. È coglierne l'origine e la destinazione universale in una realtà che sia non il nulla, oppure l'annullamento in una sostanza assoluta e suprema, ma una libertà oblativa che condividendo la propria essenza fonda l'altro da sé, crea la vita e l'accompagna.

La pace come fondamento

Il terzo passo appare certo più problematico rispetto ai primi due. La possibilità del riferimento a questa libertà come fondamento di pace dell'essere del mondo non ci è data da una connessione puramente logica delle nostre categorie, né del resto può essere risolta con le ipotesi scientifiche sulle origini della vita. Tale possibilità si apre piuttosto quando, nell'esperienza personale e collettiva, incontriamo l'effetto o la manifestazione di una realtà trascendente che si rivela costitutiva della condizione degli esseri, o anche quando ci rendiamo conto di un ordine di senso, nel reale, che non è né posto da noi, né interamente spiegabile tramite le informazioni fornite dalla scienza.

Quando abbiamo, in questo senso, un'"esperienza" della pace come fondamento? La abbiamo allorché prendiamo atto criticamente della *persistenza dell'essere* delle molteplici forme di vita e del mondo. Secondo le concezioni che stravolgono l'evoluzionismo e lo assumono come una metafisica globale, la vita si afferma attraverso la lotta. La morte di alcuni esseri permette

la vita di altri. La natura e la società sarebbero così fondate sul dare la morte¹³ e avrebbero uno stesso fondamento sacrificale. Ma il darsi delle vite e del mondo nel tempo e, in definitiva, il persistere della realtà attestano invece, a mio avviso, che l'affermazione tramite la negazione e il sacrificio d'altri, la distruzione, la guerra, il male non hanno la meglio. Giorno dopo giorno la vita si mostra più forte della morte. A chi vede in questo dato la prova che proprio la morte permette alla vita di continuare, basta replicare che se davvero l'una fondasse l'altra, allora tutto sarebbe già stato dissolto. Se il negativo fosse il principio del positivo, allora questo non solo sarebbe scomparso, ma non sarebbe mai apparso. Dare la morte, infatti, in ogni sua possibile versione e dimensione, è un atto che, anziché costruire le condizioni del futuro, infligge la distruzione in un punto o in una zona dell'essere e pone la distruzione stessa come un seme che cerca di espandersi. Per questo le diverse forme di saggezza dell'umanità, da quelle filosofiche a quelle artistiche sino a quelle proprie dell'esperienza religiosa, per quanto siano spesso contaminate da una mentalità sacrificale, sono arrivate a riconoscere che il male è sempre distruttivo e che chi si pone al suo servizio cade prigioniero di una spirale di autodistruzione. La persistenza del reale non è né casuale, né un dato eticamente neutro. Se la pensassimo così imporremmo alla realtà un quadro esplicativo distorto. Se le vite e il mondo persistono è in ragione della corrispondenza tra due libertà, la nostra e quella dell'origine dell'essere in tutte le sue forme.

¹³ Cf. J. Derrida, *Donare la morte*.

Considero anzitutto la libertà umana. Mondo e vite persistono intanto perché esiste una storia degli effetti di scelte, di atti, di opere, di tradizioni che liberamente acconsentono all'essere e alla vita, confermando così la realtà del bene. È una storia fatta di cura, di dedizione, di liberazione, di reciprocità cooperativa, di correlazione creativa tra i viventi, di risanamento delle lacerazioni della trama relazionale dell'essere. È la storia fatta da quelli che preferiscono subire un torto piuttosto che commetterlo¹⁴. I viventi tendono, almeno in parte e ancora oscuramente, a questo consenso, che può farsi cosciente e voluto nella libertà umana. Hans Jonas ha sottolineato il valore di appello normativo incarnato dalle molteplici forme di vita del mondo naturale, compresa l'esistenza stessa dell'umanità¹⁵. Ma si può anche evidenziare che questo appello si fonda a sua volta, paradossalmente, su risposte che lo precedono. È vero che la vita, in ogni sua manifestazione, resta fragile, soggetta al rischio della sua negazione. Tuttavia persiste effettivamente anche grazie al tradursi del consenso ontologico, nell'accezione ora indicata, in dinamiche di cura e di correlazione positiva, e non per merito dell'intervento di forze distruttive.

Questo fatto permanente indica, intanto, che non solo il male, la guerra, la menzogna sono stati sinora quantitativamente insufficienti per far trionfare la loro aggressione, ma che essi sono per costituzione incapaci di realizzare la sostituzione dell'irrealtà alla realtà, quella che sarebbe il compimento di un'antireazione.

¹⁴ Cf. Platone, *Gorgia* 474 b, a cura di F. Adorno, in Id., *Opere complete* V, Laterza, Bari 1980, p. 184.

¹⁵ Cf. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

Non siamo affatto obbligati, del resto, a considerare la minaccia di una catastrofe finale – di tipo atomico, o ecologico, o economico – come la rivelazione della verità dell'essere e della sua intrinseca negatività. Questa va riguardata piuttosto come un'eventualità tragica che dev'essere scongiurata e pienamente superata attraverso l'azione responsabile dell'umanità¹⁶.

Del resto, la persistenza del mondo e delle vite non avrebbe né principio né forza adeguati se non fosse generata e rinnovata dalla libertà dell'origine. Quando gli esseri umani riescono a maturare un esistere creativo e non distruttivo ciò non accade perché essi s'inventano questo modo di vivere, bensì in quanto hanno imparato a rispondere sintonicamente a ciò che – sotto nomi generali come il bene, il divino, Dio, vita, amore, natura – colgono come la nascosta ma reale presenza di un'origine che fonda e alimenta per tutte le creature la possibilità del bene, della comunione, del futuro. Quando dico che ci è dato di cogliere questa presenza penso anche alle esperienze del silenzio, della contemplazione, della ricerca religiosa e filosofica. Ma il luogo più diretto e naturale di tale paradossale esperienza dell'origine è per chiunque quello delle relazioni di bene tra esseri umani, soprattutto quando la condivisione che in esse si realizza ha l'effetto di arginare, diminuire, superare la sofferenza e il male. L'Altro radicale che posso pensare non solo come origine, ma come pace viene sino a noi quale presenza invisibile eppure credibile lì dove siamo capaci di ricevere, di dare e ricomunicare un bene che sia, per le persone, libera-

¹⁶ Cf. J. Moltmann, *La catastrofe atomica: e Dio dov'è?*, Edizioni Quattroventi, Urbino 1987 (Il nuovo Leopardi 20).

zione dal male, rinnovamento della vita, rigenerazione di comunione e di senso. Chi davvero vuole bene, imparando a sanare la distruttività immanente allo stesso impulso ad amare e ritrovando così unificato il proprio essere, può accorgersi del fatto che non si è “inventato” questo bene. Né senso del dovere né buona volontà bastano a suscitarlo. Chi davvero vuole bene attinge a un bene più grande, la cui universalità – consistente nell'essere destinato a tutti, nell'essere per ognuno – trova incarnazione in relazioni concrete nelle quali ciascuno è riconosciuto e amato come unico.

Qui il rimando a un bene più grande – che ho chiamato Altro radicale, origine, pace – perderebbe il suo senso se immaginassimo un'entità suprema ma impersonale, che schiuda la possibilità del bene stesso per una necessaria spontaneità che lo porta, per così dire, a traboccare e a diffondersi, sino a confondersi con una sorta di fatalità benigna. Al contrario, la risposta umana al bene originario ha senso se questo bene è, nel contempo, libertà. La possibilità del bene la riceviamo come liberamente offerta. Perciò qualunque esperienza di riconoscimento, di buona reciprocità, di liberazione dal male sorge dall'incontro di almeno due libertà: quella di un essere umano e quella dell'origine. Eppure è proprio questo che sembra incredibile. Come si può credere che l'origine sia bene liberamente proteso al bene nostro e del mondo, che sia pace? Le ragioni di plausibilità di questa tesi sono riassumibili, per quanto mi riguarda, in una considerazione epistemologica vincolante e in una considerazione etico-esistenziale.

Per rare, ridotte e impure che siano, noi – non dico necessariamente tutti, ma quanto meno anche solo qualcuno qualche volta – abbiamo esperienze di bene.

Questo dato non è ragionevolmente confutabile. Allora, la prima considerazione evidenzia che il bene, anche nell'esperienza più piccola che ne facciamo, costituisce un'eccedenza di senso irriducibile all'ordine del caso e all'ordine del male. Il bene non si lascia spiegare né come effetto dell'uno, né come eccezione o strumento dell'altro. C'è un di-più che resta impenetrabilmente oscuro se spiego la realtà dicendo che tutto accade a caso, oppure immaginando che tutto derivi dal male e ne sia espressione.

Del caso posso semmai dire che è un concetto privo di forza esplicativa. Esso segnala un vuoto di conoscenza, ma non la risposta che cerchiamo. Del male devo dire che è la perversione o il contrario del bene, ma non potrei neppure percepirlo e valutarlo senza riferimento al bene stesso. È illusorio ritenere che la persistenza del reale e l'incapacità del male a sostituirsi a esso siano dovuti alla forza del caso o a quella di un essere neutro. La cecità del caso non potrebbe rappresentare una specifica opposizione all'accecamento che sappiamo tipico ed essenziale nel processo del male. Questo vive di disattenzione, incuria, ottundimento e dunque la casualità come tale è già contigua a tale processo, se non già inclusa come sua manifestazione.

Quanto poi alla presunta neutralità dell'essere, è evidente che essa sarebbe facile terra di conquista per il male non solo perché sarebbe per definizione disimpegnata dalla relazione con il bene, ma perché la neutralità è appunto la posizione che dà libero accesso all'opera del negativo¹⁷. Il male non conosce altra alternati-

¹⁷ Cf. M. Buber, *Immagine del bene e del male*, pp. 63-91.

va e risposta che il bene. E se il primo non trionfa distruggendo il secondo e ogni vita, allora ciò attesta che nella realtà persistono dinamiche di bene. Quella che solitamente gli analisti di qualsiasi disciplina chiamano "la complessità del reale" non deriva solo dalla mole della quantità di dati di cui tenere conto, né tanto meno dall'imperscrutabilità del caso. Questa complessità ha sì a che fare anche con la diffusa presenza del male, ma essa, come si è detto, rinvia necessariamente alla realtà del bene e al mistero dell'origine.

C'è poi una considerazione etico-esistenziale. L'assurdità del caso e la negatività del male tolgono respiro alla vita umana e a quella di tutte le creature. Ciò che ci opprime in questo modo si merita la rivolta. È per rivolta che nego credibilità al caso e al male. Ma la rivolta è per verità. Il cosiddetto istinto di sopravvivenza non mi porterebbe al riconoscimento dell'originarietà e dell'universalità del bene, tutt'al più solo a identificare come bene quanto è utile al mio sopravvivere. Non è il bene a essere riducibile a un fatto di sopravvivenza, è piuttosto la sopravvivenza stessa ad aver bisogno di trascendersi in direzione di un vero bene. Voler esistere è la forma minima di adesione a questo bene, la cui mancanza assoluta spinge a preferire il suicidio alla sopravvivenza. In questo senso "il vivere è in se stesso un giudizio di valore. Respirare è giudicare"¹⁸. La rivolta tende, magari secondo un impulso ancora poco autocosciente, ad affermare una verità che riguarda tutti nella loro dignità e destinazione. E il paradossale della rivolta è che essa sente e intravede, come

¹⁸ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, in Id., *Opere*, p. 628.

scrive Camus, quel “luogo comune in cui tutti gli uomini ... hanno pronta una comunità”¹⁹. Paradosso, perché gli esseri umani sono ancora divisi e tutto sembra pronto fuorché una comunità. Eppure paradosso rivelativo, in quanto indica un altro presente, quello della presenza inevidente di una comunione ignorata o negata, ma radicata nel nostro stesso essere.

Nello spirito di una simile rivolta ho imparato a capire che il nodo irrisolto delle persone, dei mansueti come degli aggressivi, degli incerti come dei cinici, dei vincenti come dei perdenti, di quanti si dicono credenti e di quanti si dicono non credenti è la depressione esistenziale, qualcosa che non è neppure la disperazione cosciente, che almeno suppone la tensione di una speranza fallita ma ancora ricordata, quanto una disperazione sorda in cui siamo gettati dal venir meno delle tensioni vitali che fanno dell'essere umano un viaggio, una nascita, una rivelazione. Questa condizione non tocca tanto i pigri, i rassegnati, i miopi, quanto, spesso, quelli che, essendo profondamente sensibili al dolore, sono anche dotati di intelligenza acutissima. Quando a tutto questo non si accompagna, per qualche insondabile ragione, il movimento della rivolta, allora qualsiasi riferimento al bene appare incredibile e illusoriamente consolatorio.

Esplicitate così le due ragioni di fondo che tengono aperto uno spazio di plausibile confronto sull'ipotesi dell'origine come bene, vorrei precisare per quale via se ne possa parlare anche ed essenzialmente come pace. Ho precisato che nel mio discorso il bene viene inteso non come entità suprema, solitaria e paga di sé, bensì

¹⁹ *Ibid.*, p. 636.

come comunione originaria e fonte di correlazione positiva e di futuro per la pluralità degli esseri. In questo senso al bene può essere legittimamente riconosciuto il nome di pace, fondamento reale di ogni prassi e speranza di pace storica. Ma la persistenza del reale e l'irriducibilità del bene indicano ancora dell'altro. In quanto tali essi non racchiudono il fondamento della pace, giacché restano fondati dal bene come pace originaria.

Che cosa significa qui “fondare”? Ci avviciniamo ora a un quarto passo, dopo i primi tre, consistenti rispettivamente nella constatazione della pluralità degli esseri, nella tesi dell'irriducibilità del loro darsi e del loro senso alla pura negatività, nell'ipotesi di una positività originaria e comunione che è il loro fondamento. Per chiarire la questione della natura del “fondare” non voglio basare la mia riflessione sull'opzione per uno dei tanti nomi possibili del fondamento vivo e originario della pace. Vorrei invece mostrare, sul piano di una riflessione filosofica aperta al pluralismo delle opzioni circa il nome proprio del fondamento, come si manifesti il tipo di rapporto sussistente tra quest'ultimo e la prassi storica di tessitura della pace se si prendono sul serio le indicazioni offerte dalla persistenza del reale e dall'irriducibilità del bene. Un simile rapporto si rivela, da un lato, ontologico e, dall'altro, fragile, rischioso, non garantito. Qui né la necessità pura, né la pura contingenza rappresentano coordinate metafisiche adeguate alla complessità del rapporto. L'idea di una relazione ontologica e, nel contempo, non automatica e scontata ci conduce alla prospettiva della libertà²⁰.

²⁰ Per la radicalizzazione ontologica della libertà resta esemplare la posizione di L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

Libertà del fondamento e libertà dell'umanità che a esso può corrispondere o meno. Il tentativo di pensare la natura della libertà non può risolversi nell'approccio formale per cui la libertà stessa sarebbe pura possibilità, quindi possibilità del bene e del male. Tale presupposizione, apparentemente ineludibile, finisce per far equivalere libertà e arbitrio.

La fatale conseguenza di questa impostazione è che bene e male sembrano figli ugualmente legittimi della libertà, persino quando viene considerata la libertà di Dio o dell'origine. In realtà, se ascoltassimo l'esperienza della libertà, ci accorgeremmo, intanto, del fatto che in essa l'autodeterminazione è solo una componente. La libertà è sempre anche espressione diretta della dignità del soggetto, dunque è fedeltà a se stessi, e nel contempo è trascendenza non solo come potere di superamento, ma anche come autotrascendimento del soggetto stesso alla ricerca dell'altro²¹. Tutto ciò si coglie se si intende la libertà non come una facoltà già data e compiuta, bensì come un cammino che deve confermarsi e che per effetto di altri fattori – primo fra tutti l'angoscia disamorevole – può anche smarrirsi. La conferma di sé cui la libertà è chiamata ci mostra come essa sia viva e intera quando è libertà del bene.

Nel pensare la libertà del bene come fondamento di pace, mi pare utile riprendere, seppure solo in parte e in una prospettiva ontologica differente perché non riporta i termini della questione alla costituzione dell'individuo, quanto Heidegger afferma in una pagina del testo *Dell'essenza del fondamento*: “la libertà come tra-

²¹ Per un'esplicazione di questa concezione della libertà rimando al mio volume *Il dono del senso*, pp. 185-199.

scendenza non è ... solo una particolare 'specie' di fondamento, ma l'*origine del fondamento in generale*. La libertà è libertà di fondamento”²². Questo significa che la vera libertà fonda l'altro da sé. Se un'origine della vita e dell'umanità stessa esiste, è per essa che questo vale in modo eminente. In quanto origine liberamente fondante in un movimento che instaura la prossimità con l'altro da sé, il bene rivela la sua “personalità”. È “ideale”²³ nel senso indicato da Kant: un'idea comprensibile come soggettività vivente. Gran parte delle religioni e molte filosofie riconoscono apertamente questa soggettività metafisica. Esitano semmai nel descrivere la qualità del suo rapporto con l'umanità e con il mondo, servendosi spesso di categorie fuorvianti come contrazione, svuotamento, abbandono.

Iniziare a pensare la soggettività del fondamento secondo il campo semantico implicato dalla pace quale suo nome proprio significa coglierne la comunalità. Il bene o il fondamento è “soggetto” non perché sia un beato autocrate, ma perché è comunione e lo è così liberamente da giungere a scegliere la relazione con l'altro da sé. Il bene, come principio vivente, fonda la possibilità della pace perché è pace. Fondare è donare ciò che si è coinvolgendo nel dono, far essere l'altro da sé non contraendosi o abbandonando, ma instaurando una prossimità dentro la storia. Se, invece, il fondamento fosse del tutto separato, immemorabile e incontrabile – quasi che davvero assoluto sia non tanto il fondamento stesso, ma lo iato che lo separa dal finito –, esso non potrebbe fondare alcunché. La persisten-

²² M. Heidegger, “Dell'essenza del fondamento”, in Id., *Segnavia*, p. 121.

²³ Cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, pp. 600 ss.

za del reale, altrimenti inesplicabile, attesta la prossimità del bene. I viventi, e gli esseri umani in modo radicale, possono avere esperienza passiva e attiva di questa prossimità che apre, libera, sana, rigenera nella misura in cui attingono al bene perché accolgono il farsi dono della pace come fondamento del loro essere. *Fare pace* è possibile e fecondo tanto quanto ciascuno giunge, su questa base e seppure in un frammento, a *essere pace*.

Se il fondare si illumina come un donare, allora l'esperienza del fondamento ha il suo luogo in una relazione di *incontro*. Il fondamento si sperimenta lì dove una relazione voluta, confermata, curata, sottrae gli esseri umani, e i viventi in genere, all'abbandono. E che cosa significa, del resto, la parola "incontro"? La libertà del bene fonda non al modo di un Demiurgo, non semplicemente come una forza plasmatrice che fa degli esseri viventi e della vita il proprio oggetto. Fonda il mondo e il suo senso possibile attraverso una *promessa*. Ecco il *quarto* passo del mio discorso. Il dono dell'origine è un messaggio che, nel farci esistere, apre il futuro.

Non si esperisce la promessa della pace, dunque il darsi del fondamento come senso, direzione e liberazione, se non nella relazione con l'altro perché in lei o in lui incontro la dignità come *legame interumano* già sempre vigente e, quindi, l'universalità del futuro che lì è, insieme, incarnato e prefigurato. D'altro canto, la dignità umana non è quella di un essere senza dimora: essa rivela, oltre che il valore incondizionato di ciascuno e il valore del suo legame con gli altri, anche la sua condizione di ospite del mondo naturale. Nell'arco intero di questa relazionalità ognuno di noi può incon-

trare la fonte invisibile del senso, il nucleo del valore di ciò che è, la "radice del cuore"²⁴ di ogni vita in quanto fondata. E fondata non significa finita, povera, abbandonata; significa ricca di questa radice. Alla trama relazionale dell'essere, che è al centro della promessa, si è chiamati a partecipare liberamente senza invece lacerarla nel punto esatto della nostra esistenza. La pace come prassi è la conferma della nostra partecipazione alla correlazione positiva dei viventi.

Mi rendo conto del fatto che questo quarto passo è ancor più sospettabile di arbitrarietà. È vero che nella prospettiva teologica della tradizione biblica la vita del creato è posta nella luce della promessa divina. Lo indica efficacemente Bonhoeffer quando scrive: "Il concetto non biblico di 'senso' è solo una traduzione di ciò che la Bibbia chiama 'promessa'"²⁵. La pace e la realtà del bene, la destinazione dell'esistenza e l'autentico valore di ogni essere sono rivelati nella promessa di Dio all'umanità: promessa di alleanza, di fedeltà, di riscatto, di salvezza. La cosa risulta però infondata o incomprensibile se la si considera da quelle altre prospettive, religiose o atee, che siano accomunate dal rifiuto di un principio personale della vita e del mondo. Eppure, la discussione a riguardo mi sembra aperta perché l'idea di una relazione con l'origine, custodita e rivelata per noi in una promessa, può ancora essere considerata come ipotesi ragionevole non appena si prende sul serio il mistero incarnato della dignità umana. Il suo valore non è pari a un mero fatto, è un messaggio.

²⁴ Prendo l'espressione, che mi sembra meravigliosa, dalla fiaba di Pollicino: cf. *Fiabe dei fratelli Grimm*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 30.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, p. 475, lettera del 21 agosto 1944.

La dignità rappresenta infatti una segreta promessa di pienezza inscritta nell'essere di ciascuno e nel legame che unisce ognuno a tutti e al mondo²⁶. Promessa segreta proprio perché la fonte da cui proviene resta misteriosa, invidente, eppure attestata indirettamente dall'eccedenza del valore incondizionato che è incarnato nella dignità stessa.

Da quest'ultima, come dalla persistenza del bene nel reale, ci interpella una *promessa di nascita*. Qui viene prefigurata infatti la completa liberazione della condizione storica della pluralità degli esseri e, specificamente, dell'umanità. Il movimento personale, collettivo e cosmico di una simile liberazione è quello del *nascere alla pace*. Se il "mondo" è la trama della pluralità degli esseri, allora tale nascere è un venire al mondo nel senso dell'approdo alla piena partecipazione a esso in modo da assumere la corresponsabilità e la cura per questa trama. Dunque la promessa della pace annuncia un compimento che è una nascita. L'origine stessa – la pace come fondamento – annuncia e prepara l'inizio: l'avvento di una storia e di un cosmo liberi dal male.

Da qui si può ricomprendere la storicità non tanto e non solo come tensione dell'arco del tempo attraverso le generazioni, non solo come facoltà di dare orientamento a questo divenire, quanto nel senso della *dignità della storia*. Essa non è né una decadenza dall'origine, né un eterno ritorno dell'eguale, né un progresso lineare e garantito verso il bene. È invece il cammino del possibile invero della promessa, cammino co-

²⁶ Per un approfondimento di questa tesi rimando al mio volume *Senso e futuro della politica*, pp. 138-153.

munque rischioso al punto da rivelarsi spesso tragico, per la libera adesione di tutti i suoi destinatari. Il bene stesso si dà come promessa, come dono rivelativo di una comunione in parte già data perché offerta, in parte da confermare e invero. Che la promessa sia mantenuta dipende, in un certo senso, più dai suoi destinatari che da chi promette. Nel darsi della promessa si delinea il movimento dell'origine verso l'altro da sé (noi, il mondo) in una dialettica non già di abbandono e di contrazione, bensì di trascendenza e incarnazione. In tale prospettiva la pace non è tanto l'avverarsi della promessa in un fatto, ma il suo invero. È il compiersi della verità e nella sua luce escatologica "la verità ultima è la comunione stessa"²⁷.

Siamo abituati, automaticamente, a pensare il compimento come una fine, un morire. Invece la promessa della pace prefigura il compimento come una nascita. "Pace" è il nome dell'incontro riuscito, della duratura comunione cosmica dei viventi. Lo schema temporale della pace è, non meno che per la categoria di sostanza nella tradizione metafisica, la permanenza. Con la differenza legata al fatto che tale permanere non è la ripetizione di un'identità originaria, bensì scaturisce dal rinnovarsi dell'intera realtà. Questa "pace perpetua"²⁸, secondo l'espressione di Kant, è quella che dobbiamo ogni giorno continuare a ricercare e ad attendere.

La conseguenza di quanto si è detto è esprimibile nella tesi per cui la pace non è solo il positivo di quel

²⁷ E. Bianchi, prefazione a *Bruca, invisibile fiamma. Poesie per ogni tempo liturgico*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Bose 1998, p. 6.

²⁸ I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, pp. 283-336.

negativo che è la guerra. Non si tratta affatto di due poli lungo uno stesso asse. La pace si definisce per opposizione alla guerra solo in via secondaria e derivata. Nella sua essenza la pace è un positivo assoluto, sia in quanto realtà originaria rispetto a qualsiasi negatività, sia in quanto forza di libertà qualitativamente altra dalla potenza e dalla violenza.

La pace come metodo

Le teorie tradizionali dell'impossibilità della pace nella storia sono espressione conseguente della metafisica dell'abbandono, che è la loro segreta matrice mitico-teoretica. Ciò a cui queste teorie si aggrappano non è l'assenza di un fondamento di bene per la storia collettiva, ma la "fragilità del bene"²⁹ stesso. La persistenza della vita e del mondo, infatti, non può essere intesa come se significasse autosufficienza e immunità al male. Proprio la relazionalità del bene e delle forme di vita indica che sono sempre necessarie la conferma, l'intesa, l'adesione reciproca. La pace, si è detto, è seme, ma è anche patto. È appunto tale esigenza a comportare di volta in volta la possibilità dell'equivo-co, della disattenzione, dell'incuria, del rifiuto aperto. Proprio la pace, a differenza dell'essere non contraddittorio di Parmenide, ammette la contraddizione. La dialettica dell'essere e del nulla acquista la sua giusta

²⁹ Cf. M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996.

luce se viene riportata a quella delle "parole fondamentali"³⁰ del "sì" e del "no". Il "sì" del fondamento, il possibile "no" degli esseri la cui libertà è fondata.

Quanto più un bene è relazionale sul piano della sua estensione universale, tanto più è soggetto alle contraddizioni e alle regressioni dovute al fatto che molti si sottraggono alla corresponsabilità nella sua realizzazione storica. Proprio in quanto la pace è bene comune dell'umanità e della natura, il suo cammino rimane vulnerabile e non garantito secondo l'idea di un progresso necessario. Per questo è essenziale che la pace stessa non sia solo la finalità suprema dell'azione storica degli esseri umani, ma sia assunta anche come mezzo, ossia come il metodo e la prassi di una via pazientemente costruita nella fedeltà al fine. È l'idea dell'energia positiva e politica della nonviolenza, rispetto alla quale Gandhi affermava: "I mezzi in fin dei conti sono tutto"³¹. Questo è il riferimento logico-etico che smentisce la tradizionale pretesa di ottenere la pace dalla guerra, finendo così per realizzare la pace-deserto denunciata da Tacito.

La pace come metodo d'azione, come opposizione e alternativa alla guerra, alla violenza, al dominio, diviene effettiva e credibile quando chi la adotta attinge al primo livello della natura della pace stessa, ossia quando l'azione è anticipazione della pace-fondamento e della sua positività assoluta e non è reazione al male. Il grande rischio della resistenza al male è quello di cadere nella pura reazione, venendo così coinvolti

³⁰ Cf. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 29.

³¹ M. K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, p. 115.

nel contagio del male stesso, nell'illusione che si possa opporre una guerra giusta alla guerra.

Dal punto di vista esistenziale, l'assunzione della pace richiede l'elaborazione della morte. "Morte", infatti, è il vero nome della guerra³². Perciò chi non ha elaborato il proprio confronto con la morte e con l'angoscia che ne scaturisce non può sfuggire alla tendenza di esorcizzarla addossandola agli altri. Un passaggio determinante per liberarsi da questa trappola è quello per cui si giunge a sentirsi uniti con un senso extraterritoriale alla morte stessa³³. Ciò richiede, anzitutto, l'esperienza della prossimità positiva, ossia la partecipazione ad almeno una relazione essenziale per noi, tale da costituire la confutazione dell'abbandono o della sua minaccia. L'angoscia, infatti, è sempre angoscia da abbandono e questa rappresenta "un presagio della morte"³⁴. Inoltre, elaborare la morte e il negativo dell'esistenza comporta di imparare a poco a poco a disinnescare e ad attraversare la distruttività spesso inclusa nella stessa dialettica dell'amore umano, quando ad esempio esso si esprime in modo narcisista, possessivo o accecato.

Lo stadio della maturità, in questo apprendimento, è raggiunto quando si sa portare il proprio dolore e non ci si "scandalizza" più di quello altrui. Anzi, l'apertura alla pace come fondamento della propria esistenza si realizza nel modo d'essere e di agire capace di compassione. Come sul piano individuale diviene legittimo godere della felicità, se è data, nella misura in cui siamo capaci di compassione verso gli altri, così, nel-

³² Cf. R. La Valle, *Dalla parte di Abele*, Mondadori, Milano 1973, p. 44.

³³ Mutuo l'espressione da E. Bloch, *Il principio speranza* III, pp. 1360 ss.

³⁴ M. Buber, *Immagini del bene e del male*, p. 84.

la stessa misura è possibile sperimentare il senso della storia quando esercitiamo la compassione verso coloro che sul piano sociale, etnico, ideologico sono "gli altri": gli esclusi, le vittime o anche i nemici.

Si fa chiaro a questo punto come la responsabilità rispetto alla promessa della pace debba essere assunta politicamente. Nell'ottica della pace come prassi, la politica è la cura del bene comune. Credo che chi agisce in forma realmente politica sia chiamato anzitutto a resistere. Giacché ognuno di noi inizia ad agire responsabilmente non da una posizione ideale e inaugurale di piena e unanime adesione dell'umanità alla pace, ma solo quando di fatto le dinamiche dell'oppressione e della violenza operano da tempo, occorre praticare la *resistenza* a tutto ciò che perpetua l'ingiustizia e prepara la guerra. Tale azione si presenta come un dire "no", come un'obiezione di coscienza, ma è in radice l'esercizio della fedeltà. È la resistenza per cui diveniamo fedeli alla nostra dignità e alla promessa di un mondo comune.

L'azione per la pace, al contrario di quanto si sostiene di solito per legittimare gli interventi militari e le nuove guerre, non si intraprende ricorrendo alle armi, ma interponendosi tra coloro che credono di non avere altro mezzo che le armi. È azione di *interposizione* protesa a garantire il dialogo tra quei contendenti che, se dovessero affrontarsi in modo immediato, non potrebbero che distruggersi a vicenda. È, per essere chiari, ad esempio quel tipo di intervento che dovrebbe già da tempo essere stato operato in Medio Oriente da parte delle Nazioni Unite per separare le fazioni più distruttive tra gli israeliani e tra i palestinesi, permettendo così agli operatori di pace presenti nei due mondi con-

trapposti di rifondare la loro convivenza su una stessa terra.

La conseguenza essenziale e più matura sia della resistenza, quella che le evita di scadere a mera reazione, sia dell'azione di interposizione, in modo che questa porti frutto, si potrebbe definire l'*interruzione*. Non sto pensando alla pace come semplice pausa all'interno di un susseguirsi di guerre. Oltre che precarie, tali pause spesso sono passaggi tattici per riprendere la guerra da posizioni di forza. Mi sto riferendo invece all'interruzione del contagio della violenza cui ci si consegna quando si dà credito allo schema illusorio che, contrapponendo buoni a cattivi, violenza giusta a violenza ingiusta, finisce per fare della guerra la vera *extrema ratio* della politica: non la sua ultima risorsa, ma il suo criterio istitutivo e determinante³⁵. Ha scritto Aldo Capitini: "Tutto ciò che è dato non è un *continuum* senza interruzione, ma è come a respiri con intervalli, nei quali è possibile inserire l'altro"³⁶. L'autore allude allo schiudersi di quegli spazi del divenire della vita collettiva dell'umanità in cui è possibile intervenire per piantare il seme della pace, per farne una tradizione e non un'eccezione. Si capisce allora che l'interruzione del contagio attua nella comunità sociale e civile l'esperienza di un'autentica conversione al bene. La tessitura nonviolenta, cooperativa e fiduciaria delle relazioni interumane può avvalersi, come hanno mostrato gli studi di psicologia politica, dell'opera della diplomazia preventiva che cerca di disinnescare per tem-

³⁵ Cf. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

³⁶ A. Capitini, *Teoria della nonviolenza*, Edizioni del Movimento nonviolento, Perugia 1980, p. 14.

po le ragioni della guerra e di dare a popoli e governi ragioni per riconoscere come interlocutori quelli che appaiono come "nemici"³⁷.

Devo ora porre in primo piano che, d'altronde, la dinamica complessiva che lega resistenza, interposizione e interruzione è quella della prassi di *restituzione*³⁸. Essa muove dai respinti, dagli esclusi, dai dominati, dai deportati, dai profughi per reintegrarli nella pienezza dei loro diritti. In tale ottica la *restitutio in integrum* di ogni soggetto diventa la via obbligata per assicurare alla pace nella società un fondamento di giustizia³⁹. È prevedibile che l'agire restitutivo incontri forti ostacoli e sollevi duri conflitti. Ma chi intraprende un'azione del genere dev'essere disposto a praticare dei conflitti nonviolenti per il riconoscimento dei diritti umani, senza cadere nella trappola di una presunta violenza rivoluzionaria.

Proprio nella fase storica presente sono maturate le condizioni affinché l'opera della restituzione – spesso affidata alla relativa e incerta buona volontà degli stati nazionali, oppure a organismi non governativi, movimenti e associazioni della nascente società civile mondiale – possa essere svolta in molti casi anche da quelli che proporrei di definire i *sistemi macroregionali di pace costituzionalmente orientati*⁴⁰. Con questa formula alludo alla realtà, a volte appena embrionale, a volte piuttosto avanzata, di gruppi di nazioni o di continenti

³⁷ Cf. *The Psychodynamics of International Relationships*, ed. by J. Montville, Lexington Books, Lexington 1991, 2 voll.

³⁸ In merito rimando al mio saggio "La corresponsabilità per la terra: etica della restituzione", in *Libertà ed etica della responsabilità*, pp. 156-197.

³⁹ Cf. J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, Queriniana, Brescia 1990.

⁴⁰ Rimando in merito a quanto ho osservato nell'articolo "Risvegliarsi alla pace", in *Ricerca* 1 (2004), pp. 40-43.

interi che si organizzano come comunità civile e politica sovranazionale sulla base di una costituzione incentrata sui criteri della dignità e dei diritti umani. Penso, senza dubbio, all'Unione Europea, ma anche a organizzazioni in parte analoghe che tentano ad esempio un coordinamento degli stati dell'Africa, o di quelli dell'America Latina o dei paesi arabi.

Questi organismi macroregionali agiscono a un livello intermedio di connessione tra i singoli paesi e la mondialità dell'Onu, livello essenziale per comporre i conflitti in atto e per allestire politicamente un ordine di pace. Ebbene, nella misura in cui tali organismi assumeranno seriamente un fondamento costituzionale che pone i diritti umani e la giustizia secondo la dignità al centro dell'agenda politica nelle rispettive aree del mondo, la prassi della restituzione potrà divenire una tendenza concreta, prevalente e propulsiva anche rispetto a una trasformazione nonviolenta della mondialità costituita. Non appena si considerino le potenzialità di questi sistemi macroregionali, che tradurrebbero il principio comunitario su scala politica sovranazionale e continentale, si può comprendere come la sfera costituzionale nazionale e quella di competenza dell'Onu non possano non essere integrate e vivificate dalla presenza coordinata di simili organismi di livello intermedio. Nel prefigurare un ordine del mondo, la vera alternativa alla logica imperiale imposta dalla superpotenza di volta in volta dominante è quella di una rete di co-soggetti correlati anche nei loro diversi livelli di normativa costituzionale e coordinati, per quanto attiene alle questioni comuni dell'umanità e del pianeta, dall'azione dell'Onu, a sua volta trasformata e democratizzata.

Resistenza, interposizione, interruzione e restituzione sono tutte dinamiche di guarigione delle relazioni interumane in vista dell'instaurarsi di un diverso ordine di convivenza. Considerata nel suo possibile esito interculturale e planetario, la pace politica rivela la sua qualità autentica e la sua novità storica appunto nella costruzione di un ordine non imperiale del mondo⁴¹. Sono più che esempi in tal senso, giacché rappresentano essenzialmente la tessitura della possibilità storica della pace, le esperienze che elenco qui di seguito: i percorsi di democratizzazione interna e internazionale; l'impegno per la difesa e per l'inveramento delle carte costituzionali e dei diritti fondamentali, compreso lo stesso Statuto dell'Onu; gli sforzi di applicazione della diplomazia preventiva e d'urgenza per scongiurare nuove guerre; gli interventi di interposizione tra parti contrapposte; l'azione delle organizzazioni non governative per i diritti civili, per la tutela della natura, per la cooperazione internazionale, per una nuova economia; il cammino stesso del dialogo tra le religioni e tra le culture; il profetismo delle comunità religiose dedite al bene comune dell'umanità; le esperienze di accoglienza e di giustizia per gli stranieri; i movimenti di resistenza nonviolenta alla globalizzazione; le iniziative di educazione transculturale e in generale l'opera di chi tutela la scuola come comunità educativa ospitale verso le differenze senza ridurla a una sorta di azienda.

Sul piano spirituale ed esistenziale rappresentano l'esperienza della pace come prassi tutte le forme di ela-

⁴¹ Cf. R. Mancini, F. Aimone et al., *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi 1997.

borazione positiva del dolore, tutte le esperienze che negano alla morte, subìta e procurata, di essere misura e ultima parola della vita. Certo, i processi di resistenza, interposizione, interruzione e restituzione, anche nel loro migliore e più ampio sviluppo, non potranno costruire la pace assoluta. Potranno però liberare la storia, lo spazio e il tempo vissuti collettivamente, la vita del mondo naturale, nonché le coscienze e il desiderio degli esseri umani per l'attesa del compiersi della promessa, per la rivelazione escatologica della pace stessa. E se, come accennavo, la bellezza ne è profetia misteriosa e rivelativa, allora già i volti, la natura e l'arte sono tuttora risorse per il risveglio della nostra coscienza, per mantenere il senso dell'attesa della pace. Un'attesa che ha il suo orientamento essenziale non nel rinvio, ma nell'*anticipazione*, non nell'abbandono al corso automatico delle cose, ma nella cura e nella preparazione intelligente del futuro. Non c'è posto qui per l'impazienza, ma solo per l'attesa responsabile. Infatti la vera attesa non è una stasi, è ricerca di un punto in cui si possa finalmente ricevere ciò che è atteso, è azione feconda che viene incontro al futuro.

Proprio la pace come fondamento mantiene aperta la prassi e anche la speranza nella pace come compimento della promessa. Ciò impedisce che qualsiasi realizzazione politico-sociale si chiuda in sé presentandosi come unità insuperabile e pretendendo di riassorbire la pluralità delle tendenze ideali, delle tradizioni, delle forme di vita. La pace, anche solo oscuramente presentata o anamnesticamente custodita in figure della storia rivelative dell'ideale del bene, resta oggi la misura della nostra follia. La pace in cui sperare mi appare come la resurrezione del creato, la comunione di tutte le vite

in una durata per cui il tempo diviene benedizione e dote irreversibile. E questa speranza costituisce la luce da cui siamo risvegliati a un altro sguardo sul mondo e su noi stessi.

È grazie a questa luce che potremo imparare a oltrepassare la soglia meno conosciuta e più promettente della storia: quella dell'amore politico, che si realizza in ultima istanza nella costruzione della pace tra i popoli e con la natura. Un traguardo che va cercato attivamente e, insieme, atteso. Un traguardo che non ci sarà avvicinato dal rivestire di universalità il pensiero unico della globalizzazione, la sua economia sacrificale e la politica imperiale che ne deriva, giacché a esso potremo approssimarci soltanto grazie a quella conversione che si attua nella prassi della moltiplicazione per tutti del riconoscimento e della cura dovuti a ogni singolo. Ecco la vocazione universalmente umana della vita comune.

È ormai possibile guardare indietro al percorso effettuato e comprendere che l'antropologia della comunità, come l'ho intesa in queste pagine, è in parte un'*interpretazione testimoniale* di ciò che, nonostante tutte le difficoltà, già sperimentiamo e in parte un *principio euristico*, il filo per incontrare quel Futuro che non chiede altro se non di farsi trovare.

INDICE

5	INTRODUZIONE. LA COMUNITÀ, MEMORIA VIVENTE DELL'ALTRO
29	I. ORIGINE E COMUNITÀ
29	Il dono dell'origine
44	Creaturalità della condizione umana
57	La struttura delle relazioni di dono
73	Esperienze dell'origine
96	Riconoscere il bene
107	II. NELLA VITA COMUNE
107	La reciprocità comunionale
127	Un cammino di umanizzazione
144	Scelta e trasfigurazione della vita comune
168	La comunità e i suoi testi
197	III. LA COMUNITÀ E LA CRISI DELLE RELAZIONI
197	La libertà sotto accusa
206	Inizio e dinamica del male
224	Dov'è Dio?
234	Dove siamo noi?
241	Criteri di discernimento
249	La resurrezione della vita comune
259	IV. LE COMUNITÀ E IL MONDO
259	La passione della pace
272	Un altro sguardo sul mondo
277	La pace come fondamento
292	La pace come metodo