

ORIZZONTI NUOVI

Questa collana vuole offrire,
a quanti desiderano farsi
corresponsabili di una convivenza
sensata e fraterna, strumenti utili
all'orientamento, sintesi che aprano
piste, mostrando possibilità inedite
e feconde.

Ogni volume rappresenta una
testimonianza originale, resa da chi
si è spinto ad esplorare
il non-ancora-pensato,
il non-ancora-esperito.

Un passo avanti che schiude,
appunto, nuovi orizzonti: nella vita
di fede, nella ricerca esistenziale e
culturale, nell'impegno sociale.

Questo volume è stampato con il contributo
del MIUR - Cofinanziamento Progetti di Ricerca
di Rilevanza Nazionale 2004

Roberto Mancini

L'AMORE POLITICO

Sulla via della nonviolenza
con Gandhi, Capitini e Levinas

cittadella editrice - assisi

© CITTADELLA EDITRICE - ASSISI
1^a edizione settembre 2005

ISBN 88-308-0826-1

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

*A Marisa
in segno di memoria e di attesa*

Introduzione

Mentre scrivo queste pagine ho negli occhi le immagini filmate di una delle stragi di Srebrenica, consumata l'11 luglio 1995, nella quale sei giovani bosniaci musulmani inermi vengono fatti scendere da un camion, costretti prima a inginocchiarsi e poi a camminare, per venire di lì a poco trucidati alle spalle da un gruppo di miliziani serbi. In quei giorni, in una zona sotto la protezione dell'O.N.U., circa ottomila persone di religione musulmana furono assassinate. Quante altre stragi bisognerebbe ricordare, nella ex Jugoslavia o in Ruanda, in Medio-Oriente o in Afghanistan, in Darfur o in Cecenia e in tante altre parti del mondo?

Voglio iniziare il viaggio nella cultura dell'amore politico nonviolento, che qui propongo, da queste distruzioni, la cui vergogna ricade su tutti noi. Il viaggio ha un senso se si prende congedo sia da un principio astratto di nonviolenza, che deriva dal culto della regola per la regola senza tutelare le persone, sia dalla preponderante accettazione della violenza "giusta" senza neppure prendere in considerazione altre strade. Tutte le vittime di quelle stragi dovevano essere difese. Anche e proprio partendo da tale certezza, per la specifica responsabilità di evitare le prossime stragi, ci si deve chiedere: quale può essere il metodo per fare fronte a simili tragedie, di quale forza di tutela civile e di giustizia bisogna disporre, in quale ordinamento giuridico internazionale?

Sono interrogativi molto complessi, ma la direzione per impostare la soluzione è abbastanza chiara. Non è quella degli interventi militari interessati e selettivi, fatti per ragioni di calcolo politico ed economico, ossia ciò che siamo abituati a vedere tra mille ipocrisie. La soluzione non può essere *né l'inerzia, né la guerra*. Ci servono istituzioni di giustizia internazionale, facenti capo a un'Organizzazione delle Nazioni Unite riformata in senso democratico, in modo che sia in grado di condurre, nei casi estremi, operazioni di polizia, di interposizione, di instaurazione della non belligeranza, oltre a poter mettere in campo l'intera gamma di forme di pressione diplomatica, politica, economica, che sono preliminari al ricorso alla forza e che in un mondo così interdipendente hanno un certo grado di efficacia. Ci saranno situazioni in cui tale ricorso potrà rendersi necessario, ma mai nella forma indiscriminata e distruttiva della guerra. Questa era e resta la linea delle Costituzioni democratiche del secondo dopoguerra e della Carta delle Nazioni Unite.

Ma quali partiti, governi, stati, organizzazioni sovranazionali e mondiali si stanno seriamente dando da fare, attualmente, per costruire questa strategia? Proprio il ripetersi di genocidi, persecuzioni e violazioni dei diritti umani, che secondo molti indicherebbe la necessità irrinunciabile delle soluzioni belliche, dimostra invece che l'oscillazione colpevole tra inerzia e guerra non fa che perpetuare all'infinito questo disordine che comporta la vulnerabilità globale. La tragedia dell'11 settembre 2001 a New York e delle guerre infinite a essa seguite non attesta proprio questo? La guerra non difende nessuno. Serve solo a moltiplicare le vittime e a diffondere il contagio della violenza per anni e anni.

L'unico modo per spezzare questa catena e guarire dal contagio è quello di lavorare sistematicamente alla costruzione di una giustizia internazionale costituzionale, sostanzialmente nonviolenta anche se dotata di una sua pos-

sibilità di ricorso alla forza su un piano paragonabile a quello delle operazioni di polizia. Sarà un altro ordine mondiale. Anzi, parlando con proprietà di linguaggio, *il primo* che l'umanità abbia mai avuto. Lo dico senza enfasi, sapendo che non sarà una condizione paradisiaca e che la lotta tra violenza e nonviolenza ricomincia ogni giorno. Proprio il sobrio senso di realtà che chiede di considerare con lungimirante prudenza le condizioni per l'attuazione di un progetto di tale portata ricorda che esso non può essere sostenuto solo dall'azione di qualche governo più illuminato o dagli strumenti giuridici oggi disponibili. Devono cambiare molte cose, dall'economia alla politica, dal diritto all'educazione, dalle forme sociali alle religioni. Servono allora fonti culturali purificate, ariose, affidabili, capaci di spingere verso la separazione, sul piano delle azioni storiche, dell'efficacia dalla violenza. Ecco perché proprio la memoria degli assassinati, dei deportati, dei perseguitati, dei torturati esige, oltre a molte iniziative operative urgenti, anche un viaggio alle possibili sorgenti filosofiche, sapienziali e religiose di una cultura politica che sia al servizio esclusivo della pace e dell'unica giustizia autentica, quella che non produce vittime. Da questo punto di vista il lavoro filosofico non è affatto sterile o irrilevante.

In questo libro seguirò, senza pretese di completezza panoramica, le vie percorse in tale direzione da Mohandas K. Gandhi, da Aldo Capitini e da Emmanuel Levinas, tre interpreti che da condizioni e da tradizioni molto diverse hanno saputo mostrare l'universalità e l'ineludibilità della pace vissuta anzitutto come metodo d'azione e come modo di esistere. La scelta di questi riferimenti mi si è imposta per il fatto che essi hanno un valore culturale, etico e politico paradigmatico per imparare a volgersi al mondo con lo sguardo della nonviolenza. La mia ricerca, condotta sul piano filosofico, non si occupa delle tecniche dell'azione nonviolenta o della cronologia delle sue vicende stori-

che¹, ma punta a chiarire il senso, il valore, la ricchezza di libertà e di giustizia che essa custodisce. Nel tentativo di cogliere senza fanatismi e integrismi la verità della nonviolenza, intendo nel contempo abbozzare un'interpretazione della verità che inabita e attira la condizione umana.

Superare l'oscillazione tra inerzia e apologia della guerra non è ipotizzare una via di mezzo tra questi due poli, è cambiare del tutto la prospettiva rispetto al modo tuttora abituale di ragionare. Perciò, nel proporre gli esiti di una ricerca del genere², devo dichiarare un certo disagio, derivante dal presentire che un discorso su tale argomento sarà facilmente percepito come moralistico, illusorio e persino irresponsabile. Se poi si tratta di una prospettiva in cui il modo nonviolento di esistere, di pensare e di agire viene apertamente presentato come attuazione di un *amore* chiamato *politico*, allora a molti potrà sembrare che così si rischi di parlare di qualcosa che non esiste affatto. Spesso persino quanti sostengono una scelta di nonviolenza si affrettano a dichiarare che non si tratta di credere a una sua validità assoluta e che, piuttosto, essa va ridimensionata sul piano di una strategia o anche di una tattica preferibile, in una data situazione, ad altre modalità di azione e di lotta. In ogni caso, si pensa di solito, non si può avanzare una pretesa che appare francamente esagerata, come quella di por-

¹ Basti ricordare in merito il classico studio di G. SHARP, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973, tr. it. di E. Benucci, M. Vignali e A. Zangheri, *Politica dell'azione nonviolenta*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1986. Su esperienze e interpreti della nonviolenza nella storia rimando al volume di AA.Vv., *Maestri e scolari di non violenza*, Milano, Franco Angeli Editore, 2000.

² Questa riflessione segue un filone di ricerca esplorato per certi versi sin dal mio primo volume, *L'uomo quotidiano. Il problema della quotidianità nella filosofia marxista contemporanea*, Torino, Marietti, 1985, e poi approfondito e ulteriormente focalizzato in particolare nelle seguenti pubblicazioni: *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Assisi, Cittadella editrice, 2002; *L'uomo e la comunità*, Magnano, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, 2004.

tare la dedizione e la creatività dell'amore nello spazio della politica.

Gli esseri umani continuano ad amare sì, ma sembrano presi da ben altre forme d'amore, lungo un arco di possibilità che tende a esaurirsi nell'alternativa tra l'amore come esperienza privata consumata nella precarietà e nell'agire strumentale e l'amore rivolto alla violenza stessa e alla guerra, una sorta di passione per la sopraffazione e per la distruzione. In breve: l'amore sulla terra c'è, ma per lo più è distruttivo, oppure effimero. Gli analisti del comportamento sociale di massa parlano di questa situazione duplice con espressioni quali, rispettivamente, "amore terribile"³ e "amore fluido"⁴. Così l'amare, di solito piuttosto raro e fragile nelle relazioni interpersonali, diverrebbe viscerale e totalizzante nella sua forma politica violenta. Ipotizzare invece un *amore politico nonviolento*, a prima vista, sembra un po' come cercare un'entità extraterrestre, nel senso di qualcosa che non si dà su questo pianeta.

Eppure, in realtà, l'amore politico pacifico è esistito ed esiste tuttora. La nonviolenza non è cosa da marziani, è l'umanissima guarigione dal contagio della violenza, è l'attraversamento e il superamento della tentazione della distruttività che resta costantemente in agguato. Un superamento che coincide con la possibilità della nostra umanizzazione, se è vero che imparare ad amare è il nucleo del divenire compiutamente noi stessi. Una tesi di questo tipo non è avanzata ingenuamente, ignorando le ragioni del diffuso scetticismo nei confronti dell'amore, della nonviolenza e della pace. Quanto sarà proposto in queste pagine in-

³ J. HILLMAN, *A Terrible Love of War*, New York, Penguin Books, 2004, tr. it. di A. Bottini, *Un terribile amore per la guerra*, Milano, Adelphi, 2005.

⁴ Z. BAUMAN, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge-Oxford, Polity Press - Blackwell, 2003, tr. it. di S. Minucci, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Bari, Laterza, 2004.

tende contribuire all'individuazione di un sottile spiraglio nello scenario disperso, faticoso, scoraggiante e talvolta tragico della situazione storica attuale. Proprio in una condizione così difficile credo che la filosofia debba impegnarsi a saggiare la sua credibilità sottoponendosi al giudizio delle vittime e di quanti sono loro vicini, ma anche presentandosi come se fosse rivolta a chi nasce, a chi cresce, a chi guarda la vita per la prima volta e si interroga sul futuro.

Gandhi, Capitini e Levinas sono autori specificamente credibili in questo senso, poiché fanno aprire l'accesso alla vera nonviolenza oltre la caricatura che ne fa un principio astratto e oltre la solita acritica legittimazione della violenza "giusta". Invano si cercherebbe nei loro scritti qualche dichiarazione di principio che, in nome del "non uccidere", porti a lavarsi le mani dal "non lasciar uccidere". Una separazione tra i due imperativi non è affatto tipica della "nonviolenza assoluta", come si dice spesso con grande pigrizia mentale, bensì è semplicemente l'espressione di una *falsa nonviolenza*. Quella vera lega sempre la liberazione dalla violenza alla tutela di quelli che sono inermi di fronte alle distruzioni causate dai violenti. Questo chiarimento è della massima importanza; se lo si ignora, il dibattito sulla nonviolenza scade ben presto alla contrapposizione tra i pochi puristi del "non uccidere" come principio isolato e i moltissimi che sostengono o una nonviolenza meramente tattica e occasionale, o direttamente la violenza "giusta". È questa la via principale per mantenere all'infinito il tragico equivoco secondo cui esistono distruzioni buone, razionali, sante o sacre. I tre riferimenti orientativi del mio viaggio ci condurranno lungo una strada radicalmente diversa.

Dopo una premessa antropologica generale, svolta nel primo capitolo, a essi saranno dedicati, nell'ordine, i tre capitoli successivi. La premessa dovrà servire a mostrare in che senso l'amore, più che un sentimento privato irrazionale, sia il dinamismo ricapitolativo e la tensione creativa dei

processi di umanizzazione. Solo muovendo da questa consapevolezza è poi possibile rendere conto di che cosa sia propriamente l'amore politico. Senza dubbio, questi autori non sono gli "inventori" della nonviolenza, né rappresentano gli unici riferimenti possibili a riguardo. Si dovrebbero almeno ricordare i nomi di Martin Luther King e di Nelson Mandela. E molti altri ancora. Esperienze e scelte di esistenza nonviolenta esistono da sempre e le grandi religioni o le tradizioni sapienziali dell'umanità lo attestano ciascuna a suo modo, seppure spesso dimenticandolo esse stesse. Ma forse, nei primi anni del Novecento, l'esperienza gandhiana ha segnato una svolta che è tale anche per noi oggi.

La scoperta della nonviolenza come forza spirituale capace di realizzare l'amore politico nella storia, fatta da Gandhi nel 1906 in Sud-Africa, rappresenta e raccoglie in se stessa due tratti, quello del ritorno a una verità originaria e quello tipico di un evento inedito. Da una parte, infatti, la sorgente più profonda di questa scoperta sta, come egli attesta esplicitamente e di continuo, nella relazione con un Dio che è verità e amore. Un Dio segretamente e per lo più inconsapevolmente condiviso dalle grandi religioni del mondo e, ancor più in radice, da ogni essere umano. Anche in questo senso, forse, va letta l'affermazione, per nulla ironica, di Gandhi secondo cui "in realtà vi sono tante religioni quanti sono gli individui"⁵. Questo primo tratto, nel quale vanno cercate le fonti dell'amore politico, oltrepassa la dimensione della devozione religiosa tradizionalmente intesa perché, in effetti, investe in maniera diretta la questione metafisica per eccellenza, quella della verità, dell'origine, del senso ultimo dell'essere. Perciò lo sviluppo della ricerca sull'amore politico manterrà la profondità metafisica già dischiusa dal pensiero e dalla vita di Gandhi.

⁵ M.K. GANDHI, *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1948, p. 224, tr. it. di L. Pigni Maccia, *Antiche come le montagne*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, p. 87.

D'altra parte, la scoperta della nonviolenza come forza politica irrompe nel corso abituale della storia delle nazioni, dei governi, nonché dei movimenti civili e sociali in quanto manifesta per la prima volta in maniera paradigmatica e universalmente credibile la via dell'amore nella vita pubblica. Prima di Gandhi era ovvio che una via simile fosse ritenuta assente dalla storia collettiva; con lui e dopo di lui, dunque anche tuttora, chi vuole continuare a sostenere la *Realpolitik* e le sue violenze deve almeno fare i conti con la scomoda necessità di screditare la politica della nonviolenza, poiché questa utopia è divenuta concreta in un punto della storia del mondo e poi in molti altri ancora, per cui da quel momento non può più essere dichiarata irrealistica.

Nel passaggio dal confronto con Gandhi a quello con Capitini e quindi con Levinas è subito evidente come lo spostamento dal contesto dell'India a quello occidentale sia un fenomeno di ampliamento dell'orizzonte il quale dev'essere interpretato e chiarito. Non si tratta di un mero trasferimento della concezione gandhiana alla cultura occidentale: Capitini e Levinas non sono discepoli diretti del *Mahatma* e non utilizzano le sue stesse categorie di pensiero. Del resto, non si tratta neppure di visioni prive di interrelazione. Anzi, esse testimoniano la profonda continuità del cammino dello spirito umano, nonostante le differenze storiche, culturali, personali. È una continuità che si radica nella relazione tra i singoli o tra l'umanità e la verità vivente.

I testimoni dell'amore politico nonviolento hanno discusso un orizzonte interculturale nel quale non ci sono solo assonanze e contiguità tra una cultura e un'altra, ma intrecci che entrano nell'identità essenziale di ognuna. Così Gandhi stesso esprime e trasfigura l'eredità dell'induismo attraverso una mediazione con la cultura occidentale e, eminentemente, con la tradizione cristiana che questa cultura ha rappresentato. È una dinamica per la quale ogni prospettiva prende forma grazie al dialogo con le altre. Non è tuttavia una forma di compromesso, nel senso di una comple-

mentarietà tra elementi orientali ed elementi occidentali. La dinamica interculturale in questi autori si realizza perché ognuno, nel confronto con culture diverse dalla propria, finisce per cogliere in esse una dimensione universalmente umana e per questo vi si riconosce.

È anche vero, d'altronde, che il profilo di Gandhi, di Capolini e di Levinas è tale, alla fine, che ognuno di loro risulta anomalo rispetto alla propria cultura di appartenenza. Appunto per questo si tratta di autori che devono essere riconsiderati e messi in una prospettiva che dia conto, nella maniera più fedele possibile, dell'originalità della loro filosofia. Originalità che pone comunque in primo piano, come una vera e propria chiave ermeneutica di fondo, l'amore politico e la sua logica. Gandhi ha sofferto per tutta l'esistenza i fraintendimenti anche di coloro che aveva più vicini, perdendo la vita per l'ostilità accecata di chi vedeva in lui un pericoloso fautore dell'abbandono dell'identità religiosa e del valore assoluto di una tradizione. È la violenza che ritorna ogni volta che le religioni entrano nel delirio dell'esclusivismo, con la pretesa di avere il monopolio della divinità e della verità. Capolini è sinora rimasto quasi isolato e apolide nel panorama della filosofia e della cultura politica del nostro paese. Levinas ha prefigurato, per ricorrere a un'assonanza con il titolo di un suo testo, un difficile ebraismo, la cui etica estrema pone di fatto in una luce critica tanto la pratica religiosa rituale, quanto almeno alcune linee politiche seguite in questi decenni dai governi di Israele nei confronti dei Palestinesi.

Quale valenza può avere un viaggio lungo le vie della nonviolenza con Gandhi, Capolini e Levinas nel contesto della cultura italiana odierna?⁶ Il nostro è un paese in cui le grandi tradizioni popolari, compresa la loro espressione

⁶ Riprendo qui considerazioni che ho svolto nella *Prefazione* a J.M. MÜLLER, *Il principio nonviolenza*, tr. it. di E. Peyretti, Pisa, Edizioni Plus, 2004.

politica, sono rimaste sino a oggi in larga parte estranee alla filosofia della nonviolenza. La cultura cattolica, quella comunista, quella socialista e quella laica, per richiamare le fonti della stessa Costituzione della Repubblica, non si sono spinte quasi mai, soprattutto nelle loro versioni canoniche e più diffuse, a pensare la nonviolenza come principio della vita personale e sociale e come metodo dell'agire politico. Così una figura come quella di Aldo Capitini, nel suo tentativo di seguire fino in fondo la via della teoria e della prassi della nonviolenza, è rimasta quasi incomprensibile secondo i parametri abituali della cultura del nostro paese. Chiunque abbia cercato o cerchi di far maturare una svolta nonviolenta all'interno della propria tradizione ha dovuto e deve fare i conti con resistenze fortissime, come accade oggi, ad esempio, nel Partito della Rifondazione Comunista, o come è accaduto di norma a quanti hanno percorso questa strada nel mondo cattolico istituzionale. E chi facesse qualcosa di analogo nel contesto di altre forze politiche, in tutto l'arco del loro schieramento, sarebbe guardato come un ingenuo, un irresponsabile, oppure un furbo che punta in realtà a qualcosa d'altro.

L'aspetto ironico della cosa sta nel fatto che proprio le tradizioni che, nella loro elaborazione concettuale, sono rimaste impermeabili al *principio nonviolenza*⁷ poi, nel modo di agire e talora anche di cooperare, l'hanno in certa misura praticato, consentendo all'Italia del secondo dopoguerra di vivere, nonostante molti limiti e contraddizioni, una sua forma di democrazia. È l'esempio di come sia possibile anche in positivo – non solo in negativo, quando si compie

⁷ Proprio in tal senso Enrico Peyretti, testimone di primo piano della nonviolenza in Italia, nel tradurre il titolo originale del libro *Le principe de non-violence*, l'ha giustamente reso con *Il principio nonviolenza*: per sottolineare che qui non si tratta del principio di una realtà particolare chiamata nonviolenza, dunque di uno tra molti principi possibili, poiché invece è in gioco l'unico vero principio legittimo, umano, creativo e ragionevole della vita comune.

del male in “buonafede” – non sapere veramente che cosa si fa, in questo caso senza rendersi conto in modo sistematico e definitivo di quanto la tessitura di una convivenza pacifica abbia il valore inestimabile di autentico principio del modo umano di stare al mondo.

La scoperta della credibilità della nonviolenza è, a mio avviso, l’inizio di una guarigione alla quale si è invitati a cooperare. E l’invito risuona come se a ciascuno, lì dove si trova esistenzialmente, dicesse: “respira”. Un invito a respirare. Infatti la logica e lo schema comportamentale che, come fosse ovvio, stringono alleanza con la violenza ci tolgono respiro, soffocano le energie migliori, la dignità, la libertà, il futuro delle persone e dell’umanità intera. Adattarsi a vivere entro la tetra legge della violenza, facendo attenzione a chiamarla con nomi meno sgradevoli (difesa, sicurezza, giustizia, guerra legittima e umanitaria, lotta al terrorismo, competizione economica, mercato globale e così via), significa sopravvivere senza respirare veramente. Nella sua portata esistenziale, “respirare” vuol dire poter essere se stessi nell’essere insieme agli altri, poter assumere la propria dignità scoprendola nel contempo come legame originario con tutti e con il mondo, poter vivere senza ricorso a mezzi distruttivi. Forse è in questo senso specifico che si può riprendere l’indicazione di Albert Camus, per il quale respirare è già un giudizio di valore⁸, è scegliere la vita. Il respiro cui alludo è allora la *distensio vitae* di chi non è più costretto né a dominare, né a essere dominato. È il respiro della libertà, oggi completamente misconosciuta e rovesciata nella “libertà” di rapinare, di abbandonare, di ignorare gli altri. La vita umana e quella del mondo hanno bisogno della nonviolenza come i polmoni dell’aria.

Naturalmente, proprio per effetto del contagio di violenza che colpisce le nostre culture e oscura anche le rivela-

⁸ Cfr. A. CAMUS, *L’Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, tr. it. di L. Magrini in Id., *Opere*, Milano, Bompiani, 2000, p. 628.

zioni più luminose di quella vocazione, destinazione e verità radicale che per noi è la pace, un simile invito rimane impercettibile alla mentalità corrente sia nelle sue elaborazioni più raffinate, sia al livello delle rappresentazioni ordinarie della quotidianità. Gli “intellettuali” e la “gente”, per usare due categorie sgradevoli ma ben conosciute nel linguaggio più diffuso, sono spesso accomunati dalla stessa estraneità al messaggio della nonviolenza. Perché la logica violenta che ha non solo inquinato, ma spesso strutturato le tradizioni dei popoli e le diverse visioni del mondo – secondo quello che René Girard ha chiamato uno schema transculturale capace di superare i confini delle opposizioni religioso-non religioso, occidentale-orientale, antico-moderno – rinserra il nostro orizzonte percettivo e riflessivo entro un quadrilatero di barriere difficili da abbattere. Ecco i quattro sbarramenti in forma di proposizioni fondamentali che segnano i confini del senso della questione per il pensiero comune: 1. è ovvio che la nonviolenza sia desiderabile in teoria; 2. è ovvio che però non sia praticabile; 3. è ovvio che in teoria la violenza sia da condannare; 4. è ovvio che però la violenza sia da praticare nella realtà.

Consegnandosi a questa sequenza “in teoria – però”, il pensiero crede di essere vigile, attento alla concretezza del reale, giacché sente di poter distinguere al tempo stesso bene e male, realtà e irrealtà. In verità, così facendo, il pensiero si lascia accecare, annegando nell’apparente ovvietà. Adattarsi a pensare e a organizzare la propria sopravvivenza entro questo quadrilatero di illusorie ovvietà significa tentare, in modo inconscio o parzialmente consapevole, di venire a patti con la morte e con il male, di cui la morte stessa è il paradigma essenziale. La violenza, per lo più creduta frutto di passioni irrazionali o di una natura malvagia che ci destina sin dall’inizio alla ferocia agita e subita, esprime e alimenta una *Weltanschauung* profondamente radicata nell’animo umano, in strati più viscerali e originari di quelli delle filosofie di vita (religiose, atee, variamente metafisiche) che as-

sumiamo consapevolmente. Tale *Weltanschauung* è data da un *sentire-e-pensare secondo la morte*, dove questa è identificata come la destinazione e la verità ultima della vita. La tesi di Girard secondo cui la violenza è il sacro nelle società umane, ossia la potenza suprema che definisce, sconvolge e ricrea l'ordine sociale, è vera sul piano sociologico, ma va poi integrata e chiarita, sul piano metafisico, dalla tesi per cui la morte è il sacro. Per questo gli uomini credono di poter vivere solo se la esorcizzano, la allontanano da se stessi trasferendola sugli altri, la addomesticano al volere di una divinità che dispensa come vuole la vita e la morte stessa.

Per la medesima ragione anche le religioni, una volta messa a tacere la loro componente creativa e profetica, affermano un nesso strettissimo tra il dio e la morte. La morte come pena, come sacrificio espiatorio, come destinazione eterna dei dannati, come espressione della volontà divina, come danno da infliggere agli infedeli. Perciò, anche nelle religioni in cui l'uomo è presentato come figlio di Dio, i fedeli, in maniera sorprendentemente incongruente, si comportano per lo più come schiavi che supplicano il Padre di avere con loro un occhio di riguardo e di non distruggerli. Come schiavi, oppure come mercanti furbi che, grazie ai loro lungimiranti sacrifici, puntano a meritare la vita come premio per i buoni servigi resi.

A questo punto è necessario riprendere il tema del nesso, sopra appena sfiorato, di morte e male. La prima può essere riguardata anzitutto come il *modello* esplicativo per capire che cosa sia il secondo, giacché gli esseri viventi vedono normalmente nella morte un male assoluto, che può divenire relativo solo in condizioni estreme, come ad esempio nella scelta tra sopravvivere o dare la vita perché viva un'altra persona. Inoltre, la morte è stata considerata come *effetto* del male, che infatti la produce nelle forme peculiari dell'omicidio, del genocidio e della guerra. Più radicalmente, però, questi significati del rapporto tra morte e male vanno intesi alla luce della definizione dell'essenza del male stesso.

Lungi dall'essere un mistero insondabile, mistero che riguarda semmai la libertà e i suoi dinamismi, l'essenza del male è conoscibile ed evidente. Il male è *distruzione*: di vite, di relazioni, di valori, di futuro, di verità. Dove c'è il male è all'opera una distruttività ostile alla vita e al mondo. Il male, detto con una categoria teologico-metafisica, è anticreazione, annientamento, nullificazione. La violenza, in quest'ottica, è l'espressione conseguente e operativa del male. Essa, appunto, "viola" nel senso che offende, ferisce, colpisce un fine; arreca distruzione a ciò che è vivo, dotato di valore e di apertura al futuro. Se l'alternativa tra morte, male, violenza, da un lato, e nonviolenza, dall'altro, così è già prefigurata, nondimeno è opportuno chiedersi ancora: perché questa intuizione metafisica della potenza sovrana della morte è decisiva per l'alternativa tra violenza e nonviolenza? Perché essa è alla base di quella *razionalità vittimaria* secondo cui è necessario, naturale, giusto, efficace, produttivo e persino sacro dare la morte, fare vittime o comunque metterle in conto come un dato inevitabile. Le nostre istituzioni, le politiche, le economie, le ideologie, le religioni, i sistemi educativi, le gerarchie sociali, la stessa grammatica dei sentimenti e delle relazioni interpersonali sono infatti, in molti casi, percorse da questa razionalità vittimaria che porta a diffondere la "morte" nelle sue molte forme possibili: eliminazione fisica, morte civile, abbandono, esclusione, discriminazione, persecuzione, giudizio morale, colonizzazione religiosa, dominio culturale o economico, fame, sottosviluppo, castrazione della personalità.

Le molte culture del mondo, pur avendo in misura differenziata nuclei creativi e vitali, sono tendenzialmente e in buona parte immerse in questa razionalità vittimaria. È su questo crinale che autori come Gandhi, Capitini e Levinas vengono a portare il loro invito al respiro e al risveglio, ponendo sotto gli occhi di chiunque la questione del senso e del valore dell'esistenza umana. Essi sono a mio avviso vere e proprie guide nelle quali si può fare affidamento sul piano del

confronto con le ragioni della vita e con l'eventualità inaghirabile della morte, nella ricerca di un senso e di una verità per cui valga la pena di vivere. La loro testimonianza non risolve certamente tutte le questioni relative all'alternativa tra violenza e nonviolenza. Direi piuttosto che mettersi in ascolto del loro messaggio serve a percepire la concreta radicalità di questa alternativa, a non prendere più per buone le illusorie e tragiche risposte di chi confida nella violenza e nella sua cultura della morte. E serve a lasciarsi attrarre dall'energia della nonviolenza come da una spinta benefica per cercare soluzioni più adeguate alla nostra umanità, al mondo, alla verità della storia, qualunque sia il suo nome proprio.

Il confronto con questi autori aiuta a pensare, ad agire socialmente e politicamente con lucidità. E soprattutto è una sollecitazione a risvegliarsi, divenendo, da atomi accitati e irresponsabili di una società distruttiva, persone libere, responsabili, creative. Persone divenute veramente umane perché, grazie alla nonviolenza come evento individuale e comunitario di nuova respirazione e di risveglio, hanno finalmente iniziato a vedere gli altri e a vedersi. L'esperienza della nonviolenza, infatti, è la condizione esistenziale per vedere la realtà della pace, nonostante tutte le contraddizioni apparentemente insormontabili, cosicché essa possa crescere e dispiegarsi nella condizione umana e nella vita del mondo.

Al termine di queste note introduttive, desidero ringraziare ancora una volta Giovanni Ferretti per tutti i suoi insegnamenti. Esprimo inoltre la mia gratitudine alla prof.ssa Rita Bellomarì e alla dott.ssa Fabiola Falappa per il lavoro di revisione del volume e agli amici Sergio Labate, Federica Curzi e Marina Migliorelli per la loro vicinanza durante la realizzazione di questa ricerca. Sono infine riconoscente a mia moglie Fiammetta, anche per il dialogo quotidiano su che cosa sia tradurre in vita le idee.

Premessa antropologica: amore e umanizzazione

1. La cognizione del dolore

L'ipotesi che sia possibile vivere l'amore politico non-violento chiede in primo luogo un chiarimento intorno all'amore come tale e alla sua influenza sul cammino esistenziale delle persone, così come sulla vita delle comunità. E questo comporta di interrogarsi ancora una volta su chi sia veramente l'essere umano. Questo mistero non è molto più accessibile di quanto non sia il mistero dell'origine della vita. E ciò che chiamiamo verità ci provoca nel rimando reciproco di queste due realtà indisponibili a spiegazioni totali e proiezioni ideologiche. La conoscenza che elaboriamo partecipando dall'interno a quella che si può dire la *verità umana*, ossia alla nostra identità profonda e nel contempo alla relazione tra essa e la verità del mondo, può essere detta antropologia. Ciò, però, a patto che quest'ultima sia intesa, più e prima che come una disciplina, come una storia. Con tale parola non intendo la successione degli eventi, né la loro ricostruzione storiografica; piuttosto, l'antropologia è il viaggio, vissuto a occhi aperti, della rischiosa e controversa maturazione dell'umano. Dunque, nel suo pieno dispiegamento, è prefigurabile come la rivelazione storica dell'umanità.

Naturalmente non c'è un luogo neutrale e superiore da cui esaminare la questione antropologica; per parte mia

proporrò una prospettiva che è orientata dalla speranza cristiana, ma la particolarità di tale impostazione non deve e non vuole restringere la riflessione sull'antropologia e sull'amore politico nonviolento a un discorso tra aderenti al cristianesimo. Perciò i rimandi a esso – a partire dal ricorso, sempre problematico ma per me irrinunciabile, alla parola “Dio” – non escludono affatto riferimenti diversi. Mi piacerebbe che chi attinge ad altre sorgenti ideali e culturali non trovi troppi ostacoli a causa del peculiare radicamento del mio modo di pensare. In primo luogo, perché tali questioni appartengono a tutti e la mia riflessione cerca in ogni caso di convergere verso ciò che ci interroga in quanto esseri umani. Ciò che conta non è tanto la cultura di provenienza, quanto l'apertura e la capacità di universalità nella ricerca. Che qui importi la convergenza interculturale e non l'affermazione esclusiva di una certa tradizione mi pare già attestato dal fatto che gli autori con cui si svilupperà il dialogo sono collocati al di fuori del cristianesimo. In secondo luogo, perché credo che una precomprensione di fede non dia garanzie di maggiore lungimiranza, né assicuri un vantaggio epistemologico o etico-politico su concezioni orientate altrimenti. A chi ritiene che l'amore politico e la nonviolenza possano essere compresi e vissuti solo da quanti hanno una fede religiosa vorrei dire che occorre rovesciare la prospettiva. Chi aderisce alla fede deve sorvegliare criticamente la sua visione e il suo modo di fare, perché è più esposto a quelle ricorrenti forme di distorsione sacrale dell'antropologia e della stessa esperienza di Dio di cui purtroppo le religioni hanno dato numerose prove nella storia.

Proprio perché intessuta nella relazione con la verità, l'identità umana è refrattaria alle definizioni e agli scenari costruiti dal pensiero risolutivo, cioè dalle teorie che assolutizzano i frammenti, che mortificano ciò che è vivo, che costruiscono immagini o significati inventati. È chiaro che non si tratta di immagini evanescenti o di innocenti proie-

zioni ideologiche. Esse si affermano nella storia come progetti collettivi che tendono ad avverarsi. Le antropologie di tipo risolutivo si affermano e ricorrono, tanto da apparire spesso come l'unica via, perché, in ultima istanza, l'essere umano, essendo mistero a se stesso, sperimenta questo mistero come un vuoto difficile da portare. Esistere come un vuoto è sperimentare una contraddizione radicale, sentendo negata l'esistenza che abbiamo e che siamo. Se l'uomo per lo più decide di fare da solo, di agire rompendo o ignorando le relazioni essenziali della sua condizione, è perché l'angoscia derivante dalla percezione del vuoto cosmico intorno a lui e del vuoto interiore gli fa credere che non ha senso fare altrimenti. Perciò ogni volta che avverte un vuoto egli cerca di colmarlo e di definire per sé un'identità piena, muovendo dal proprio io.

Finché rimane in tale atteggiamento di risoluzione per saturazione, il soggetto umano – che sia un singolo o una comunità, una cultura o una civiltà – patisce quella negazione di sé che credeva di allontanare colmando il vuoto. Di conseguenza si preclude la possibilità di esperire invece quel vuoto come un grembo e come un impulso che spinge a fare del nostro essere una strada. Ecco perché la solitudine accettata e il silenzio ospitale sono per noi una terapia. E persino nell'intimità della relazione interpersonale d'amore la gioia non viene dalla sazietà che colma ogni spazio, ma dai piccoli segni che dicono che chi amiamo ci ama. Per contro, saturare il vuoto è il modo più diretto di perdersi. La stessa facoltà della conoscenza è sacrificata, perché così facendo non possiamo più incontrare il vero mistero. Non intendo semplicemente il problema, l'enigma, l'ignoto, l'assurdo, ma il mistero, il quale non è affatto una tenebra che confonde tutto, perché opera invece come fonte di luce che ci apre alla comprensione del senso radicato nell'invisibile.

Grazie alla confidenza con il mistero accogliamo in noi una realtà essenziale che ci fa vedere. È con questa atten-

zione paziente che ci si deve accostare al mistero intimo dell'identità umana. L'autentica conoscenza antropologica è intermittente, fragile, ma a suo modo progressiva, inclusiva e appassionata. Infatti, pur potendo smarrirsi, tende ad approfondirsi ed è capace di illuminazione, di conversione, di inveroamento. Inoltre, è inclusiva nel senso che per riconoscere l'umano deve fare luce anche sulla relazione che lo lega al mondo e alla sua origine. Ed è conoscenza appassionata in quanto *per vedere deve sperare*. Deve serbare la memoria del ritorno a un approdo "che nell'infanzia riluce a tutti e dove ancora non è stato nessuno"¹. Per questo "la speranza implica sempre il legame sovralogico di un ritorno e di una novità pura" proprio perché è protesa a una radicale liberazione che "non è mai un semplice ritorno allo *statu quo*, un semplice ridivenire; essa è un ritorno, e molto più di un ritorno, ma è anche il contrario di ciò: un impulso, uno slancio incredibile, una trasfigurazione"².

La tensione globale della speranza è per noi così vitale non solo perché siamo un viaggio verso una meta invisibile, bensì anzitutto perché, come tutte le creature viventi, siamo immersi nella vulnerabilità dell'esposizione ineludibile a un patire soverchiante, eccessivo, insensato, ma a differenza delle altre creature, ne abbiamo coscienza sin nell'anima. Proprio la cognizione del dolore è il tratto umano nella sofferenza universale. Noi, precari in tutto l'essenziale, scopriamo che questa presenza indesiderata è indelebile. Molti atteggiamenti, comportamenti, tattiche, decisioni, modi d'essere – consci e inconsci – derivano proprio dal disperato tentativo di arginare questa marea oscura che non

¹ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1959, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, vol. III, p. 1588.

² G. MARCEL, *Homo viator: prolégomenes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Éditions Mouton, 1944, tr. it. di L. Castiglione e M. Rettori, *Homo viator*, Roma, Borla, 1980, p. 79.

bussa alla nostra porta, ma sale senza chiedere alcun permesso. Facciamo allora il tentativo di arginarla e, spesso, persino di non sentire proprio più, dato che sentire realmente, per noi, è anzitutto e per lo più soffrire avendo questa prigionia come specchio del nostro destino. Sorge dal trovarsi in tale condizione, vissuta come impotenza radicale, la ricorrente aspirazione alla vittoria e al dominio che è stata chiamata volontà di potenza. La lucidità vorrebbe piuttosto che prendessimo atto di come, nell'esistenza, la sconfitta sia un appuntamento ineludibile, eppure non necessariamente distruttivo.

Nel portare su di noi questa verità siamo già fratelli e sorelle di ogni vivente. La sofferenza riguarda il mondo. E che cosa è stato principalmente, sinora, anche se non esclusivamente, il mondo? Una preistoria fatta di forme di vita immediate, elementari, impastate di morte e di nonsenso, totalmente esposte alla casualità. È la preistoria in cui la vita di qualcuno è fondata sulla morte di altri e sappiamo che questa dialettica in effetti è tutt'altro che esaurita nel tempo presente. Di qui la successione tragica, ma pur sempre preistorica, dei progetti di rifondazione del mondo, considerato come se fosse l'impero ora di questo, ora di quel sovrano.

Bisogna al tempo stesso riconoscere che proprio in questa coappartenenza che lega gli umani e il mondo, per quanto possiamo essere alienati, dispersi, crudeli, adattati, noi siamo attraversati da una sproporzione che rende acuto il bisogno di un ordine³, di armonia, di unità. Non si tratta di

³ Ha scritto Simone Weil: "il primo bisogno dell'anima, cioè il più vicino al suo destino eterno, è l'ordine, vale a dire un tessuto di relazioni sociali tale che nessuno sia costretto a violare obblighi rigorosi per adempiere altri. (...) Colui al quale le circostanze rendono di fatto incompatibili gli atti ordinati da diversi obblighi rigorosi, senza potersene difendere, è ferito nel suo amore per il bene" (S. WEIL, *L'enracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Paris, Gallimard, 1949, tr. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, p. 15).

una sproporzione cronologica tra al di qua e al di là, o di una formale separazione metafisica tra terrestre e celeste, tra finito e infinito. Tutte le volte che si riduce la tensione vitale di una sproporzione al dualismo tra due realtà irrelate, essa viene fraintesa e neutralizzata, poiché sproporzione significa sempre anche coimplicazione tra due, danza di una dualità senza dualismo. Infatti nella nostra esistenza tutti i dualismi, le fratture, le scissioni sono patologie, meccanismi di nascondimento e di difesa reattiva. E finché domina la reattività, per esempio nella paura o nella rabbia, la nonviolenza è impossibile.

Ci attraversa una sproporzione tra il mondo ambivalente, in cui bene e male si intrecciano, e il mondo trasfigurato che non giunge semplicemente alla fine dei tempi, perché invece si fa improvvisamente presente ogni volta che, qui e ora, sperimentiamo la liberazione dal male. Così si capisce meglio perché la speranza sia per noi così viscerale e virtualmente illuminante, vero integrale illuminismo del cuore e della ragione. Siamo sommersi dal patire e la cognizione del dolore ci spinge verso la disperazione, ma abbiamo anche in dono, talora, esperienze di bene che ci schiudono un mondo totalmente altro. Una creatura che fosse solo patire non conoscerebbe né disperazione, né speranza.

Torna allora il nostro antico dialogo con il mistero, compreso quello che ci abita. L'essere umano è un simbolo quando nasce e quando muore. Ogni volta che esiste al confine – della vita, della morte, del mistero – allude all'alterità invisibile con cui è a contatto e da cui in qualche modo è attraversato a sua volta. Non solo noi, infatti, attraversiamo i confini, ma i confini ci attraversano. Poiché però sempre l'essere umano è tensione, apertura, mistero, sproporzione, si deve dire che è costantemente simbolo di verità prossima, tranne quando con le proprie mani si nega questa ricchezza per sopravvivere saturo, mortalmente appagato, indifferente a sé, agli altri, al mondo e alla sua origine. Le cause del patire umano sono diverse. Dal misconosci-

mento dei bisogni fondamentali a tutte le perdite di chi o di ciò che è essenziale per noi, dal dolore che procuriamo a noi stessi per renderci meritevoli d'amore e di perdono alla passione cui si espone chi dà la vita per gli altri, dalle incomprensioni al sentimento dell'assurdità dell'esistenza.

Forse però si può sostenere che la contraddizione carnale tra sofferenza e speranza – contraddizione che potrebbe pure essere detta spirituale, usando però come sinonimi i due aggettivi – sia in ultima istanza effetto e segno del fatto che la creatura umana è un incontro tra realtà che la superano, l'*incontro tra due mondi*: quello già dato e quello che risulterebbe dalla sua piena liberazione. Il compimento e la rivelazione dell'essere umano accadono lì dove la realtà liberata, come la chiama Capitini, irrompe nel presente. L'equivoco, che induce reazioni distorti, sta nell'immaginare l'incontro come una sequenza temporale lineare che va dal mondo terrestre e finito che abitiamo al mondo sovranaturale e celeste in cui, forse, avremo accesso dopo la morte. Sarebbe il mero trapasso dal prima al dopo. Questo dualismo è inaccettabile perché cristallizza il bene nell'al di là negando la tensione ad assumerlo qui. L'immanentismo, ossia la credenza nel mondo noto come l'unico possibile, a me pare una reazione sterile perché, negando un mondo altro invisibile e completamente buono che sia fermento e forza d'attrazione per noi, non può più concepire né l'invisibile trascendenza dell'origine nostra e del mondo, né la nuova vita di quanti sembrerebbero semplicemente dissolti nel passato e, pertanto, neppure la perdurante relazione tra noi e loro. Se esiste un solo mondo, quello immediatamente visibile a noi oggi, allora esso può trasformarsi esclusivamente attraverso la nostra prassi sul piano sociale, ma pur sempre entro un processo evolutivo cosmico destinato, lo sappiamo, a definitiva distruzione. Ernst Bloch, pensando la storia nei termini di un trascendere senza trascendenza e prefigurando una liberazione dell'uomo che giungerà a rivelarsi come l'unico vero

Dio, è stato un testimone così leale della speranza da riconoscere che gli scomparsi non possono essere abbandonati come fossero puro passato ridotto a nulla: “i morti tornano di nuovo, la loro azione vuole compiersi ancora una volta con noi”⁴.

Il giusto rifiuto del dualismo non può liquidare la dualità. Si insiste a buon diritto sul fatto che è questo mondo a dover essere cambiato; il che è decisamente vero, ma non è tutta la verità. Anzi, se nego la dualità, non colgo più come e per quale via esso possa realmente essere trasformato. Perché umanizzare il mondo visibile è possibile solo consentendovi l'ingresso del mondo invisibile, sino all'evento della nascita di un unico mondo salvato. Proprio per cambiare questo mondo non si deve perdere la tensione trasformativa e generativa che attende un mondo ulteriore, nel duplice significato del verbo attendere: aspettare e prendersi attivamente cura. Il varco, “la piccola porta da cui può entrare il Messia”⁵, non è un luogo in senso geografico. È ciascuno di noi. Sono le relazioni, le comunità, le forme di vita che sappiamo tessere.

Come pensare a questo mondo invisibile, favorendone la crescita già qui e ora? Non una qualsiasi fantasia, ma la speranza radicata nell'esperienza del bene spinge a pensare a quella irreversibile realtà di comunione che sta nell'incontro tra la diretta presenza di Dio e la vita salvata di tutti gli scomparsi. Le tradizionali rappresentazioni religiose dell'al di là si avvicinano a questa speranza, ma spesso la razionalizzano malamente imbrigliandola in un rigido dualismo spaziotemporale tra terra e cielo e nello schema del-

⁴ E. BLOCH, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, tr. it. di S. Zecchi, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 29.

⁵ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in Id., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, vol. I, tr. it. di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1976, p. 83.

la giustizia secondo il merito. La realtà del mondo salvato, invece, cresce nel mondo attuale come un seme⁶. Così siamo sì nel mondo che ci è noto nel suo intrico di distruttività e creatività, ma c'è anche un mondo altro che lasciamo accadere in quello noto e che a sua volta ci accoglie non appena liberiamo la nostra creaturalità dal male. L'unità trasfigurata dei due mondi accade quando in un atto di libertà, di scelta, di conversione, di gratuità, di misericordia, dunque in un atto che manifesta già il risveglio, noi superiamo il male, separiamo la creaturalità dalla distruttività. *Non oltre la morte fisica, ma oltre il male* l'essere umano diviene se stesso e ha il suo mondo.

Nell'esistenza possiamo allora già avere un accesso al mondo senza il male nel momento in cui diveniamo capaci di portarci nel bene e di esprimerlo. Vivere portandosi oltre il confine dell'adesione al male è già una trasfigurazione dell'esistenza, è cittadinanza in un altro presente. La soglia di mistero in cui siamo portati con la morte fisica prefigura l'accesso definitivo a un mondo di comunione, l'altra riva presso cui già oggi un amore che non si lascia spezzare pensa alla realtà viva degli scomparsi. Non liquidare questa speranza, senza dunque azzerare la tensione che comporta, non significa affatto impigiarsi nel dualismo, significa invece prendere sul serio questo mondo fino in fondo. Così da sentirlo e amarlo come mondo nascente, tendente, tra mille rischi, a una comunione più profonda e irreversibile. Dove si fonda questo sguardo? Non su un'analisi che faccia coincidere la sfera del razionale con la sfera dell'osservabile, non sull'evidenza fattuale né su quella lo-

⁶ La liberazione del pensiero dal dualismo e dall'immanentismo è prefigurata da questa immagine evangelica: "il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senapa, che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi, ma una volta cresciuto è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami" (Mt 13, 31-32; cfr. anche Mc 4, 30-32 e Lc 13, 18-19).

gica, ma sull'evidenza d'amore per cui, per chi è giunto a esistere risalendo a un doppio centro di gravità – il bene sentito e scelto dentro di sé e l'amato fuori di sé –, l'altro e la relazione con lui o lei hanno valore infinito e non sono affatto sottomessi alla giurisdizione della morte. Ritengo dunque che, per comprendere chi sia l'essere umano, è necessario entrare in uno sguardo appassionato, insieme misericordioso e fiducioso, lo stesso che deve avere chi – sia una madre, un padre, un Dio – fa nascere qualcuno e ne sogna la libertà, il futuro, il compimento di vita. Si vedrà nel cammino di questo libro che la generatività come stile di esistenza e approccio al mondo è l'elemento vitale della nonviolenza.

Chi nasce, mentre sperimenta dolorosamente e oscuramente la sproporzione, deve iniziare a interpretare, con alto margine di fallibilità, se stesso, gli altri, il mondo. Questo proprio perché è all'incontro dei due mondi che l'essere umano esiste, dovendo discernere sofferenze distruttive e doglie del parto, lutto della perdita e eventi di nuovo inizio. E anche quando il pensiero, la speranza, l'incoraggiamento di altri suggeriscono di guardare oltre per vedere un bene futuro, portiamo nello stesso tempo il peso del fatto che la vita è piena di partenze a cui non siamo pronti e che perciò dobbiamo subire come uno strappo che lacera l'essenza di ciò che siamo, perché è lo stesso nell'anima e nella carne.

2. La cognizione dell'amore

La creatura umana vive la sua ambivalenza immediata avendo bisogno degli altri e, nel contempo, volendo partire da sé. Nel farlo può arrivare a negare le relazioni che la costituiscono e porsi come un io autocentrato. È in questo strappo voluto dall'autoaffermazione che l'individuo, anzitutto, si perde. Non è solo una questione di errore percettivo, è l'errare di una creatura di passione, implicata nelle

dialettiche dell'amore, per la quale esso è origine, incontro, bisogno, desiderio, felicità, tragedia, comunità, desolazione. La cognizione dell'amore non è diversa da quella del dolore; è la stessa, solo compresa nello sguardo della libertà pronta a esporsi alla vita. E anche pronta a ricercare, della vita stessa, l'origine. Nell'amore umano, spesso senza che se ne abbia coscienza, risuona l'invocazione all'invisibile, affinché si faccia prossimo. È la ricerca di un "Tu" che sia felicità e tale ricerca è già in sé rivolta nei confronti anche solo dell'idea dell'inesistenza dell'altro misterioso, così come dell'ipotesi che ci abbia abbandonato. Ha scritto Maria Zambrano: "l'amore è sorto in tutta la sua forza di fronte a ciò che non si lascia vedere"⁷. Dunque a perdersi, più di ogni altra cosa, è l'amore. La traccia di prima si fa ora più nitida: *la creatura umana è l'essere che, amando, si perde*. Così, anche e proprio nelle relazioni d'amore, possiamo a un certo punto scoprire con sgomento che l'altro non ci vede più, o che noi siamo altrove.

Perché seguire qui questa ricerca d'amore? Se ricordiamo ad esempio gli aspetti enfatizzati nella tradizione del pensiero occidentale, perché non porre in primo piano la razionalità, la socialità, la creatività, o anche la mortalità, la malvagità? Per rispondere, tra le diverse ragioni che si possono addurre, desidero sottolinearne tre. Intanto, ritengo che precisamente l'amore, per come è dato nella condizione comune a tutti noi, dunque con tutta l'ambiguità con cui si manifesta, abbia il potere di ricapitolare in sé i dinamismi dell'esistenza. Se non siamo compiuti, tale situazione non rappresenta un difetto, bensì una tendenza radicale che ciascuno originalmente interpreta. È la tendenza ad andare oltre noi stessi in direzione di altro, di ciò che è bene per noi, di ciò che vale, di ciò di cui abbiamo bisogno e

⁷ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Città del Messico, Fondo de Cultura Económica, 1955, tr. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 34.

desiderio. È il grado minimo e universale della trascendenza che siamo, quella per cui in noi l'essere è sempre un divenire. E in esso tutto, anche il patire, la speranza e la disperazione, ruota intorno all'amore mancato o riuscito.

Vorrei sottolineare inoltre il dato per cui, oltre alla falsa impressione di idealtipo unico e invariante suscitata dalla parola "uomo", ciò che indichiamo dicendo "l'uomo" è un incontro e infatti ogni volta nasce da esso. Esperiamo il nostro essere incontro tra mondi primariamente nella relazione tra l'uomo e la donna, che non è un dato puramente psicofisico, sentimentale e accidentale, ma un mistero di portata cosmica. Un mistero d'amore. Noi siamo questo incontro, tanto che tutte le volte in cui vorremmo isolare nettamente ciò che è maschile, da un lato, e ciò che è femminile, dall'altro, l'"oggetto" di questo esperimento ci sfugge e dobbiamo ricorrere a stereotipi confutati dall'esperienza della vita. Del resto, quando invece vogliamo semplicemente negare la differenza implicata nell'incontro dell'uomo e della donna, l'esito è che ci sfugge l'umano nella sua universalità, ossia proprio ciò che credevamo di poter fissare e salvare. Non otteniamo risultati migliori se ci fidiamo del tradizionale schema organicista della complementarità, per cui l'uomo e la donna rappresenterebbero ognuno la parte di una totalità. Così l'incontro viene declassato a mosaico fatto di pezzi privi di vita e l'identità di ognuno viene ridotta a delle funzioni biologiche. Invece l'essere umano è trascendenza d'amore e lo è già come bisogno, come corpo, come emozione, non solo se e quando arriva alle vette dell'arte o della mistica.

Piuttosto, dell'incontro tra l'uomo e la donna, che resta nel nucleo essenziale dell'antropologia vivente nel suo cammino storico, mi limito a richiamare un elemento che ha spesso rischiato di essere ignorato o calpestato. In questo incontro la donna, non tanto e non solo come madre biologica, quanto nel suo modo d'essere e di sentire, rivela spesso una generatività e un'apertura al futuro tipica di chi,

più che con lo spirito di conquista, ha confidenza con la vita dei doni. E perciò sa vedere i valori viventi incarnati – le persone, le relazioni – e sa prendersene cura non per effetto di un’antichissima sottomissione all’uomo, ma per libera scelta creativa. Questo, senza dubbio, non è un dato scontato e privo di eccezioni, né solamente legato alla gravidanza come processo biologico. Va riguardato invece come una profezia di universale umanizzazione, nel senso che indica a tutti, anche agli uomini, un cammino di invecchiamento. Sovente le donne non sono interessate a sviluppare una mentalità dominativa, ma a vivere una logica generativa che, avendo come priorità i valori viventi incarnati, non osserva alcun rispetto sostanziale per le gerarchie del dominio. Antigone dice in faccia al re: “io esisto per amare, non per odiare”⁸.

Non va dimenticato infine – ed è la terza ragione che richiamo – quanto ho premesso sul dato per cui la creatura umana è incontro di due mondi e lo è proprio affrontando l’alternativa tra il bene e il male, scegliendo di trasfigurare con il bene il mondo che immediatamente sperimenta. L’amore è l’assunzione appassionata del bene stesso e può risvegliarsi, guarendo dai suoi tragici equivoci, solo se il cuore di chi ama si lascia guidare dal bene come verità e misura del suo modo di essere e di agire. Quando l’umanità si perde, sottraendosi dalla tensione al bene per aderire invece al male, vive eludendo la propria storia e la propria destinazione. È ciò che accade quando ci incediamo nella disperazione sorda, non quella che ci mette davanti l’assenza di vie, ma quella che ci convince di avere solo la via in cui siamo, proprio come corre un treno su un binario unico. Una disperazione che istupidisce e può persino appagare. L’elusione della storia potrebbe far pen-

⁸ SOFOCLE, *Antigone*, secondo episodio, tr. it. di E. Cetrangolo nel volume *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Firenze, Sansoni, 1986, p. 186.

sare, stando all'etimologia del verbo eludere, a un gioco, che però non è innocente né indolore; ha un prezzo molto alto. Se non s'impegna a nascere del tutto, se non aiuta altri a nascere, la creatura umana esiste distruggendo. E si rivela come l'essere che non può distruggere senza distruggersi. Ecco la prova, *via negationis*, del suo essere *creatura*, essere la cui esistenza è sospesa al rinnovarsi della creazione.

Siamo ciò che amiamo, diventiamo il nostro amore nel bene e anche nel male. In quest'ultimo caso la creatura umana si rivela anche come l'essere che si perverte, che viene sviato. La ricostruzione della biografia di Hitler fatta da Alice Miller ha mostrato come "l'esperienza dell'essere picchiati, dell'umiliazione psichica e della crudeltà (...), da cui non c'è scampo e dove nessuno ci dà una mano, perché nessuno considera quell'inferno come tale"⁹, tenda ad amplificarsi e a moltiplicarsi in una catena tragica, anche se non completamente ineluttabile. Non si tratta solo di sevizie o evidenti maltrattamenti, ma anche del dovere o di un presunto bene imposti attraverso la violenza. Queste sono le atrocità della trascendenza umana rovesciata. La trascendenza d'amore diviene stupidità¹⁰ e la gratuità del bene diventa assurdità.

Allorché tale perversione si diffonde in una cultura, la *cattiva confusione* diventa la logica che regge la vita degli individui e delle società: il valore delle creature e delle persone viene respinto, ignorato, reso calcolabile, manipolato, offeso. La precarietà della vita di tutti noi è il segno non di una condizione naturale, ma degli effetti di tale confusio-

⁹ A. MILLER, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, tr. it. di M. A. Masinello, *La persecuzione del bambino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 164.

¹⁰ Cfr. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München, Kaiser, 1951, tr. it. di A. Gallas, *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998, pp. 64-66.

ne. Essa, scambiata per un ordine immutabile, s'instaura quando finiamo per credere all'irreversibilità del male. Una credenza che spezza la tensione della speranza e aggredisce il realizzarsi dell'umanità nella storia poiché, se questo realizzarsi è un ritorno, il dogma dell'irreversibilità del male annuncia che da esso non c'è alcun ritorno. E se non c'è ritorno, non ha luogo alcun incontro tra mondi; si può solo dominare e consumare quello esistente.

Eppure, nonostante questa diffusa paralisi, il nostro cammino è ancora storia perché non è cessato il tentativo di generare la verità fraterno-sororale dell'umano. È tuttora legittimo dire che l'essere umano è relazione con il bene, ma non al modo di un superuomo immune al male, bensì nella situazione di un superstite. Siamo superstiti sia perché sopravvissuti a ondate di male che hanno travolto milioni di individui, sia perché nessuno di noi ha saputo evitare l'offesa del male agito, assunto come strumento e via di autoaffermazione. E ciò per soddisfare un bisogno vitale, per autodifesa, per un desiderio sviato, per incapacità di vedere, per paura. Proprio nel constatare con amarezza questa situazione affiora del resto un'irriducibilità. *La creatura umana è irriducibile al male.* Questo si spera come verità per tutti: superstiti e travolti, per quanti oggi sono in questo lato della vita e per quanti sono scomparsi, per le vittime del male subito e per le vittime del male commesso. E questo si vede anche e proprio nella universale fragilità dell'essere umano, che non è esaltato dal male, né in esso fiorisce in alcun modo, ma ne è torturato. Sia pure in molti modi e forme, in definitiva il male è distruzione e tortura. Certo, da questa consapevolezza non scaturisce alcun sentimento di vittoria, ma almeno si produce una *giusta confusione*. Quella che ci spinge a cercare un riferimento più credibile perché sentiamo di non avere un orientamento adeguato. Si dice spesso che siamo in un tempo confuso. Ma forse anche nel nostro tempo c'è un'occasione propizia.

Il cammino del nostro imparare ad amare non dev'essere idealizzato. L'amore nelle sue forme più diffuse è come una spada che si muove, si protende, ma poi taglia; infatti non riesce a voler bene senza escludere. Così proprio l'amore manca la pienezza del bene; sembra rivelarsi un destino di perdita, di mancato ritorno, che ci lascia infine la nostalgia di un compimento di bene che continua a sfuggirci. Il pensiero risolutivo di tipo religioso a questo punto esclama: ma certo che l'amore umano fallisce poiché dev'essere completato e superato dall'amore divino. E neutralizza l'antropologia come storia, ricerca e conoscenza servendosi delle categorie dell'onnipotenza magica, del merito e della colpa, della corruzione della natura umana e della perfezione inarrivabile del Creatore. In effetti, la questione circa l'esistenza di Dio riguarda evidentemente la domanda su un Dio credibile, mentre su ciò che è immediatamente visibile come idolo non serve alcuna ricerca. A me sembra che, se un Dio c'è, è pensabile e invocabile come il Dio che vive in noi senza sostituirsi, senza revocare la nostra libertà. Che vive come compagno in quel patire che ci sommerge più e più volte. Come una madre soffre con noi accompagnandoci al confine. Al confine della vita nuova, della nascita, della liberazione. Prima di questo confine non falsifica però le condizioni della libera relazione d'amore per risolvere le situazioni umane, non le governa dall'alto, ma s'incarna in esse vivendo nel patire di tutti e nell'amore disposto a rispondere con il bene a ogni male subito.

3. L'anima

C'è guarigione per questo errare? Come può lasciarsi convertire, ritrovare, orientare la creatura che amando si perde e può perdere gli altri? Il punto di svolta non è anzitutto l'adesione a una certa idea di Dio. Ognuno potrà imparare a vedere nella possibile esperienza della sua eventuale gua-

rigione l'azione di Dio, oppure di qualcun altro. A me qui interessa capire che cosa sia questa esperienza. La sete d'amore è illimitata e non si placa sino a che non scegliamo di amare per primi, gratuitamente e, in questa esperienza di trascendenza, di andare sino in fondo. Se evitiamo di fare questo passo, siamo condannati a morire di sete, a essere nocivi per gli altri, a restare assenti da quella storia di liberazione e di ritorno che è l'antropologia vivente.

L'esperienza della svolta accade, in modo che ne siamo rigenerati, se la misteriosa energia della libertà si fonde, diventa tutt'uno con quella del bene scelto, dato. L'amore risorge trasfigurato quando nel patire riconferma il bene. La più grande *conversione attiva* è trasformare il dolore vissuto e il male subito in amore vero, misericordioso. La *conversione passiva*, lì dove siamo fondati, è nell'essere amati e portati, in questo patire, come figlie, figli dell'Amore. La nascita radicale della creatura umana, che così diviene persona, è l'unione indissolubile delle due conversioni. Unione che ha il suo luogo nella relazione interiore con se stessi, che è il permanente e inaggirabile punto di partenza per affrontare la realtà con spirito di nonviolenza, per *essere pace*, in qualche misura. Nella strada per giungere a mettere l'altro al primo posto si può progredire attraverso gesti, atti, scelte, occasioni in cui, almeno in un frammento di vita, si riesce davvero a mettere l'altro al primo posto. Ogni esperienza di questo tipo ci insegna, a poco a poco, a essere un po' più interi, a vivere di più come persone.

L'unità della persona compiuta non è quella di un mosaico o di una somma, assomiglia alla sinfonia di tante voci o istanze che di solito hanno mete e tempi differenti le une dalle altre. Una parte di me può tendere a soddisfare il bisogno d'amore ricevuto e dato, un'altra a fuggire e a farsi divorare dall'angoscia, un'altra ancora ad accogliere la luce del bene assumendolo come misura di verità per tutto ciò che siamo e che viviamo. Per questo è così difficile, per noi, amare fedelmente, liberati da ogni ripiegamento egoista e

dalla paura, amare come persone intere che hanno ripudiato il male. Tuttavia, proprio il dolore vissuto sollecita la libertà della persona umana. Esso scuote il cuore, lo sommerge, ma anche lo apre. E il cuore e la libertà potranno decidersi per l'autodifesa a qualunque costo, o scegliere di trovare una via nuova. L'impulso emotivo e affettivo del cuore sommerso, se tenta questa via inedita, diviene sapienza della misericordia. Ecco il significato del patire per capire, dove però la forza dell'amore portato fino in fondo non limita il capire al comprendere con la mente, ma lo spinge sino all'abbracciare.

Così, quando osiamo non resistere all'invito a intraprendere la via della verità compiutamente umana, nel cuore che era sommerso si apre una sorgente di luce, di vita nuova. Non è una rinascita dell'io per sé; è il riemergere come creatura divenuta persona amante, pronta all'essere-per-l'altro. Un modo d'essere che non si presenta né come uno stato di perfezione umiliante per gli altri, perché invece è umile appello di conversione al loro cuore, né come l'esibizione di una potenza interiore che li intimorisca, in quanto dischiude semmai una comunione nella quale nessuno deve temere nulla. Allorché anche solo un singolo scopre in sé questo mondo di comunione reale ed è pronto ad assumerlo come spazio vero della convivenza, lì si ha una rivelazione antropologica, lì appare l'identità umana mille volte tentata e mancata. Lì invano si cercherebbe di separare il rivelarsi della nostra verità dal balenare dell'umanità di Dio¹¹.

La soggettività profonda della creatura divenuta pienamente persona può essere detta l'*anima*. Quale realtà è concepibile con questa parola, sulla quale gravano gli equivoci dello gnosticismo, dello spiritualismo, del devozionismo? Credo che sia tuttora la parola più adatta per indica-

¹¹ Cfr. K. BARTH, *Der Menschlichkeit Gottes*, Zürich, EVZ, 1956, tr. it. di S. Merlo, *L'umanità di Dio*, Torino, Claudiana, 1997.

re, anzitutto, il nucleo germinale dell'identità unica che continua a prendere forma in noi. L'anima non è questo in quanto chiusa in sé, ma perché ha, anzi è legame con l'origine della vita. Un legame in cui però non siamo un semplice terminale, un'appendice, bensì vita inedita, essere nascente con un proprio volto. In virtù di questo legame l'etimologia del termine suggerisce di pensare al soffio vitale, al vento. L'anima è, nella sua carne, memoria viva della relazione con l'origine. Perciò, pur costituendo quanto di più intimo e nostro esista, l'anima conserva la misteriosità della traccia, quella impressa su di noi dall'origine della vita. Una traccia che, più che un segno, è libertà. L'anima è la libertà intesa non come funzione o capacità, ma come identità unica e inconfondibile. È la sorgente pura dei nostri atti, delle scelte, dell'affidarsi o del nascondersi.

Se ci interroghiamo su quale sia il dinamismo specifico di questa vitalità sorgiva, scopriamo che l'anima è, per ognuno, il suo centro interiore. Tutto in noi ritorna a questo centro e ci appartiene veramente se ne è l'espressione. Come e più del pensiero bene orientato, che infatti serve a correlare molto più che a scomporre, l'anima "legge" la persona, nel senso specifico che raccoglie, tiene insieme, riporta a unità le dimensioni, le posture, le esperienze dell'essere umano. Ma può farlo soltanto se, da parte sua, conosce la propria unificazione. L'anima è davvero centro interiore del nostro essere personale nella misura in cui ci sbilanciamo verso un centro esterno, in quel trascendimento di noi stessi che ci spinge verso chi amiamo. E proprio nella tensione di questa dualità diventa vero fino in fondo che l'anima è il nucleo della persona, il suo volto interiore. Un volto che può rivelarsi nello sguardo, nella parola e anche nel sorriso. L'anima infatti è la fonte in noi della capacità di sorridere. Se l'ironia e l'autoironia esprimono sempre l'intelligenza, l'autentico umorismo, anche e proprio quello che spunta nel fondo di una situazione tragica, è un atto dell'anima che attesta la sproporzione tra la memoria del

bene che lei porta in sé, anzi che lei è, e il negativo che la assedia e che tenta di invaderla. In tale situazione può diventare l'ostaggio del male al quale cediamo.

Per quanto sviata, addormentata e talora anche uccisa da una sofferenza troppo grande, l'anima può ridestarsi alla vita. Se e quando rinasce, lo fa come fosse un orecchio che sa accogliere la parola dell'origine, il suo silenzio. E in questa accoglienza, viene trasformata e riceve in dono la ripresa del suo viaggio. L'anima unificata è quindi quella che esiste amando e, di fatto, ciò diventa possibile e concreto solo se, dalla condizione di ostaggio, riesce a trasformare il negativo e il male subito che la opprimono in amore puro.

Nelle concezioni più antiche, ad esempio quelle di matrice greca, viene sottolineato il nucleo eterno, immortale dell'anima. Ma sia in quelle prospettive, sia negli studi antropologici contemporanei più sensibili alla complessità del sé, si è evidenziato che, in effetti, l'anima è coinvolta in un viaggio. Se riconsideriamo quest'idea riportandola alla specifica situazione di vita in cui ognuno si trova, mi pare che una questione da affrontare sia quella che riguarda che cosa si debba portare con noi in questo cammino di unificazione, di ritorno e scoperta, e che cosa invece sia meglio lasciarsi alle spalle. Da una parte si tratta evidentemente di togliere tutto ciò che ci fa inciampare, che ci è di scandalo. Un'indicazione antisacrificale e liberante è quella data da Gesù: "se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te" (Mt 5, 29; cfr. anche 18, 8-9 e Mc 9, 43-48). Non è un ammonimento che spinge a mutilarsi; al contrario, è l'invito a mantenere libere l'anima, la persona, la trascendenza d'amore, senza fare di nessuna funzione, di nessun mezzo e di nessun appagamento una potenza che ci cattura. Non è solo un preoccupato avvertimento dinanzi al pericolo; è una luce di fiducia che fa vedere come la liberazione dell'anima, del desiderio, dell'azione, del viaggio stesso che noi siamo dal giogo della

distruttività è realmente alla nostra portata e non dobbiamo disperare. Non si esige una distruzione, ma si attira a una guarigione.

Se l'anima "legge" la persona intera, la raccoglie, sa serbare e guidare ciò che è vivo, quel che dà frutto e che è già una realtà di valore. Penso, in primo luogo, alla bambina o al bambino, con la propria capacità di incontrare la verità, di affidarsi, di essere interamente coinvolto; ma penso anche all'adolescente, che possiede una disponibilità all'avventura indispensabile in ogni stagione della vita¹². All'identità adulta spetta poi l'esercizio pieno della *generatività*, quella di chi prende altri con sé, di chi riscatta e risana le situazioni di abbandono, quella di chi coltiva il futuro. Questo tratto insostituibilmente prezioso della maturità dell'essere umano non si esprime solo sulla base di un oblio della nostra condizione mortale. Si tratta, piuttosto, di confrontarvisi affermando qualcosa che ha valore nonostante essa. La forza di affrontare la morte senza darle ragione è propria dell'anima che, per quanto è in suo potere, dà durata all'amore e toglie gli amati dalla precarietà.

In ogni caso, la vicenda dell'unificazione dell'anima non si svolge privatamente, confinando la persona tra sé e sé. Essa riguarda l'incontro tra i due mondi e ogni relazione con gli altri, dunque implica l'azione che spetta insostituibilmente a ciascuno. Attraverso l'agire assumiamo realmente e confermiamo la verità della nostra identità. Infatti le grandi tradizioni di fede e di saggezza dell'umanità non riportano l'attenzione dell'individuo solo sull'invito "di-

¹² Tale disponibilità è indispensabile, direi, a Dio stesso, per quanto ogni volta rischia con le sue creature. Una volta un bambino mi ha detto: "io Dio me lo immagino giovane". Questa intuizione, ricca di significati che sono lontano dall'aver capito completamente, mi fa pensare a una libertà audace, inaugurale, che sa entrare in un'avventura in cui dovrà incontrare altre libertà.

venta te stesso”, ma insieme sull’esistenza investita da questo appello: “compì l’azione che dev’essere compiuta”¹³.

4. L’azione

In questo invito si allude a un’azione fondamentale, che si delinea e si rinnova nel tempo. Non si tratta tuttavia di un generico fare, né tanto meno di attivismo. L’azione dell’anima è la stessa dell’amore, quella che consiste nell’*incarnarsi*. Solo l’anima conosce davvero e realizza l’incarnazione, ossia la dinamica fondamentale dell’amore in atto, il movimento che conosciamo e sperimentiamo nella scelta del voler bene. L’incarnazione è: per amore “diventare” l’altro senza usurparlo, senza invaderlo, senza fondersi. È dividerne la condizione sentendo con lui o con lei. L’incarnazione è l’estrema confutazione dell’abbandono. Questa dinamica può avere il suo luogo nell’amore che lega due o comunque poche persone, ma può anche accadere nei confronti di molti. E in tal caso si tratterà proprio di quanti sono socialmente e storicamente abbandonati, quanti sono espulsi dall’umanità normalmente riconosciuta e rispettata.

In proposito è possibile porre in primo piano, anzitutto, il nesso tra i diversi piani del movimento per cui la trascendenza d’amore giunge alla sua incarnazione. La relazione a due o familiare e quella sociale, politica, pubblica non sono semplicemente parallele, prive di coimplicazione reciproca. Perché nella sfera più ampia della società il compito è quello di portare una forma di riconoscimento che sia la traduzione di quella vissuta nei rapporti interpersonali più capaci di bene. D’altro canto, lo stesso amore interpersonale tra pochi implode, si avvita su di sé, si amma-

¹³ Cfr. ad es. il testo della *Bhagavad-Gita. Il canto del glorioso Signore*, 3, 19b, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, p. 124.

la, se non diventa amore politico, se non arriva a conoscere quella generatività che lo porta a dilatarsi, a spostare il proprio confine. Thomas Merton, che ha tracciato in poche pagine uno splendido commento all'opera di Gandhi, ha osservato:

la vita spirituale di un individuo è semplicemente il manifestarsi nel singolo della vita di tutti. Se è senz'altro da sottolineare il fatto che chi approfondisce il proprio pensiero nel silenzio ottiene una comprensione e comunione più profonda con lo spirito del suo popolo (o della sua chiesa), è altrettanto importante ricordare che chi si impegna in lotte cruciali per il suo popolo, cercando la giustizia e la verità insieme al proprio fratello, riesce a liberare la verità dentro di sé appunto nel cercare la libertà vera per tutti¹⁴.

Nella compiuta singolarità traluce l'universalità della verità umana. Perciò "popolo" vuol dire, come dice bene Merton, *tutti*. Se il viaggio dell'anima e la riuscita del dinamismo d'amore che è il dato antropologico cruciale richiedono l'azione, di quale azione si tratta? La tensione dell'incontro tra i due mondi, come abbiamo esposto, è quella che pone a confronto il seme del bene con l'oppressione del male. Dunque l'azione deve essere quella della cura delle vite, delle relazioni, del futuro; azione responsabile per la liberazione e il cambiamento di tutto ciò che insinua la distruzione nella nostra creaturalità.

Proprio qui emerge un'altra risposta all'eterna questione dell'efficacia del bene. Si scioglie l'equivoco per cui proprio la potenza, incline al male per la sua indifferenziata tendenza alla conquista, sembrava l'unico strumento idoneo. Non la potenza, ma la libertà di un'anima unificata cambia la storia. La nascita della *persona* intera, ossia l'avvento di un uomo, di una donna nella piena portata di que-

¹⁴ TH. MERTON, *Introduzione. Gandhi e il ciclope*, in M.K. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 19.

ste parole, cambia sempre le cose. E la direzione del cambiamento non è casuale, è quella che conduce a diventare storicamente figlie e figli, che vuol dire esistere come sorelle e fratelli gli uni degli altri al di là dei vincoli di sangue. E in questo, quando la situazione lo richiede, senza del resto avocare a sé alcuna superiorità, anche essere pronti a fare da madri o da padri per altri, ossia saper accogliere, perdonare, infondere fiducia, trovare nuove strade.

Si può obiettare a ciò che la vita degli individui nella società contemporanea è così presa dentro ingranaggi sistemici complessi e incontrollabili che nessuno riesce a superare la spersonalizzazione, il frazionamento e la tendenziale irresponsabilità della sua posizione sociale. Si deve vedere, tuttavia, che siamo pur sempre relazione: con noi stessi, con gli altri, con il mondo, con la sua origine. L'essere relazione non equivale affatto al trovarsi isolati in una socialità fatta di automatismi e di costrizioni. L'essere relazione dice che ognuno, seppure in misura molto variabile, è libertà correlata ad altre libertà. Per quanto la misura dell'assunzione della libertà stessa sia effettivamente variabile, tendenzialmente e per molti, fatta eccezione per quanti sono totalmente schiacciati da condizioni di vita disumane, questa è già responsabilità ineludibile da orientare e da esercitare. Per farlo mi sembra indispensabile attuare una *vita semplice* nell'intreccio delle funzioni e delle identità di ruolo. Alludo, con tale espressione, a una vita in cui i momenti, i gesti, le esperienze e l'intenzionalità di fondo sono raccolti e dedicati al bene di altri.

Una vita semplice, in questo senso, è tutt'altro che irrilevante. Al contrario sa esprimersi in quella che chiamerei, con specifica accezione, l'*azione storica*. I suoi caratteri distintivi sono quelli tipici di una lucidità fondamentale e trasversale rispetto all'azione politica, sindacale, sociale, educativa, ecclesiale e all'interazione nei rapporti quotidiani più intimi. Esprime tale lucidità quell'agire che porta il suo centro di incidenza nel punto preciso di sovvertimento

dei meccanismi di ingiustizia, di nonsenso, di distruzione operanti nella realtà attuale.

L'azione storica sprigiona una forza di sintesi che mantiene uniti dinamismi che, altrimenti, potrebbero spezzarsi e divenire unilaterali. Così questo tipo di azione porta frutto e ha cura degli effetti che produce, ma nel contempo è vissuta con l'atteggiamento del non attaccamento ossessivo ai risultati e soprattutto all'io del soggetto agente. Vede la realtà e aiuta a farla vedere, ma rigetta qualsiasi esibizione o ricerca di visibilità fine a se stessa. Contrasta la non verità, ma è al tempo stesso apertura misericordiosa verso chi fa del male. Con umiltà combatte l'umiliazione e l'ingiustizia. Esprime un massimo di creatività politica proprio perché si radica nella vita dell'anima. Fa fiorire l'originalità delle persone e anche delle comunità, ma mai assume come proprio fine e criterio la loro autoaffermazione. Dispiega l'interezza della libertà nel servire. Riporta sempre l'attenzione di tutti sui diritti umani perché chi agisce così li assume anzitutto come un dovere personale verso i diritti degli altri. L'azione storica, realizzando l'umanità in atto, mostra la verità in atto.

5. La verità

Le domande radicali che ci poniamo, quelle che toccano la nostra radice perché chiedono alla verità di rivelarsi, non possono restare solo nella mente, nelle conversazioni, nei testi. Dobbiamo assumerle come un seme e portarle dentro di noi affinché una risposta veda la luce. La verità è la vocazione dell'essere umano: di ciascuno e dell'umanità intera. Vocazione a nascere pienamente, la quale dischiude l'unica strada effettiva per l'esistenza personale. Ciò comporta che la creatività della persona in ricerca non sia solo autoespressione, ma anche testimonianza resa all'Altro, qualunque sia il suo nome, che *vive oltre la distanza*. Allo-

ra la creatività stessa comporta di “tollerare”, nell’accezione etimologica, con fedeltà tale distanza e, in questo, di nascere, ossia di giungere alla forma del sé unificando ogni tratto costitutivo e tipico della persona nella sua unicità.

Il metodo della ricerca in quanto via effettiva verso la verità si sviluppa attraverso la fedeltà della persona nella relazione con essa. Ritenere che la verità vive “oltre la distanza” significa, da un lato, che sorprende il cercante se e quando essa attraversa la distanza per farsi prossima, intima; dall’altro lato, che la verità eccede la distanza stessa, non si lascia dislocare nel punto preciso in cui termina il ponte conoscitivo ed espressivo che noi possiamo tendere verso di essa. Eppure la capacità di assumere in modo giusto la distanza rimane essenziale per stare in relazione con la verità.

Il metodo, che resta irriducibile a una serie di regole, non è solo via, un ponte, una distanza percorsa per arrivare alla meta. Dire “via” potrebbe ancora far pensare al cammino che un cercatore si apre da solo, partendo da sé, per giungere alla terra conquistata, più che promessa, della verità. Come un esploratore nella giungla. E la verità, inerte, lì ad aspettarlo per farsi conquistare. Mi pare invece che il metodo sia la storia di una segreta, possibile *reciprocità*, la storia della relazione tra la persona che cerca e la verità cercata, che è in qualche misura co-soggetto della relazione stessa. Il metodo resta la strada e questa si precisa, anzi si delinea ed esiste solo assumendo una direzione, che potrà essere cambiata se e quando la forza della verità lo richiederà.

La relazione con la verità cercata ha, a mio avviso, una natura maieutica. Intendo dire che lo sguardo e il movimento conoscitivo sono rivolti a una verità il cui sigillo di autenticità non è l’incontrovertibilità logico-formale, ma la liberazione. Liberazione non illusoria – perché altrimenti risulterebbe ben presto una trappola – dello sguardo stesso, del cuore, del pensiero, del movimento, della libertà, delle

relazioni, del cammino della conoscenza, del linguaggio. Ora, ogni liberazione che accade per effetto del contatto con la verità non è tanto l'emancipazione o l'indipendenza da vincoli di un soggetto già compiuto, ma la sua *trasfigurazione realizzante*. Quindi *maieutica è la verità stessa*: apre per ciascuno la via della propria vocazione, il possibile metodo dell'esistenza. Vedremo come Gandhi, Capiti e Levinas siano, ciascuno a suo modo, testimoni di questo tipo di relazione generativa.

In tale ottica il criterio di credibilità dei significati sta nella capacità di far vedere e di liberare, risalendo a un ordine logico superiore rispetto a quello formale: l'ordine della verità maieutica. Illusori, fuorvianti o riduttivi appariranno invece quei significati che irrigidiscono gli aspetti della realtà, la schematizzano lasciando incompresi i paradossi, le eccedenze, gli scarti e tutti gli elementi irriducibili al quadro esplicativo più economico e ovvio. Il filo della riflessione, in sintesi, è quello di lasciare che si mostrino quei significati che emergono, attingendo a testi ed esperienze, seguendo l'istanza liberatrice e maieutica, per interpretarli e per criticare, nel contempo, quelli che su questa linea appaiono riduttivi.

Si capisce allora come la storia umana, nella piena portata del termine, sia partecipazione a una relazione maieutica. Reciproca. Perché, da una parte, la verità agisce con noi come una levatrice. Ma opera così solo se viene patita nel nostro essere in una gestazione che ci porta a dare alla luce le verità cui aderiamo con l'esistenza e che arriviamo a scegliere. Questa relazione, sebbene resti asimmetrica e certo senza confusione, è appunto una nascita reciproca. Le verità essenziali della vita, per quanto si manifestino, non sono mai "fenomeno" e ciò non tanto perché sono sempre date in modo cifrato, quanto perché si fanno presenti per noi come dei semi. Per comprenderle davvero dobbiamo viverle e per viverle realmente dobbiamo patirle in noi e partorirle, darle alla luce.

Perciò siamo anche così vulnerabili al dolore. Perciò il patire viscerale dell'assenza d'amore e della mancanza di felicità, se non viene anestetizzato dalla rassegnazione che congela il cuore e il pensiero nell'indifferenza, suscita la rivolta: del desiderio, della speranza, dell'intelligenza. La negazione subita sarà anche soverchiante, un'onda in cui affoghiamo più e più volte, secondo la reiterazione impietosa delle esperienze di morte vissuta. Ma il senso non può essere in questa realtà. Il senso è altrove. Per questo, non per inerzia meccanica, il cuore continua a battere. È la rivolta che ci conferisce l'ostinazione di voler costruire sulle macerie, o di camminare nel deserto. Di non disperare della e nella distanza. E spesso è la rivolta la prima forma di adesione a ciò che in tutte le culture è chiamato il bene.

6. La trascendenza umana

Se è vero che la persona inizia a unificarsi solo nella trascendenza vissuta del movimento d'amore, allora ogni istanza presente in noi, ma isolata, trova la strada sbarrata: il dovere, il desiderio, il progetto, il dono unilaterale o il sacrificio non riescono a dispiegare l'amore, a risanarlo dalle sue patologie, a ricapitolare l'intero essere della persona. Di qui un parametro di verifica del nostro cammino: se scopriamo di fondare una relazione importante o una scelta di vita solo su una di queste istanze isolate – il bisogno, il progetto, un dono che in realtà è puro sacrificio – dovremmo probabilmente cercare una via per prendere distanza dal meccanismo in cui ci siamo cacciati, dalla scissione che ci imprigiona. Persino il desiderio, pur con la sua visceralità, se resta un puro tendere verso ciò che ci affascina dell'altro, si inaridisce, si estingue e, soprattutto, non giunge a farsi movimento di bene, mancando il nucleo vitale dell'amore. Per contro, quando dico "unità" della persona a che cosa ci si può riferire? Non è la totalità delle tes-

sere di un mosaico ricomposto, non la fissità della pietra, né la coerenza del fanatico. Dire che si tratta dell'unità di una musica è suggestivo, ma ancora sfocato. Più che a una definizione, qui farei riferimento a termini come respiro, consistenza, frutto.

La persona che ha raggiunto un buon grado di unità respira, riesce a sentirsi, a essere libertà vivente, a co-spirare con le vite intorno a sé. Inoltre, questa persona sente e trova in sé la sua consistenza; non è monodimensionale, non è un'entità in dissolvenza, né è dispersa in tanti ruoli o momenti, oppure travolta dal fluire del tempo. Piuttosto, è vera presenza, valore, soggettività reale e affidabile. Di qui il tratto della fecondità, del portare frutto. Una persona così manda avanti le situazioni, alimenta le relazioni, prepara il futuro, ha cura della vita, contribuisce a quelle dinamiche fondanti che sono il consolare, il rigenerare, il condividere, l'educare e l'educarsi, il costituire un riferimento maieutico per altri, l'essere fonte di fiducia e di speranza. Naturalmente non si deve pensare a un ritratto ideale: la persona abbastanza intera e unitaria fa questo subendo frustrazioni e sconfitte, patendo tutto quello che c'è da patire nella condizione umana, scontando anche una dose di impotenza. Ma anche sapendo, nondimeno, di aver scelto la propria direzione, di seguire la sua vocazione in verità, di essere interamente protesa verso ciò che vale, di poter essere preziosa per altri e di poter alimentare il bene nella loro vita.

Ognuna delle istanze prima richiamate entra con forza nelle dinamiche delle esperienze d'amore. Per questo non basta sottolineare che esse non devono restare isolate e assolutizzarsi; occorre capire il loro dinamismo, in cui vive la trascendenza umana, il nostro continuo *nascere-verso* altri. Inizio dal bisogno d'amore, in particolare da quel bisogno di accoglienza, di calore, di affetto, di stima che è molto forte per noi. Per questo penso che non dovrebbe trascorrere neanche un giorno senza essere stati almeno sfio-

rati dall'affetto di qualcuno, senza essere stati in qualche modo abbracciati. Questa fame viscerale dell'essere umano non può essere né disattesa o ingannata, né giudicata come un pericoloso egoismo. È invece il radicamento vitale dell'amore nel nostro essere. Senza di esso l'amore si risolverebbe in una tensione occasionale e superflua. Tanto più che il bisogno qui è passivo e attivo, in quanto bisogno di amare oltre che di essere amati. Ignorarlo o sopprimerlo significa desertificare l'umanità delle persone. Finché i bisogni rimangono disattesi e misconosciuti, con il vuoto insopportabile in cui ci imprigiona la frustrazione, la libertà della persona umana non può stabilirsi, dispiegarsi e tanto meno inverarsi.

Il radicamento nel bisogno non è affatto destinato ad accecare e a rendere puramente strumentale il movimento d'amore. Se non viene schiacciato dalla povertà di relazioni, dalla frustrazione, dall'abbandono, tale radicamento permette invece di avere un luogo di coltura del desiderio. Quest'ultimo, se da una parte è una tensione personale intima e originale, d'altra parte è come un seme deposto in noi dal desiderato. Così, non essendo solo espansione e protensione del soggetto, ma crescita della presenza d'altri e della bellezza d'altri in noi, il desiderio deve potersi radicare in ciò che è vitale, appunto nel dinamismo stesso del bisogno. Questo dà radicamento a quello, mentre il desiderio insegna al bisogno. Gli insegna a vedere veramente l'altro come unico, a riconoscerlo. Il desiderio si appassiona al valore, alla singolarità, alla bellezza del desiderato.

Sappiamo che la bellezza non riguarda solo l'arte o manifestazioni episodiche, poiché noi abbiamo, oltre che il desiderio, un profondo bisogno di bellezza. Essa rivela e attesta un'ulteriorità, un mistero di verità e di senso che riguarda il nostro essere. Dinanzi alla bellezza restiamo colpiti, incantati, ma anche feriti perché non ci basterà mai avere la bellezza, possederla, controllarla, né solo contemplarla e neppure incarnarla, diventare belli con l'orgoglio

di dare corpo a una perfezione. L'aspirazione alla bellezza è radicale perché punta a entrare in essa come in un mondo che è il nostro vero mondo, in una relazione in cui diventiamo veramente noi stessi e in cui però ciò accade perché viviamo una pienezza di relazione con altri, con la vita, con la verità. A sua volta, il desiderio è esposto, non meno del bisogno, a diversi pericoli. Può essere indotto artificialmente da meccanismi mimetici e falsanti, oppure può illudersi di trattare la bellezza che l'altro incarna – che l'altro è – come se fosse una qualità di cui appropriarsi. Inoltre, può trattare l'altro stesso come una sorta di oggetto animato che serve all'io semplicemente per godere di sé. Quando il desiderio finisce per assolutizzare se stesso schiacciando ogni altra istanza, si inverte e ricade su di sé. Così, al posto del desiderato, mette l'emozione del desiderare, come se fosse l'unica cosa che conta. Quindi, analogamente a quanto accade al bisogno, anche il desiderio deve essere inverato da un'istanza ulteriore. Se il desiderio, che deve guidare il bisogno, resta accecato, la libertà, tratta nell'illusione di compiere il suo viaggio verso la relazione e verso il mondo, si ritrova invece presa nel meccanismo del desiderio autoreferenziale. Si riduce allora ad arbitrio ed eventualmente a puro esercizio di potenza sugli altri.

Fin qui ho considerato il soggetto e il suo bisogno, il desiderio e il desiderato, nonché i rischi che corre la libertà nella dialettica tra questi elementi. Essi, in verità, devono poter essere ricompresi in una dinamica di *bene*. Questo “devono poter” non indica un'esigenza morale, bensì deriva dal fatto che l'essere umano, come soggetto di bisogno e di desiderio, è tale perché è co-soggetto di relazioni, perché è strutturalmente e fundamentalmente esposto all'altro; in ciò è già sempre esposto alla possibilità del bene. Tale affermazione dice che non siamo né chiusi in noi stessi, auto-sufficienti e autarchici, né neutri. Soprattutto, non siamo neutri: siamo relazione – rischiosa, vulnerabile, pervertibile, usurabile – con il bene. Tanto che la sua mancanza non è

un dato naturale o casuale per noi, ma discende dalla negazione del bene stesso. Perché il bene sia assente dalla condizione umana, occorre che esso sia attivamente negato.

Il bisogno impara dal desiderio, il desiderio impara dal bene. E il desiderio inizia a imparare quando, attratto dalla rivelazione di bellezza che il desiderato incarna, giunge a sentire il bene per l'altro, si apre al bene come sentimento, a quello che comunemente chiamiamo il voler bene. Il seme del desiderio che si radica in noi può crescere in maniera distorta, il che accade quando il nostro cuore è chiuso da un bisogno di possesso che cerca specificamente di ridurre un volto, una persona originale e viva, a oggetto. Oppure il seme può crescere inverandosi, aprendo il cuore al bene, lasciando che da questo derivi il suo battito. È la corrente dinamica, carnale, viscerale, cardiaca e sotterranea del *voler bene*. La "volontà" esegue, esprime, riafferma questa dialettica, acconsente a essa, la stabilisce e la rinnova come scelta. Ma senza tale fondamento vivo, cioè se l'atteggiamento positivo verso l'altro fosse solo affidato a uno sforzo di volontà, nessuno di noi direbbe che questo è un voler bene. Del resto, la "volontà" del "voler bene" non è un astratto atto deliberativo, non è una preferenza occasionale: è la libertà in persona. Nel voler bene assunto e scelto dalla libertà, bisogno e desiderio sono posti in una correlazione reciproca, senza che né l'uno né l'altro sia ridotto, sviato o tacitato. Tale correlazione è sostenuta, ricapitolata e resa affermativa dalla libertà stessa, la quale così può finalmente dispiegarsi, può tentare il suo viaggio verso l'altro, verso il mondo, verso il proprio inveramento.

Attorno a questo nucleo di relativa armonizzazione tra bisogno, desiderio e libertà, in una complicazione che viene richiesta da ogni movimento d'amore, ruotano e si sviluppano tutti i tratti originali e propri di un essere umano. La persona si rimette in movimento. Il movimento del suo continuare a nascere. Il fine del viaggio, secondo la logica della dinamica del nascere, che è sempre un nascere-verso

altri, è duplice: giungere alla propria forma e partecipare a una comunione di vita, la quale, in quanto di vita e non di morte e di distruzione, allude già a una comunione di bene. Continuare a nascere, per ciascuno, significa giungere alla propria vera, originale e consistente identità partecipando creativamente alla vita comune che ci fa fratelli o sorelle delle altre vite, degli esseri umani e del creato. Se proviamo a trascrivere questo dinamismo nei termini del movimento del dialogo, si vede che l'intera esistenza umana è una domanda. Dove "domanda" dice relazione con un mistero, ricerca, incompiutezza e tensione, rischio e possibile compimento futuro. Nel contempo si capisce che, a poco a poco, l'esistenza umana è anche risposta. Non la risposta del sapere assoluto, ma la risposta alla forza che ci chiama a nascere, a quel mistero in cui comunque riconosciamo la realtà della verità. Per venire alla nascita radicale significa, da questo punto di vista, esistere responsabilmente e trovare nella libertà responsabile la forma pienamente originale del sé. Significa dunque rispondere umanamente alla vita. Così facendo in parte sperimentiamo e in parte prepariamo la liberazione da ogni oppressione e distruzione, la liberazione dal male.

La prefigurazione del senso della nascita radicale non equivale affatto a una definizione esaustiva dell'essere umano, che proprio per la sua relazione fondativa con un'origine misteriosa esiste sì nella carne, nell'unicità del suo corpo, ma al tempo stesso esiste come simbolo. Questo è evidente, come accennavo trattando dell'anima, in quasi tutte le età della vita, soprattutto alla nascita biologica, quando si è bambine o bambini, nell'adolescenza, nella vecchiaia e in punto di morte. Forse la fase più opaca è proprio quella dell'uomo adulto, efficiente, "funzionante", quando simboli, visioni, sogni, vocazioni sembrano non contare più e la generatività cede il passo all'attivismo.

Alla nascita e poi nell'infanzia siamo simboli dell'origine da cui proveniamo e, insieme, di una novità irriduci-

bile. E di un futuro invisibile e imprevedibile. Di un futuro che però non è solo l'avvenire, ma è pienezza, compimento. Questa apertura escatologica non vale nel senso di quel termine ultimo che la morte rappresenta. La nascita è già, in sé, confutazione della morte. Nel comprendere questo dato speranza e fede convergono in un riconoscimento pienamente ragionevole. Dinanzi a un neonato ci è data una presenza incarnata, già intera nella sua unicità, e, contemporaneamente, simbolica. La simbolicità non va intesa come se all'essere della persona mancasse un pezzo, o come se fosse un mero strumento espressivo, il segno in sé irrilevante di una verità nascosta e che invece sarebbe l'unica cosa che conta. La simbolicità dice semmai il legame con l'invisibile Altro, dice che siamo sospesi e insieme permanentemente costituiti da un'invisibile alterità.

La natura simbolica della presenza di ciascuno nella vita e nel mondo è paragonabile a quella di una promessa, la quale anticipa ed esprime qui e ora ciò che sarà. Ed esprimendolo lo inaugura, aprendo il cammino che potrà condurre al compimento. Ma si tratta di una promessa singolare, che può essere mantenuta solo attraverso la reciproca fedeltà. Perché noi non solo riceviamo una promessa misteriosamente inscritta nella nostra dignità e nella carne di ognuno, promessa cui tende l'aspirazione alla felicità che è connaturata all'esistenza umana. Noi, d'altra parte, siamo la promessa. E siamo chiamati a divenire liberi co-soggetti del suo adempimento. È a questo strato profondo del divenire della persona che vive la continuità della storia di ognuno.

La bambina o il bambino portano in sé ed esprimono quell'*esistenza inaugurale* che è, per così dire, il modo di stare al mondo delle promesse. Come promessa ricevuta vivente, una bambina e un bambino hanno la capacità dell'affidamento totale, della fiducia fondante, dell'adesione gioiosa, che è poi ciò che li rende così forti e così vulnerabili. Il loro aderire, il loro vedere al di là dei fatti bruti, la

loro capacità di trasfigurare le cose e di entrare nella vita simbolica dell'universo sono già il loro diventare liberi e originali co-protagonisti della promessa. Così, senza avere maturato le categorie e gli strumenti di rielaborazione critica dell'esperienza, essi sanno incontrare la verità, sanno sentire questo incontro. Bambine e bambini cominciano a camminare, a rifare il mondo; vedono, sognano, giocano, si emozionano. L'adolescente, subendo trasformazioni inattese, si ritrova in una sorta di gravidanza dell'identità promessa. È gravido di questa co-soggettività. Porta in sé molte istanze e contraddizioni, vivendo tutti i conflitti di fondo del diventare uomo o diventare donna e per lo più scontando una certa povertà di interlocutori credibili. Anche l'adolescente è simbolo, è promessa vivente. Proprio per questo, tuttavia, deve portare in sé, senza reciderla e senza cristallizzarla, la continuità della sua identità di bambina o di bambino. Solo salvandola potrà continuare il suo viaggio verso il sé, verso la forma adeguata, verso la libertà riuscita, verso la comunione. Infatti solo il bambino e la bambina diventano saggi. Ossia imparano a elaborare e ad affinare il loro modo di stare al mondo integrando, e non recidendo o mortificando, i nuclei vivi del proprio essere, esercitando la fedeltà a se stessi e all'incontro con la verità presentita o sognata e immaginata e, proprio così, in qualche modo presente.

Anche i vecchi e i morenti sono simbolo. Nella dura spoliatura di possibilità, di presenze, di prospettive che segna questa fase della vita, e benché essa sia spesso vissuta nella degradazione e nell'abbandono, le persone che arrivano a questa condizione di *esistenza terminale* non sembrano affatto meritare la fine ed essere destituite di ogni valore. La loro dignità, il loro respiro e la memoria del cammino che hanno fatto alludono piuttosto a una destinazione che raccolga, che consoli, che sprigioni una nuova creazione per chi, ora, sta arrivando nudo alla morte. È la destinazione di chi partendo sta perdendo tutto, ma

forse sta andando verso una meta che può essere oltre tutte le perdite e le offese. I vecchi e i morenti, i minacciati dalla morte, sono il simbolo di chi è in forse tra la partenza e la distruzione.

In questo quadro di stagioni della vita l'adulto non deve rinnegarsi né rassegnarsi a essere uno strumento funzionante. Il vero adulto, esistenzialmente parlando, è colui che cura la correlazione dei simboli, delle vite e pone le sue energie non nel soffocare e nel razionalizzare, ma nel ritessere e nel dilatare le forme di comunione nella quotidianità. Con tutto il peso anche organizzativo, economico, psicologico di questa cura. Ma anche con tutta la creatività e la libertà di plasmarne le forme. Di vivere come persona nata davvero. Il tratto riassuntivo di questo percorso delle stagioni della vita sta nel fatto che l'essere umano è simbolo, in ultima istanza, perché è *persona*. La persona è tale non tanto in quanto soggetto giuridico o moralmente imputabile, non solo perché essere unico, originale, dotato di volontà, intelligenza e libertà. È persona perché tutti questi tratti sono riassunti dalla facoltà di amare liberamente e gratuitamente. Chi lucidamente, con piena coscienza e volontà, in sovrana gratuità, si fa soggetto d'amore, questi è propriamente "persona".

Se bisogno e desiderio possono trovare la loro via grazie al sentimento del voler bene, proprio questa esperienza comune ci dimostra che si tratta di un sentire che non si inventa, non lo produciamo arbitrariamente, non lo decidiamo. Semmai, una volta che siamo in questo sentimento lo scegliamo confermandolo come una direzione per tutto il nostro essere. Neppure l'altro, colui o colei che è "oggetto" del nostro voler bene, è da solo la fonte del sentimento. L'altro lo ispira, ne pone il seme in noi. Tuttavia, quando davvero due persone sperimentano il volersi bene, si accorgono che questa corrente emotiva e sentimentale non nasce dall'accordo tra loro, non funziona come un patto o una convenzione. Nel volersi bene i due partecipano a una *re-*

altà di bene originaria e più grande. Non sono la somma di due vuoti, di due forme di fame che si colmano l'un l'altra. Il loro "mangiarsi", il loro nutrirsi affettivamente, è possibile e si autentica se si alimenta di un bene che li trascende. Per questa ragione il voler-bene è portato, se non viene distratto da altre istanze, a volere il bene. Il nesso che unisce voler-bene e volere il bene fa sì che l'altro sia amato non tanto e non solo secondo la propensione, i gusti, le tendenze, i limiti dell'amante, quanto, pur restando tutto questo, secondo una verità di bene che illumina e guida il voler-bene soggettivo. Impariamo in tal modo che cosa sia il volere *secondo il bene*, assumendo una misura che trascende noi stessi e anche la realtà unica dell'amato.

La portata di questo orizzonte si rende evidente, ad esempio, nelle circostanze in cui si tratta di amare qualcuno che sta commettendo del male. Il vero amore per lui non sarebbe complicità, acquiescenza, tacita accettazione di qualunque crimine. Non sarebbe, certo, neppure condanna o esclusione. Il vero amore si tradurrebbe invece come misericordia che offre una via di riscatto, di conversione, di nuova partecipazione al bene. Ciò mostra esemplarmente che soltanto attingendo alla realtà originaria del bene e orientandoci a questa possiamo veramente volerci bene reciprocamente. Quando dico "attingere" o "partecipare" al bene non penso a un movimento meccanico. Non è un qualsiasi prendere. In questo partecipare, noi stessi prendiamo forma, sviluppiamo attitudini ed espressioni originali, siamo spinti verso un'integrazione di molte doti. Nel movimento del partecipare al bene sorgono e si affinano nella stessa persona le diverse qualità dell'amore: nella relazione con l'altro possiamo trovarci a vivere, di volta in volta e in reciproca connessione, l'amicizia, l'affetto sororale o fraterno, quello materno e paterno, dove ciascuna modalità comporta "virtù", ossia forze specifiche. Certo, ogni singola relazione ha una natura precisa, per esempio un rapporto di coppia, oppure un rapporto tra genitore e figlio. Ma

in ognuna possono e, in certa misura, devono potersi dare anche le altre qualità, variamente dosate in consonanza con gli eventi della vita e della relazione stessa.

In questa tensione polifonica si configura sempre più l'identità originale della persona, ma anche quella della relazione. Si tratta di una forma propria e nel contempo fluida e aperta. Perché la relazione vuole, insieme, prossimità e distanza: l'una da sola sarebbe fusione, l'altra da sola sarebbe indifferenza o fine del rapporto. Interpretare di volta in volta il giusto equilibrio di tale dialettica è essenziale. La prossimità è chiamata a farsi dialogo, solidarietà, intimità, cura, abbraccio; la distanza è a sua volta chiamata a farsi rispetto, silenzio, ospitalità, contemplazione e anche conflitto nonviolento, pronto al maturare di una più forte intesa. Qui sussiste il momento propriamente etico delle relazioni con gli altri e anche delle relazioni amorose: all'altro devo responsabilità, attenzione, rispetto. E proprio nei legami più viscerali, per esempio quelli di figliolanza e maternità o paternità, il rispetto non è affatto formale; è amare l'altro con la sua libertà, sapendo sempre che neppure la tensione a contribuire al suo bene può autorizzare la soppressione della sua autonomia.

Ogni esperienza del bene ha luogo come *incontro*. Quando incontriamo "l'altro" siamo già, in qualche misura ma in modo essenziale, preformati. Il nostro "tu innato"¹⁵ ha impresso in sé un orientamento di fondo. La relazione con la madre e con le figure parentali plasma in vario modo l'atteggiamento relazionale paradigmatico per ciascuno. Le relazioni elementari della parentela – la figliolanza, la maternità, la paternità, la sororità, la fraternità, nonché, per differenza con queste, il rapporto con l'estraneo, con l'ospite, con il rivale o il nemico – attengono non solo allo svi-

¹⁵ M. BUBER, *Das dialogische Denken*, München-Heidelberg, Kösel - Schneider, 1954, tr. it. di A. M. Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1993, p. 78.

luppo bio-sociale della persona, ma anche alla struttura metafisica della condizione umana. Diventare veramente persone e giungere alla verità della nostra esistenza sono compiti che comportano l'inveramento di queste posizioni relazionali e forme di corresponsabilità nella vita comune.

Oltre l'amore più viscerale e costitutivo del neonato e poi del bambino o della bambina con le figure parentali, ognuno vive l'incontro con l'estraneo che a un certo punto può rivelarsi amabile. Impariamo così a conoscere l'essere compagni, l'ospitalità, l'amicizia, l'amore erotico-passionale, l'amore per la natura e, forse, l'amore politico. In generale, nell'incontro con l'altro, che a un certo momento ci colpisce e si rivela amabile, si danno fasi distinte: l'incanto, l'innamoramento, la proiezione sull'altro di qualità e aspettative, la successiva ridefinizione del suo valore, la configurazione di un sistema di relazione. Quasi sempre subentra un certo disincanto, che conduce al bivio tra abbandono e scelta. È in tale evoluzione, dai modi e tempi comunque poco prevedibili, che può prendere forma il voler bene.

Man mano che l'incontro diviene relazione scopriamo, insieme a molte altre cose, quanto ognuno di noi non solo abbia, ma sia un corpo, un corpo sessuato, mosso dal desiderio oltre che dal bisogno. La sessualità è un mistero cosmico: che sia implicata tra due amanti, o nell'amicizia, o in una vita di comunità e anzitutto, in forme specifiche, nei rapporti con le figure parentali, lo sguardo, la carezza, l'abbraccio, la tensione fisica verso l'amato o l'amata ci pongono in una corrente di consonanza emotiva con l'altro. L'amante risuona in tutto il proprio essere della corrispondenza con la presenza di chi ama. È una dinamica di incarnazione, a cui ho già fatto riferimento indicandola come azione comune all'anima e all'amore, e di interiorizzazione: l'altro si fa carne in noi passando per l'emozione. Così portiamo in noi chi amiamo, ne abbiamo memoria fisica; il nostro corpo è memoria vivente delle nostre relazioni

d'amore. Così come delle mancanze, delle frustrazioni, delle ferite. E poi l'altro si fa carne in noi, dunque presenza nell'anima, attraverso la messa in comune nel racconto che ciascuno fa di sé, nella condivisione delle esperienze, nell'apprendere modi d'essere che sono suoi. L'amato o l'amata sperimenta, tendenzialmente, altrettanto. Così nell'amore diventa possibile, in un certo senso, diventare l'altro senza usurparlo. È l'unica prossimità veramente viscerale, che giunge all'identificazione senza usurpazione, fusione o simbiosi.

In questa tendenza a una prossimità viscerale siamo massimamente vulnerabili e anche esposti a cadere in equivoci e distorsioni. Penso alla bulimia affettiva, la fame d'amore che porta a divorare gli altri e a moltiplicare le esperienze amorose; oppure all'anoressia affettiva, il rifiuto doloroso e autolesionista di ogni possibile risposta d'amore. Nelle relazioni amorose siamo esposti al rifiuto, al tradimento, all'essere resi oggetti di dominio, all'abbandono e alla fine della relazione. Qui incontriamo la temibile libertà dell'altro e in questo senso proprio l'amato, più dell'estraneo, incarna inaspettatamente una delle figure dell'*alterità estrema*. Intollerabile come alterità proprio perché l'amore, di per sé, vorrebbe essere uno con l'amato. Quest'ultimo è fonte di ferite e di frustrazione soverchiante, è come un sovrano che può distruggerci, che decide della nostra gioia e del nostro dolore.

È in proporzione a questa importanza anche minacciosa dell'amato che le reazioni dell'amore possono essere distruttive e l'amore stesso può pensare di difendersi dandosi o dando la morte, in modo simbolico o anche fisico. Possiamo avere allora inaridimento del sentire, incomunicabilità, incuria, disprezzo, giudizio, negazione della libertà e dell'identità degli amati, gelosia, mimetismi, conflittualità infinite, mancanza di rispetto, tradimento, abbandono. La semplice coscienza dei pericoli degenerativi a cui sono esposte le relazioni d'amore non basta. L'onesta assunzio-

ne dei moniti di questa consapevolezza porta sì a sviluppare il momento etico dell'impegno verso l'altro, ma se il flusso profondo del bene per lui o lei e dell'attingimento della realtà originaria del bene si interrompe, allora mi ritroverò, per così dire, in un gelo moralmente corretto.

La coscienza morale da sola non basta a rigenerare l'amore perché anzi, nel suo isolarsi, tende a rivestire in modo accettabile per l'individuo un impulso radicato negli strati più profondi della personalità, quello a riempire il vuoto d'amore e d'essere *meritandoli*. Pur sapendo che il vero amore è gratuito, noi abbiamo l'inclinazione a meritare l'amore e a negarlo in presenza di qualche colpa. Quindi anche a sentirlo giustamente negato a noi stessi se abbiamo colpe, soprattutto se secondo noi l'ombra della colpa copre tutto intero l'arco del nostro essere. La via di elaborazione del negativo dell'amore e di guarigione delle relazioni e delle persone passa per un nuovo contatto con la fonte, con la realtà originaria del bene. Un contatto che deve ristabilirsi in un'esperienza di solitudine che ci ponga a distanza dalle spinte reattive e che si rafforza se, grazie ad altri, risperimentiamo la forza generativa, creativa, curativa, risanatrice dell'amore buono, quello che viene dal bene misterioso che fonda il mondo e la vita. Perciò ognuno di noi, in qualunque stagione dell'esistenza, ha bisogno di una fonte di bene materno, nel senso di un bene che rigenera, che ci riporta all'indistruttibile, che ci mostra quanto sia insensato abbandonare e abbandonarsi alla distruzione.

Amare è un movimento espansivo, di dilatazione, che sposta i confini. Per questo rischia sempre di degenerare in un expansionismo che conquista e ingloba l'altro, oppure di sentirsi fallito e svuotato se non riesce in questa annessione. In ogni caso non rimane fermo. Degenera o si inverte. L'amore tra due, se si incarna veramente, si trasforma e si comunica ad altri. È variamente fecondo, e non soltanto in modo biologico nella procreazione. La buona reciprocità

che vivono anche solo due persone che si amano deve potersi riaprire, deve poter respirare con la vita di molti. Non si tratta però di un movimento meccanico e automatico. Ogni passaggio di confine richiede una scelta, un atto di libertà. Fin qui le cose possono sembrare ardue, ma possibili e positive. In effetti, tuttavia, questo stesso passaggio, come ogni attraversamento di confine, esige anche una forma di distacco. È un punto delicato, che va considerato con grande attenzione.

Il vero distacco d'amore non riammette la distruzione, nelle diverse specie dell'oblio o del sacrificio di ciò o di chi abbiamo amato e amiamo. Si tratta di dilatare e di incarnare l'amore da cui proveniamo sino a raggiungere altri, non di rinnezarlo. In tal senso mi sembra preziosa l'indicazione di Giovanni: "chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede" (1 Gv, 4, 20). Questo ammonimento non contrappone il vicino e il lontano, il prima e il poi. Li correla. È prefigurata qui una grande fedeltà ospitale, almeno grande per noi quanto può esserlo la capacità di bene del nostro cuore se attinge a una fonte di bene originaria. Tale fedeltà sa accogliere ogni amore in una stessa corrente di vita. Allora, nell'imparare a superare i confini, non abbandonerò le persone e l'amore che intanto mi sono dati. Essi saranno in qualche modo presenti e anzi fondamentali in ogni nuova realizzazione di bene, in ogni incontro ulteriore.

L'orizzonte dell'umanizzazione si delinea allora come una comunione aperta, universale, in cui tornano, riviste da uno sguardo fraterno e sororale, tutte le figure dell'alterità estrema. La prima che abbiamo incontrato era quella della persona amata, un altro vicinissimo eppure, per unicità e libertà, irriducibile a fusione, inglobamento o sottomissione. Ma ora a questa figura si affiancano le figure degli scomparsi, dei lontani, del nemico: gli uni, sospinti nell'ulteriorità invisibile oltre la soglia della morte, che rischiamo di perdere nell'oblio, gli altri che consideriamo irrile-

vanti e di cui non ci sentiamo responsabili, mentre il nemico resta l'altro da eliminare. L'inveramento e la rivelazione della verità umana dell'amore passano per l'incontro con tutte queste figure, varcando i confini della separazione stabilita dalla morte, dall'indifferenza, dall'ostilità. È precisamente nella sua forma politica che l'amore sposta i confini e li trasforma completamente, salvaguardando solo i confini dell'unicità di ciascuno e della libertà. In Sud-Africa e in India, in Italia e nell'Europa offese dalle tragedie collettive del secolo scorso Gandhi, Capitani e Levinas hanno reso testimonianza di questa verità, aprendo strade che oggi possiamo percorrere e che molti, ovunque, in effetti percorrono.

Gli esperimenti della verità con Mohandas K. Gandhi

1. Passaggi di confine

Se nel confronto con la riflessione e l'opera di Gandhi¹, si mantiene desta l'attenzione a questioni cruciali come il

¹ Mohandas Karamchand Gandhi ha lasciato una grande quantità di articoli, saggi, dichiarazioni, appunti, raccolti in cento volumi e pubblicati a cura del governo dell'India: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Dehli, Publications Division - Government of India, 1958-1993, ora riunita in un singolo CD-rom (New Dehli, 2000). Il riferimento a quest'opera sarà espresso con la sigla CWMG; indico inoltre le altre sigle di cui mi servirò per le seguenti opere di Gandhi citate qui di seguito. *An Autobiography or the Story of My Experiments With Truth*, Ahmedabad, Navajivan, vol.I 1927, vol.II 1928: AA; *Satyagraha in South Africa*, Madras, Ganesan, 1928: SSA; *The Mind of Mahatma Gandhi*, London, Oxford University Press, 1945: MM; *Nonviolence in Peace and War*, Ahmedabad, Navajivan, vol.I 1945, vol.II 1949: NPW; *Selections From Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1948: SFG; *Satyagraha*, Ahmedabad, Navajivan, 1951: SA; *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Bombay, Jhaveri-Tendulkar, 1963: MT.

Il riferimento alle pagine della traduzione italiana sarà riportato tra parentesi e comunque dopo quello alle pagine dell'edizione originale. In italiano sono pubblicati i seguenti testi di M.K. GANDHI: *La mia vita per la libertà*, Roma, Newton Compton, 1973; *Una guerra senza violenza*, Firenze, L.E.F., 2005 (il titolo originale, di gran lunga preferibile, è *Satyagraha in South Africa*). Esistono poi diverse antologie; le più rappresentative sono: M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, a cura di G. Pontara, Torino, Einaudi, 1996; *Antiche come le montagne*, a cura di S. Radhakrishnan, Milano, Edizioni di Comunità, 1981; *La forza della verità*, a cura di R.N. Iyer, Torino, Edizioni Sonda, 1991. Ricordo inoltre: M. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, a cura di Th. Merton, Milano, Feltrinelli, 2004.

nostro rapporto con la la verità, la dignità umana, il metodo dell'azione e la sua efficacia, l'amore e il senso della storia, allora è ancora possibile, pur nella distanza che ci separa dalla sua vicenda², comprendere la sua esperienza e quanto di essa riguardi il nostro presente anche sul piano della ricerca filosofica³. Per fare questo, naturalmente, non serve affatto idealizzare la figura del *Mahatma*, collocarlo in un'immagine che suscita ammirazione e niente più. Direi invece che si deve guardare a Gandhi e ascoltarlo come si fa con un interlocutore autorevole, certo criticabile, ma testimone della verità vivente e, nella piena portata della nostra creaturelità, del divenire originalmente e poeticamente *persone*. Così sarà possibile accedere alla sua prospettiva, al modo in cui egli vedeva le cose, attendeva un

² Sulla vita e l'opera di Gandhi in generale mi limito a ricordare: L. DEL VASTO, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Milano, Il Saggiatore, 2005 (Ia ed. 1949); E.H. ERIKSON, *Life, History and the Historical Moment*, Harvard, Rikan Enterprises, 1975, tr. it. di P. Stefani, *Autobiografia in parallelo con Freud, Gandhi e la nuova generazione*, Roma, Armando, 1976, pp. 117-203; G. DE MALLAC, *Gandhi's Seven Steps to Global Change*, Santa Fe, Ocean Tree Books, 1989; S. WOLPERT, *Gandhi's Passion. The Life and Legacy of Mahatma Gandhi*, Oxford, Oxford University Press, 2001; G. GIRARDI, *Riscoprire Gandhi*, Roma, Cipax, 2001; M. NICHOLSON, *Mahatma Gandhi. Leader of Indian Independence*, San Diego, Thomson, 2003. Per la bibliografia di e su Gandhi cfr. A.M. PANDIRI (Ed.), *A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi*, Westport, Greenwood Press, 1995.

³ In questa prospettiva ricordo anzitutto il bel libro di G. RICHARDS, *The Philosophy of Gandhi. A Study on His Basic Ideas*, London, Routledge Curzon Press, 2004. Si vedano inoltre anche i seguenti testi: I. JESUDASAN, *A Gandhian Theology of Liberation*, New York, Orbis Book, 1984, tr. it. di F. Vincenti, *La teologia della liberazione in Gandhi*, Assisi, Cittadella Editrice, 1986; J.-M. MÜLLER, *Le principe de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, tr. it. di E. Peyretti, *Il principio nonviolenza*, Pisa, Edizioni Plus, 2004, pp. 241-281; T. WEBER, *Gandhi's Peace Army*, Syracuse, Syracuse University Press, 1996, pp. 55-68; D. HARDIMAN, *Gandhi in His Time and Ours. The Global Legacy of His Ideas*, London, Hurst & Company, 2003, pp. 238-293.

compimento e coltivava la pace intesa come “l’unità della verità, del bene e della bellezza”⁴.

Seguire Gandhi nel suo itinerario di attuazione dell’amore politico nonviolento può servire a chiarire, tra le altre cose, i termini dell’esperienza della visione nella sua portata più profonda. Che cos’è infatti “vedere”? E chi è che vede? Inizio da questo secondo quesito. A esso, ascoltando il racconto che Gandhi fa della sua vita, si deve rispondere: il bambino. “Dichiaro di essere un seguace della verità fin dall’infanzia”⁵. Tale riferimento non è puramente cronologico, non indica chi vive nella stagione dell’infanzia nel senso di un dato accidentale e transitorio. “Bambina” o “bambino” sono termini che alludono a chi, anzitutto nella sua infanzia biografica, ma poi anche oltre questa stagione, esiste in una tendenziale apertura emotiva e in una aperta confidenza con il mondo, compreso il mondo dell’invisibile, nella disponibilità relativamente spontanea a vivere d’amore. Uso espressioni limitative come “tendenziale” e “relativamente” perché, senza dubbio, la condizione infantile non va idealizzata nella sua esistenza concreta, la quale è massimamente esposta a violenze, negazioni, incuria, tutti colpi che possono indurre l’atrofizzazione e la perdita del nucleo creativo della bambina e del bambino. Ma assai più che nelle altre figure del cammino umano, la bambina e il bambino incarnano un modo d’essere leale con la vita, confidente, sognante, proiettato più alla creazione che alla distruzione. E se anche i bambini e le bambine possono comportarsi in modo crudele o distruttivo, ciò accade solo per reazione a ferite subite o per l’ignoranza del dolore altrui mantenuta dalla mancata prossimità educativa di adulti che avrebbero potuto affinare la sensibilità di chi muove i suoi primi passi nel mondo.

⁴ N. GIER, *Confucius, Gandhi and the Aesthetics of Virtue*, “Asian Philosophy”, n.1, 2001, p. 42.

⁵ NPW, vol.I, p. 414; M. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, cit., p. 52.

Pur tenendo conto, quindi, di questa vulnerabilità alla violenza e all'incuria, la bambina o il bambino sono disposti a vedere. Si tratta di vedere il senso, che come tale sarebbe invisibile, irriducibile all'oggettività evidente delle cose e dei fatti. Vedere il senso come orizzonte, direzione e valore della realtà. E anche vedere il senso vivente nelle persone, nelle creature, il loro valore incarnato. Infine, anche vedere, almeno come attesa, l'Invisibile che regge e vuole la vita. Quello che non si può immaginare è un vedere beato e protetto, così da essere invulnerabile. Si tratta piuttosto di un inizio di visione, molto distante da un'intuizione intellettuale dell'assoluto, ma sufficiente a mettere la persona in cammino. In effetti, la bambina o il bambino vedono e intraprendono il viaggio della vita. Prima o poi, il dolore li colpisce. Ma devono continuare a vedere, anche mentre la distruzione fa il suo corso, fa morire altri, li fa sparire. O almeno devono prima o poi tornare a vedere.

La contemplazione non ha luogo al termine di un cammino ascetico programmato, ma passando attraverso le distruzioni. Horkheimer e Adorno hanno scritto che "la felicità implica verità; è essenzialmente risultato; si sviluppa dal dolore superato"⁶. L'identica cosa si può dire della lucidità della visione della mente e del cuore. Ancora Adorno ha osservato che il capitalismo mette i suoi sudditi di fronte all'umiliante alternativa tra "diventare un adulto come tutti gli altri o restare un bambino"⁷. Qui restare bambino significa interrompere la propria nascita, regredire nell'infantilismo. Se invece chi è nell'infanzia come condizione cronologica ed esistenziale riesce infine a resistere alla

⁶ M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947, tr. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1976, p. 72.

⁷ T.W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951, tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979, p. 155.

pressione che indurrebbe sin da subito a smettere di guardare e di nascere, dunque a chiudersi entro qualche recinto o sistema di difesa e offesa, se non diventa “adulto” nel senso umiliante della parola, allora riesce veramente a vedere l'essenza delle cose. In seguito potrà sviluppare la capacità di dare un nome a ciò che ha visto, di comprenderlo e di rielaborarne i significati, di considerare la sua adesione al senso riconosciuto. E solo così sarà creativamente adulto.

La bambina o il bambino che propriamente vedono, nonostante il negativo che possono sperimentare, crescendo potranno smascherare le deformazioni, le menzogne e gli autoinganni di quanti si adattano a una vita senza amore. E forse sapranno anche giungere al vedere come a un attendere. Il trascendimento naturale del vedere è l'attesa. Attesa dell'Invisibile, così come del ritorno di ciò che, pur avendo valore, è stato travolto. I morti ritornano, quello che era perduto rivive. La vera visione è attesa della redenzione. L'adulto che scopre l'unità di verità e nonviolenza ed è disposto a farne il metodo del suo essere e del suo agire anche sul piano politico è colui che è impegnato a nascere proprio perché non ha distrutto la sua identità infantile, né ha spezzato la continuità della sua storia interiore. Non ha interiorizzato la distruzione come se questa fosse il pedaggio da pagare per sopravvivere e poi cercare di imporsi. Il racconto della vita di Gandhi dà appunto il senso di un cammino di questo tipo⁸.

Egli ha maturato la sua riflessione attraverso alcune svolte fondamentali, dei veri e propri passaggi di confine nei quali ha trovato e specificato meglio una forma di esistenza e di azione seguendo il filo duplice ma profondamente unitario della verità e della dignità umana. Si tratta

⁸ Scrive giustamente Erikson: “ci dev'essere una plausibile *continuità di sviluppo* tra il penetrante sperimentalismo del piccolo Moniya e del giovane Mohandas, di M. K. Gandhi e del maturo Mahatma” (E.H. ERIKSON, op. it., p. 134).

di passaggi che, tra l'altro, coincidono con una scoperta, che è poi anche l'affiorare di una specifica corrente spirituale che perdura nella vita del *Mahatma* e si correla con altre analoghe. Ora, proprio valutando la portata di questi passaggi di confine si capisce che egli fu attratto dalla verità stessa, per cui si comprende che gli esperimenti che Gandhi fece *con* essa – non *su* di essa – furono in realtà reciproci. La sua esistenza è l'esempio di che cosa significhi essere chiamati a nascere dalla verità come vocazione della propria vita, accettando il patire, le trasformazioni e l'azione coraggiosa che ciò comporta.

Nato a Portbandar il 2 ottobre 1869 in una famiglia della casta dei *vaisya*, quella dei commercianti, e in particolare nella sottocasta dei *bania*, Mohandas Karamchand Gandhi giunge al matrimonio, per volontà dei genitori, all'età di tredici anni. Da sua moglie Kasturbai ebbe cinque figli, il primo dei quali morì poco dopo la nascita. Un altro lutto che colpì Gandhi fu, di lì a poco, la morte del padre. Questi eventi, insieme al trauma di un matrimonio imposto, rappresentano per lui, nel cuore di relazioni in cui amore e coazione s'intrecciano, una forte e dolorosa provocazione a rispondere, trovando una forma di vita che sia all'altezza delle negazioni che colpiscono la condizione umana. Il primo passaggio è dato così dall'esperienza di una sofferenza che sembra sommergere la libertà individuale. È la *scoperta dell'eccesso del dolore*, l'ingiustizia universale subita dalle creature viventi.

Il secondo passaggio di confine è quello del viaggio e del soggiorno in Gran Bretagna: dal 1888 al 1891 egli studia legge a Londra. Qui consolida il contatto con la civiltà occidentale nella prospettiva di un ordinamento che assicuri la giustizia, dopo aver sperimentato su di sé il sistema di norme e regole della tradizione indù. È la *scoperta del diritto* secondo leggi, norme, tutele, argomentazioni che devono in definitiva conformarsi alla verità. Questo orientamento ultimo, tuttavia, non deriva dalla cultura dell'impe-

ro britannico, ma dallo sguardo e dal cuore pensante del giovane Gandhi.

Divenuto avvocato, nel 1893 si reca in Sud-Africa⁹ come rappresentante legale di una ditta di Portbandar in una causa commerciale. Il breve soggiorno previsto si trasformerà in una permanenza fino al 1914. È il terzo passaggio, quello dell'assunzione del compito della lotta per la giustizia. In questo tratto di strada Gandhi giunge alla *scoperta della nonviolenza (ahimsa)*. Gli indiani, oltre alla popolazione di colore, venivano sistematicamente discriminati, mentre petizioni e ricorsi legali non avevano alcun effetto. La legge occidentale si rivela inadeguata, se non ipocrita, espressione della logica dei dominatori. Ma proprio quando la reazione violenta sarebbe parsa a tutti l'unica via percorribile, lui, un timido e tenace avvocato, osa guardare lì dove nessuno scorgeva nulla. Nella desolazione dell'impotenza e dell'ingiustizia *inizia a vedere*: vede la nonviolenza come via politica.

Quel che Maurice Merleau-Ponty ha affermato della pittura, in particolare della visione del pittore, definendola "una nascita prolungata"¹⁰, è vero per ogni autentica e liberante visione: ciò che improvvisamente si mostra accade come un avvento, la nascita di una realtà che diventa presenza viva nella relazione con chi vede e poi con quanti, tramite il "visionario", potranno aprire gli occhi a loro volta. La visione è un evento di nascita. Infatti, in quel momento, dalla visione del giovane avvocato nasce la nonviolenza come prassi politica e come stile di vita. E infatti serve anche un nome per la nuova realtà: viene coniato quello di *satyagraha*, che significa forza o energia della verità. D'al-

⁹ Cfr. B. STERLAND - M. MEYER, *Guns and Gandhi in Africa. Pan-African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation*, Asmara, Africa World Press, 2000.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE Edizioni, 1989, p. 26.

tra parte, secondo la reciprocità essenziale tipica di ogni dinamica di esperienza del bene, ciò che è visto ed è nato fa rinascere il suo “scopritore”: Mohandas Karamchand diventa Gandhi. La visione e la realtà riconosciuta trasfigurano l'identità del vedente.

Si può dire, d'altronde, che la scoperta della nonviolenza sia tutt'uno con la *scoperta della politica*; mentre prima si trattava di petizioni e attivazione di procedure legali, in un rapporto per cui singoli o gruppi si presentano in modo immediato al giudizio della legge, ora, con la nonviolenza come metodo, si dischiude lo spazio dell'azione politica personale e collettiva. Un'azione che può modificare, con le condizioni di vita, lo stesso sistema del diritto. Si manifesta lungo questo percorso la specifica fecondità della politica della nonviolenza. Essa, da un lato, subisce dolorose sconfitte e appare sempre minacciata da spaventose regressioni; dall'altro lato, consegue non di rado importanti e incredibili successi. Ma né l'uno né l'altro aspetto riescono a rendere l'essenza dei frutti politici concreti e tipici della nonviolenza. Se consideriamo l'azione politica di Gandhi e del suo movimento, sia in Sud-Africa che in India, si vede che la forma propria degli effetti positivi raggiunti è quella del *compromesso*.

Questa parola, che non significa affatto una rinuncia o una ritirata rispetto al fine perseguito, indica invece un'intesa, l'accordo grazie a cui le parti in conflitto evitano la violenza, si riconoscono come co-soggetti di un processo politico, convergono su un medesimo risultato, sebbene parziale. Il compromesso porta con sé tre effetti correlati. Il primo effetto apre o dilata lo spazio della comunicazione vincolante, dialogica e capace di riconoscimento e di cooperazione; il secondo sta nel fatto che il compromesso dà tempo di perfezionare le soluzioni e di convivere senza violenza; il terzo effetto è che così si crea una zona di sicurezza e di collaborazione che affievolisce o toglie la paura. Questi effetti sono, sul piano collettivo, gli stessi frutti di

ogni vero amore nelle dinamiche dell'esistenza. Si capisce subito l'alternativa che tutto ciò rappresenta rispetto ai frutti velenosi della violenza, la quale fa esattamente il contrario: chiude gli spazi della comunicazione, fa mancare il tempo agli esseri umani e instaura il regno della paura.

La tipologia delle forme di soggettività collettiva riconoscibile nell'evoluzione dell'azione politica di Gandhi è differenziata. Qui abbiamo sia il partito, in senso più o meno tradizionale, e in particolare il Partito del Congresso, sia il sindacato in quanto organizzazione di contadini o di operai, sia la Società per l'aiuto agli intoccabili. Ciò mostra che non esiste livello specifico della vita pubblica che non sia assumibile costituendo una forma adeguata di soggetto collettivo, il quale però non è mai un idolo, un'entità assoluta, ma solo uno strumento di fecondità rispetto a un dato livello di interazione politica, economica e sociale. Su questo piano si dirà di come l'amore politico vissuto da Gandhi non sia solo l'estensione della benevolenza familiare o amicale ai rapporti civili, ma coinvolga strutturalmente il modello dell'economia e dei rapporti sociali fino alla relazione con tutte le creature viventi. Ho sinora messo in risalto tre passaggi di confine, che sono nel contempo tre scoperte e sviluppi di altrettante correnti spirituali nella vita di Gandhi: il *dolore*, il *diritto* e, unite, la *nonviolenza e la politica*. Si può sostenere, a mio avviso, che le svolte, le crisi, i passi avanti e in genere tutti gli eventi ulteriori della sua avventura siano non già passaggi completamente diversi, ma approfondimenti, radicalizzazioni dei tre ora menzionati.

La *presenza del dolore* andrà fino in fondo con la tenace pazienza del negativo, il digiuno, il carcere, l'incomprensione, l'isolamento politico, la sconfitta, la scoperta del limite soprattutto nell'impreparazione del popolo indiano alla nonviolenza, la violenza politica e soprattutto religiosa subita, la morte. Tale andare fino in fondo non è però una crescita quantitativa della sofferenza; il movimento è piuttosto quello del tentativo della sua incessante conversione:

da sofferenza subìta e causata a sofferenza assunta e portata in sé come forza comunicativa. Si riconosce qui il profilo della nostra libertà nella sua piena portata, la vetta della creatività umana: il limite estremo e ubiquo del patire viene trasformato in una forza di comunione e di comunicazione proprio con chi assume l'identità del nemico.

La *presenza del diritto* si svilupperà come ricerca di maggiore giustizia durante la dominazione britannica, di definitiva indipendenza da essa (*Swaraj*, termine che indica il vero autogoverno dell'India¹¹), di liberazione sociale, a favore degli intoccabili, ed economica, per giustizia verso gli sfruttati e gli impoveriti, sino a prefigurare un originale modello di società.

La *presenza della nonviolenza e dell'azione politica* andrà fino in fondo come costante cammino d'amore, di abbraccio alla verità vivente di Dio in una comunione che Gandhi s'impegna sistematicamente a dilatare per ogni creatura, per quanto egli capiva e poteva di volta in volta. Sottolineo il legame tra parole insolite alla frequenza reciproca come "presenza" e "politica": la presenza della politica c'è se e finché è viva la tensione a comunicare, ad agire, a tradurre pubblicamente la relazione con la verità nelle situazioni della storia. La politica viene meno nell'indifferenza, nella sudditanza accettata, nella violenza.

È ormai chiaro che le tre presenze sono correnti distinte di una stessa realtà, quella appunto della relazione con la Verità. Sono i tre tipi di tessuto di cui è fatta la trama dell'esistenza di Gandhi. Il modo in cui si sono intrecciati disegna una fisionomia di vita in cui l'amore politico ha coperto, in pratica, quasi per intero l'arco del suo divenire.

¹¹ Sull'opera politica di Gandhi nella prospettiva dell'indipendenza indiana cfr.: M. TORRI, *Dalla collaborazione alla rivoluzione non violenta*, Torino, Einaudi, 1975; G. SOFRI, *Gandhi e l'India*, Firenze, Giunti - Casterman, 1995; A. MALASPINA, *Mahatma Gandhi and India's Independence in World History*, Berkeley, Enslow Publishers, 2000.

Questo dato dimostra che è anche possibile come esso non sia semplicemente un'aggiunta o un'estensione dell'amore interpersonale più intimo, perché invece può affermarsi per molti come il motivo sorgivo e portante della storia personale. Nel caso di Gandhi tale capacità di universalità va ricondotta a quella tensione di fede che per lui ha fatto della relazione con Dio in quanto verità vivente la chiave e il fondamento dell'esistenza. La sequenza degli avvenimenti che segnano la sua biografia dev'essere ricordata da questo punto prospettico. Essa si svolge attraverso fatti salienti come il ritorno in India, nel gennaio del 1915; le campagne economiche, sindacali, sociali a favore dei contadini, degli operai dell'industria tessile, della casta degli intoccabili, tra cui va ricordata almeno la "marcia del sale" tra il 1930 e il 1931; le esperienze ripetute del carcere e degli attentati alla sua vita (nel 1897, nel 1947 e nel 1948); i ricorrenti digiuni, in cui metteva la sua vita faccia a faccia con l'incombenza della morte; la lotta, le trattative e poi il conseguimento dell'indipendenza dell'India; la lotta per pacificare indù e musulmani; la morte, allorché egli, a settantanove anni, fu colpito dalla pistola di un fanatico indù nel pomeriggio del 30 gennaio 1948. Gandhi morì invocando il nome di Dio: "He Ram". Dunque morì affidandosi al suo Tu eterno. Ma qual è la fede che lo ha guidato in un viaggio così umano e rivelativo?

2. Dalle religioni a Dio

Narrando del proprio percorso Gandhi parla del desiderio di "vedere Dio faccia a faccia"¹². Se questa è la spinta personale alla vita di fede, la sua attuazione giorno per giorno richiede l'unione di moralità e fedeltà alla verità.

¹² AA, p. 4; M.K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, cit., p. 15.

L'esperienza religiosa autentica, per lui, è nella moralità vissuta e nell'"amore per l'umanità"¹³, quindi in un amore che non rinuncia a una sua forma di universalità. La morale è la pratica di questo amore e discende dalla verità. Perciò nella moralità risiede la fonte di ogni autentica efficacia. Per lui "la morale è il fondamento delle cose e la verità è la sostanza di qualsiasi morale"¹⁴. La religione autentica, per Gandhi, non è legata a un'appartenenza confessionale, ma si dà ovunque vi siano questi elementi: il desiderio della relazione personale con Dio stesso e la moralità come responsabilità vissuta quotidianamente, come relazione con la Verità vivente, come amore proteso all'universalità.

Ciò che egli propone di superare è la religione formalista e tradizionalista, che assolutizza consuetudini, norme, divieti, devozioni. Questo vale anche per l'induismo, che nondimeno Gandhi sente come la forma religiosa più vicina e familiare¹⁵. Sia l'induismo che le altre grandi religioni del mondo rappresentano tradizioni di adorazione della divinità, ma questo di per sé non è il dato decisivo. Conta molto di più un altro e peculiare significato della religione, quello del *legame con la verità*. Si tratta in effetti di una metareligione, di una religione che trascende la religione. È un suo inveramento critico, che sostituisce l'universale intimità di ciascuno con un Dio che è amore e verità al legame confessionale esclusivo nei confronti di quanti restano esterni a esso. L'esperienza gandhiana della fede va dalle religioni al Dio vivente. Il legame originario con la Verità è l'unico a poterci trasformare e a renderci pienamente umani: "è l'elemento permanente della na-

¹³ SFG, p. 45 (p. 16).

¹⁴ AA, pp. 50-51 (p. 23).

¹⁵ Sul rapporto tra nonviolenza e tradizioni dell'induismo cfr. M.L. TORNOTTI, *La nonviolenza nella cultura indiana*, Assisi, Cittadella Editrice, 1994.

tura umana”¹⁶. Tale espressione è carica di senso: indica, da un lato, che ciò che chiamiamo “natura umana” non è un nucleo statico di potenzialità, più o meno corrotte, ma è la relazione dinamica con Dio e, dall’altro, che questa relazione è permanentemente operante, tendenzialmente trasfigurante, come un lievito posto in noi.

Tra le molte conseguenze di una simile prospettiva, va sottolineata anzitutto l’indicazione per cui la misura del bene possibile all’essere umano non è mai ristretta a causa della violenza e della distruttività che può esercitare, giacché questa misura è la relazione con Dio, imprevedibile e sempre nuova. Questa relazione è la radice e l’orizzonte della nostra libertà. Bisogna poi evidenziare che, mentre le religioni tradizionali sono inclini a cristallizzare la vita delle persone entro un quadro gerarchico metafisico e sociale, nella metareligione di Gandhi Dio stesso ci chiama oltre la nascita biologica, condizionata storicamente da mille limiti, alla nascita radicale dell’amore, della moralità, della nonviolenza. Nell’induismo la parola *jati* significa, insieme, “casta” e “nascita”. La coincidenza tra le due determina il valore inferiore o superiore della vita degli individui. Nella visione di Gandhi la nascita è invece la maturazione in se stessi di un amore universale: “la via del servizio del mondo può essere difficilmente percorsa da colui che non è pronto a rinunciare al proprio interesse e a riconoscere le condizioni della propria nascita”¹⁷. Si osservi qui la differenza con altre forme di superamento della religione confessionale già note nella tradizione filosofica occidentale. Mi riferisco al deismo, che fa appello a una religiosità naturale immediatamente presente in tutti gli esseri umani, e al razionalismo teologico che racchiude lo spazio di riconoscimento della divinità a un insieme di principi logica-

¹⁶ SFG, p. 223; M.K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, cit., p. 83.

¹⁷ SA, p. 48; M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., p. 41.

mente plausibili. Gandhi non propone alcun deismo perché non guarda all'essere umano nella sua religiosità immediata, piuttosto incline a credere a un sacro violento ed esclusivo; anzi, la relazione con Dio, se assunta radicalmente, porta la persona a trasformarsi profondamente. Il razionalismo teologico è analogamente distante dalla concezione gandhiana perché, pur mantenendo sempre l'esigenza della riflessione razionale come vaglio critico della credenza religiosa, Gandhi ha concepito sin dall'inizio la relazione con la verità come un rapporto ontologico ed esistenziale che coinvolge l'intero essere delle persone e non può mai essere circoscritto all'esercizio della razionalità o della "filosofia" nel senso puramente intellettuale del termine.

In ogni caso, mentre deismo e razionalismo teologico costruiscono un'immagine della divinità, egli testimonia di un'esperienza di Dio come Altro vivente. Alcune volte sottolinea il carattere personale di questa presenza misteriosa, altre volte ne evidenzia la natura di energia o forza universale che pervade ogni forma di vita. Le due cose non sono in contrasto, ma vere entrambe. L'aspirazione dell'amore umano, culminante nell'amore per l'Invisibile, punta a una relazione "faccia-a-faccia", che è possibile solo con un'altra soggettività personale; d'altra parte tale soggettività divina è il fondamento intimo di e in tutte le creature. Se si può parlare di una "prova" dell'esistenza di questo Altro, Gandhi non pensa a sillogismi o argomentazioni interamente comprese nell'ordine della logica; pensa piuttosto all'evidenza esistenziale della trasformazione delle persone. Per lui l'esistenza divina "è convalidata non già da prove esteriori, ma dalla trasformazione della condotta e del carattere di coloro che hanno sentito dentro di sé la presenza reale di Dio"¹⁸. Come comprendere che si tratta non solo di un'esistenza reale, ma di una natura e di una presenza buo-

¹⁸ SFG, p. 9; M.K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, cit., p. 85.

ne? Perché Dio, essendo verità e amore, è bene ed è buono? Per rispondere a tali interrogativi Gandhi indica la traccia della persistenza del positivo.

A riguardo va rilevato che per lui Dio è *esclusivamente* buono, non è ambivalente, per esempio buono con i buoni o con i fedeli e cattivo con tutti gli altri. Pertanto offre sempre di nuovo a ognuno la possibilità di tornare all'esperienza e alla pratica del bene. L'offerta di tale possibilità non è un invito astratto, formale. È il costante farsi fondamento della vita e forza di trasformazione intima dell'essere umano. Scrive Gandhi: "questa forza è benevola o malevola? La vedo esclusivamente benevola, perché vedo che in mezzo alla morte persiste la vita, in mezzo alla menzogna persiste la verità, in mezzo alle tenebre persiste la luce. Ne deduco che Dio è Vita, Verità, Luce. È Amore. È il Dio supremo"¹⁹.

La comprensione della possibilità dell'esistenza, della natura buona, della presenza e dell'azione maieutica di Dio non è fondata solo sull'affinamento del pensiero, ma soprattutto sull'affidamento di sé e sul riconoscimento affettivo dell'affidabilità dell'Altro. Affidamento e riconoscimento impossibili finché il cuore umano è abitato dalla violenza, dalle spinte distruttive e reattive, dagli idoli: "Dio non può mai essere inteso da chi non è puro di cuore"²⁰. In questa purezza nel sentire e nello sguardo non siamo sequestrati da una divinità che chiede qualcosa per se stessa. Dio è presente in ogni creatura vivente e in ogni essere umano: amarlo è tutt'uno con l'amore per gli altri. Così, attingere all'Amore divino non significa svilire le prerogative umane, ma rivitalizzarle, poiché la loro sorgente è Dio stesso, e renderle sempre più comunicative, benefiche, capaci di portare frutti. Anziché essere un legame opprimente e umiliante, quello con Dio è un legame liberante perché

¹⁹ MM, p. 22 (p. 84).

²⁰ AA, p. 615 (p. 86).

toglie la paura degli uomini e delle potenze costituite. Solo chi non teme per se stesso ha il coraggio di vivere l'amore politico.

Questo punto è particolarmente importante. Fin quando l'individuo è stretto tra le due fondamentali paure incrociate della condizione umana, la paura di vivere e la paura di morire, non riesce a concepire e a vivere pienamente né l'amore più circoscritto, né l'amore politico e neppure la vera fede nel Dio dell'amore. La paura di vivere ci costringe ad assolutizzare la difesa dal dolore, dagli altri, dal tempo come mutamento, dallo spazio come distanza e anche come vicinanza, dalla nostra stessa libertà. È questa paura che ci fa rinunciare a quanto di essenziale, di bello, di vitale è legato a tali realtà. Qui è inclusa la rinuncia alla libertà, per cui viene recisa la condizione inaugurale del diventare se stessi e dell'azione politica. La paura di morire fa il resto. Pur evitare la propria morte tutto diventa accettabile, persino il dirottarla addosso agli altri. Fintantoché siamo preda di questa paura non rischiamo nulla di noi, e tanto meno la vita, per seguire la via della responsabilità, della fraternità e della sororità. Dio, per Gandhi, è fonte di fiducia, il suo amore toglie la paura. Una divinità che incute timore produce schiavitù e fa di quest'ultima il solo legame possibile tra gli esseri umani. Il timore degli uomini non ha più senso perché non deve sussistere neppure il timore dinanzi al divino; dove c'era il timore fioriscono invece il desiderio e la ricerca del Dio vivente.

Decade così, nel contempo, la funzione affettiva più tradizionale delle religioni, quella non di guarire, ma di canalizzare l'angoscia, che è la radicalizzazione invasiva della paura di vivere e della paura di morire nel panico di fronte al Sacro onnipotente. Se le caste sacrali hanno da sempre il compito di amministrare l'angoscia, le punizioni, le indulgenze, i perdoni, le condanne e le salvezze, le persone trasformate dalla fede nel Dio amante e dalla sua azione maieutica tendono alla liberazione dall'angoscia e da ogni

paura, salvo quella di ridursi a esistere rinunciando alla dignità, alla verità, all'amore. Si può comprendere come dal mondo delle religioni tradizionali, compreso l'induismo, venne una grande ostilità nei confronti di Gandhi e della sua concezione dell'amore come trascendenza e conversione della religione. Il tratto sociale ed economico della liberazione che lo appassionava emerge proprio dalla contestazione della definizione gerarchica della società derivante dalla visione religiosa tradizionale. La costrizione di una parte dell'umanità entro il recinto della casta degli intoccabili è "la macchia più grande dell'induismo"²¹. Mohandas lo capisce da bambino, nell'incontro con un uomo delle pulizie appartenente a questa casta²². Fin da allora la verità opera per lui come una Guida che lo spinge verso l'adesione non all'induismo in quanto sistema religioso, ma a Dio stesso. Un Dio che non chiede nulla per sé, ma rinvia il credente all'amore per ogni altro, iniziando dall'identificazione con gli esclusi. Si manifesta qui un passaggio obbligatorio per praticare la nonviolenza, quello del *movimento di incarnazione* nella condizione delle vittime di un dato modello di società. La *ahimsa* non si risolve nell'astensione dalla violenza, ma chiede la specifica incarnazione che porta a condividere la situazione di chi intanto patisce gli effetti della violenza. La rinuncia a privilegi e immunità di tipo sociale, economico, civile o religioso è un passo preliminare indispensabile.

Per comprendere lo specifico della posizione religiosa di Gandhi richiamo sinteticamente alcuni elementi di fondo dell'induismo²³. Nella tradizione induista s'intrecciano molteplici prospettive, anche antagoniste tra loro, sul rapporto tra l'individuo, la vita e il divino. A partire dai *Veda*,

²¹ AA, p. 50 (p. 23).

²² Cfr. MT, vol.II, pp. 47-48 (pp. 23-24).

²³ Per una breve sintesi cfr. K. KNOTT, *Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 1998, tr. it. di L. Urru, *Induismo*, Torino, Einaudi, 1999.

i testi ritenuti rivelati, risalenti al 1.200 a. C., che sono le più antiche scritture sacre del mondo, si sono sviluppati testi di insegnamento ulteriore e di commento, come le *Upanisad*, ritenute anch'esse rivelate, e una complessiva visione filosofica del reale, chiamata *vedanta*. Esistono almeno tre versioni e direzioni interpretative dei *vedanta*. La prima, elaborata da Sankara (788-820 d. C.), sostiene il non dualismo: il sé, il mondo e la divinità sono un'unica realtà, l'esteriore e l'interiore sono uno (*tat twam asi*); la liberazione degli individui sta nel giungere a cogliere questa unità assoluta. La seconda prospettiva, formulata da Ramanuja tra il secolo XI e il XII d. C., delinea un non dualismo limitato: ogni sé è individuale, ma è in relazione con Dio, il quale è presente in ciascuno ed è, d'altra parte, una realtà personale originaria. La terza concezione, proposta da Madhva nel XIII secolo d. C., afferma invece un netto dualismo tra Dio e gli esseri umani.

L'alternativa tra non dualismo e dualismo comporta notevoli implicazioni esistenziali: nel primo caso diviene rilevante soprattutto la conoscenza della realtà ultima e l'autocoscienza dell'individuo; nel secondo caso acquista importanza la preghiera, il culto, la relazione personale con Dio. Gandhi, come si è accennato, intende Dio sia come una forza universale e ubiqua, presente in ognuno, sia come realtà personale alla quale affidarsi. Dell'induismo egli enfatizzò il senso dell'impegno personale a vivere integralmente, e non solo nel culto, la relazione con la verità divina. D'altro canto, accolse l'idea della connessione tra fede in Dio e ordinamento sociale. Il respiro sociale e cosmico della credenza religiosa è costitutivo della tradizione induista. Ciò è osservabile nei significati nel termine *dharma*:

il *dharma* è un importante concetto dell'induismo che significa ordine, legge, dovere e verità. Gli uomini devono seguire il proprio *dharma* (...) secondo la classe sociale (...) cui appartengono e lo stadio della vita (*asrama*) in cui si trovano (...). Ognuno

ha il proprio sentiero da seguire al servizio del giusto ordinamento della società²⁴.

Ma è altrettanto evidente la trasfigurazione gandhiana di questa concezione: il giusto ordinamento e il vero compito di ciascuno non sono determinati dalla nascita biologica e sociale nel sistema delle caste, bensì dalla comune dignità umana di tutti, comprese le donne e gli intoccabili. È chiaro quindi che Gandhi non è interessato a una riforma confessionale, né a prospettare il primato dell'induismo sulle altre fedi. Il vero superamento della religione, cioè il suo inveramento, sta nella pratica dell'*ahimsa*, la nonviolenza che egli paragona all'*agape* nel senso evangelico. Poiché però non si tratta tanto e solo dell'amore familiare o di coppia, ma dell'amore politico e cosmico per l'umanità e per le creature viventi, si può dire che la religione si realizza nella politica della nonviolenza. Chi ha fede in Dio, qualunque sia il nome proprio che gli riconosce e la tradizione a cui appartiene, non può non assumere il *satyagraha*, la forza della Verità e dell'adesione a essa, come l'energia e la direzione del suo cammino nell'esistenza, portando questa forza in tutte le sfere dell'esperienza, nessuna esclusa.

La forza della Verità è la forza dell'Amore, perciò essa è "superiore a tutte le altre forze messe insieme"²⁵. Questa affermazione è di grande importanza, intanto perché mostra che non è la sofferenza in quanto tale a rappresentare la forza fondamentale della condizione umana; l'amore deve convertire il dolore in nuovo amore, non viceversa. Inoltre, l'indicazione gandhiana fa vedere che la vita e il mondo sono fondati su una forza esclusivamente positiva, che non è mai negativa. Perciò il negativo di per sé, che culmina nella distruttività, non può proporsi come un principio creativo, le-

²⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁵ SA, p. 53; M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., p. 12.

gittimo, cui si devono rispetto e adesione. Se poi consideriamo che questa forza non è un'energia indistinta e indifferente, ma è il Dio vivente – che Gandhi chiama Verità e Amore e non con nomi tratti da qualche particolare confessione religiosa –, allora diviene chiaro che la relazione con tale realtà originaria e cosmica non può mai essere fonte di timore, di angoscia, di subalternità, dunque neppure di violenza. In una simile concezione e, anche, non bisogna dimenticarlo, in una simile esperienza della presenza di Dio, si va dalle religioni a Dio stesso e da qui all'umanità. Pensare che si tratti di mero filantropismo, ossia di una generica benevolenza verso la totalità degli esseri umani, che non sarebbe altro se non un'idea o un ideale, è fuori luogo. Ciò che chiamiamo "umanità", a sua volta, vive ed è incontrabile volto per volto, storia per storia: l'amore politico non è rivolto a un progetto di società, a un ideale morale e civile, ma si riversa su ogni persona e ogni creatura, man mano che chi lo assume sa davvero vederli, incontrarli, interagire con loro.

Esiste del resto un altro tratto di differenza rispetto a un ideale rigido di perfezione: l'amore politico si impara, si assume gradualmente, passo dopo passo e non richiede un'immediata e improbabile adesione totale. Ciò significa che non c'è punto o passaggio della nostra esistenza da cui non possiamo convertirci, riaffrontare la lotta spirituale in noi e dare il nostro apporto al cammino della Verità. Non esiste neppure condizione esistenziale o stagione della vita da cui la nonviolenza debba essere esclusa. Anzi, per Gandhi l'autentica educazione dei bambini passa appunto per quella educazione dell'anima che schiude per chi sta crescendo come persona le vie della sua umanizzazione e le conoscenze adatte ad affrontare il proprio cammino.

Non si vorrà negare infatti che un bambino prima di iniziare a scrivere e a conoscere il mondo debba sapere che cosa è l'anima, che cosa è la verità, che cosa è l'amore, e quali forze siano latenti nell'anima. Dovrebbe essere essenziale per una vera edu-

cazione che un bambino imparasse che nella lotta della vita si può facilmente sconfiggere l'odio con l'amore, il falso con la verità e la violenza con la sofferenza²⁶.

Continua qui il movimento traduttivo e trasfigurante dell'amore. Se lo volessimo rappresentare come una sequenza lineare dovremmo partire dall'adesione religiosa tradizionale, più o meno diffusa in tutte le culture, per passare alla purificazione di tale esperienza e giungere alla scoperta della relazione con il Dio vivente. Da questa relazione nasce la possibilità dell'adesione alla forza della verità e della pratica quotidiana della nonviolenza: dalla fedeltà a Dio deriva la prassi dell'amore politico. Da quest'ultimo provengono l'attenzione e la responsabilità nei confronti di ognuno, così come l'incarnazione nella situazione degli ultimi della società e il superamento delle diverse forme di oppressione esistenti. L'allestimento delle condizioni personali e comunitarie di tale impegno esige di giungere a ciò che propriamente è l'educazione dell'essere umano, l'educazione dell'anima. Nel brano riportato Gandhi afferma che nel cuore dell'educazione dei bambini c'è l'apprendimento che conduce ad affrontare l'odio con l'amore, il falso con la verità e la violenza con la sofferenza. La prima coppia antagonista, odio e amore, viene evocata per mostrare che la riconversione dei sentimenti nella vita interiore è determinante per qualsiasi progresso nell'esistenza. Non si tratta in primo luogo dell'odio che mi colpisce provenendo da altri, ma dell'odio che può sorgere in me stesso. Se non riesco a sanarlo, a riportare a un sentimento di bene, quell'odio mi divorerà e inquisirà tutti i miei atti. E soprattutto mi renderà incapace di affrontare l'odio eventuale degli altri. È la prima e fondamentale trasformazione ed elaborazione di me stesso a cui sono chiamato.

²⁶ SFG, p. 220 (p. 29).

Altrettanto vale per la lotta tra falsità e verità. Per quanto io possa sperimentare la menzogna, l'inganno, la contraffazione da parte di altri individui e a mio danno, se non saprò liberarmi della menzogna in me non potrò risalire all'altezza della relazione con la verità. Solo chi s'impegna in questa liberazione interiore può resistere alla falsità che trova nel mondo seguendo le vie di manifestazione della verità stessa.

La terza indicazione fa della sofferenza l'antidoto alla violenza. Conviene intanto ricordare che Gandhi non sta parlando della sofferenza come di un principio o di una forza in sé salvifica, non sta propugnando un masochismo collettivo. Si sta riferendo all'amore capace di portare la sofferenza senza farne un danno da infliggere agli altri. Anche in questo caso vale la responsabilità della lotta interiore. Innanzitutto devo preferire la sofferenza, come una presenza da ospitare in me, al desiderio di ricorrere alla violenza, al sogno di trasferire la sofferenza sull'altro. Ecco la demarcazione radicale: il contrario della violenza è l'amore che trattiene la sofferenza presso di sé per superarla senza diffonderla.

È opportuno considerare, in proposito, che l'amore stesso compare in tutte e tre le alternative evidenziate da Gandhi e non solo nella prima, quella in cui figura nominativamente. Nelle altre due, infatti, è sempre la sua forza a essere richiamata, da un lato con il nome di verità, che è il suo sinonimo religioso e metafisico essenziale, e dall'altro con il nome di sofferenza, nel significato ora esplicitato. Se isolassimo l'amore come mero sentimento individuale, facendone su questo piano il contrario dell'odio e nient'altro, perderemmo di vista il fatto che, più radicalmente, l'amore stesso è il contrario della morte, della distruzione, del nulla, è Dio e anche la piena comunione universale che è la destinazione vera della vita e di tutti. La possibilità di riconoscere la piena portata e la natura dell'amore ha appunto una sua condizione ermeneutica fondamentale nell'accor-

tezza di evitare di ridurlo alla sola sfera del sentimento, restituendolo piuttosto a un orizzonte indissolubilmente metafisico, epistemologico, politico, etico, di fede.

Che nelle tre alternative ricordate abbia luogo l'evento della liberazione dal negativo non dipende dall'eventuale sforzo dell'individuo di isolarsi, per elaborare e purificare prima la vita interiore, per poi tornare alle relazioni con gli altri e alla politica. In realtà l'impegno è simultaneo e correlato: *satyagraha* e *ahimsa* devono sì essere assunti a partire da se stessi, ma non privatamente o in maniera puramente introspettiva. Questa via di umanizzazione di sé e della società chiede di maturare la forza dell'amore politico in se stessi, nei rapporti interpersonali e nella vita pubblica, in un processo di incessante armonizzazione dell'interiore e dell'esteriore. Le tendenze negative, afferma Gandhi, possono essere sconfitte "facilmente". Non è un'espressione di superficiale sottovalutazione delle difficoltà o di arroganza, tanto che in un volume del 1928 egli scrive: "il Gange non lascia il suo corso per andare in cerca di affluenti; così anche il *satyagraha* non lascia mai il suo cammino, percorrere il quale è difficile come camminare sulla lama di una spada"²⁷. Quel "facilmente", allora, non banalizza l'impegno necessario, ma vuol dire che la conversione dalla morte all'amore, dalla distruttività alla creatività della nonviolenza è alla portata di ognuno, è presso di noi, è come un invito e uno spiraglio che ci sono dinanzi, per quanto possiamo credere di non percepirli neppure. Se è vero che il dinamismo del *satyagraha* procede da Dio all'umanità volto per volto, allora bisogna comprendere non solo che la sua origine non è inventata o decisa da noi, ma anche che non tocca a noi fare la sintesi. La pretesa indebita di stabilire il risultato, delineando una sorta di escatologia monologica nel senso che si tratta di teorie con-

²⁷ SSA, p. 209 (p. 54).

cepite rendendo autosufficiente e conclusivo il nostro giudizio, si manifesta di solito in due forme.

La prima è quella del giudizio anticipativo su chi vincerà, determinando se sarà il male o il bene. Mentre siamo abituati a emettere tale giudizio, in effetti esso è sicuramente illegittimo, quindi inutile e spesso dannoso, giacché la tendenza a fare la sintesi finale porta quasi sempre a dire che, siccome il male prevale e sempre prevarrà, agire e sperare sono vani. Questa trappola percettiva è tanto banale quanto diffusa ed è il sintomo di un atteggiamento in cui l'energia della "coscienza giudicante", per usare la categoria formulata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*²⁸, non va alla trasformazione di sé e della vita comune, bensì è come disattivata, essendo impiegata soltanto per registrare i naufragi della storia.

La seconda forma si avvicina a una variante apparentemente positiva e ancor più autocentrata della prima. In questa prospettiva la fine della storia e della lotta tra bene e male viene immaginata e auspicata come vittoria della propria parte, della propria religione, della propria civiltà. È ovvio che chi, guardato dal nostro punto di vista, è "altro" ed estraneo, sarà fatalmente la personificazione del male. Perciò ogni giudizio di condanna rivolto non a una logica, a un tipo di comportamento o a un gesto, ma alla persona in quanto tale è l'espressione tipica di quella che ho chiamato "escatologia monologica". Si noti la conseguenza cruciale di questa chiusura della realtà, delle relazioni, del divenire delle creature, determinata attraverso il giudizio: se l'altro è cattivo, è male, allora si merita la distruzione o l'esclusione.

La prassi dell'amore politico, al contrario, si lascia dietro le spalle entrambe le forme dell'escatologia monologi-

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, vol.IX: 1980, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Rusconi, 1999, p. 885.

ca. Infatti il dinamismo del comunicare amore volto per volto, storia per storia, mostra che l'importante non è affatto costituire se stessi come polo sommativo di spiegazione della realtà, quasi fossimo proprio noi il capolinea di una verità posseduta alla quale tutti devono pervenire, ma è riaprire ogni volta il nostro essere nell'affidamento ad altri, approssimarsi, scegliere la condivisione ulteriore anziché la chiusura della sintesi definitiva. Questo, che può apparire un andamento provvisorio e frammentario, è invece il dinamismo dell'amore politico nel compimento che possiamo sperarne. Un compimento che sta nell'andare fino in fondo, nel coinvolgersi interamente, nel maturare una fedeltà completa alla Verità e all'Amore, nel riaprirsi alle relazioni della vita senza pretendere di rinchiuderle sotto il nostro controllo. Se si tiene conto di ciò, si capisce come quella realtà cui possiamo riferirci con i nomi di *satyagraha*, *ahimsa* e amore politico non sia una teoria rigida e definita, bensì un metodo.

Nelle escatologie monologiche con cui risolviamo il corso della storia e delle vite giungiamo a dire: "tutto è già perduto", oppure "tutto è male" o "l'altro è cattivo". Il riscontro esistenziale ravvisabile in coloro che fanno uso di questi giudizi conclusivi è che essi, per così dire, si paralizzano, si arrestano imprigionati dall'effetto di rimbalzo del loro stesso giudizio. Quanti valutano così la storia non trovano, di conseguenza, altra possibilità che fermarsi, arroccarsi nella posizione di chi, avendo già stabilito che tutto è così come appare nel giudizio dato, non ha più nulla di diverso da fare. Agire, impegnarsi, assumere la propria responsabilità, rinnovare, lottare: tutto questo non avrebbe più alcun senso. Oppure avremmo fatalmente un comportamento di adesione non alla verità, ma ai potenti del momento, all'ideologia dominante, alla razionalità che sembra più ovvia. Giudicare congela le persone.

Nel farsi metodo dell'amore politico, invece, l'orizzonte cognitivo e affettivo è quello di un'escatologia della con-

fidenza che si alimenta dell'intelligenza della speranza e della sapienza della misericordia. La prospettiva che si disciude in tal caso appartiene infatti a quanti, anziché risolvere prematuramente una questione aperta con un giudizio definitivo che è come un colpo di spada, confidano nel bene possibile in ciascuno e in quel Bene vivente che è il Dio amante. Questa confidenza, unita al desiderio del bene stesso, prende i contorni di quella che Ernst Bloch chiamava *docta spes*²⁹, la speranza illuminante, capace di riconoscere le latenze e le tendenze per cui la realtà data può essere trasfigurata e convertita. Non si tratta, però, di un progresso scontato, perché l'autentica intelligenza della speranza sa analizzare il male, anatomizzandone i meccanismi e i mimetismi, e sa vedere in chi fa il male qualcuno che si sta facendo del male. È la sapienza della misericordia, quella che già nel suo sguardo libera la persona dal male che pure sta commettendo e quindi non identifica mai la prima con il secondo. E se le escatologie monologiche paralizzano e inibiscono l'azione creativa, l'escatologia della confidenza genera l'azione, la fa nascere dal seno del nostro essere e del nostro sperare. Per tale ragione il metodo che viene percorso in questa prospettiva fonda un'efficacia sconosciuta ai cultori del giudizio di impotenza e di condanna, ai rassegnati e ai cinici.

3. Principi e risultati della nonviolenza

Della via percorsa da Gandhi si può tracciare un quadro organico aperto per considerare la fisionomia essenziale e le implicazioni principali di tale metodo. Lo sche-

²⁹ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1959, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 1994, vol. I, pp. 9-10.

ma paradigmatico è indicato da lui stesso in un articolo pubblicato nel 1936 sulla rivista “Harijan”, termine che significa “intoccabile” e che Gandhi intende invece come la parola che designa il “popolo di Dio”, con una eloquentissima e profetica trasfigurazione semantica. Egli, in questo articolo, ha riassunto³⁰ le caratteristiche fondamentali della nonviolenza in sei punti. Esaminerò anzitutto questa sintesi, per poi passare a prendere in considerazione gli effetti e l’efficacia del tipo di prassi reso esemplare da Gandhi.

a. *La nonviolenza come legge dell’umanità*

“La nonviolenza è la legge della razza umana ed è infinitamente più grande e più potente della forza bruta”³¹. In questo principio inaugurale è condensata e trascritta una nuova antropologia, quella che non considera più l’essere umano come servo o come signore, perché anzi lo sa vedere come creatura amante, originale e creativa. Per un essere così costituito la propria natura non è un nucleo biologico di impulsi, istinti e vincoli, è piuttosto una “legge”, termine duplice che allude nel contempo a una costituzione e a un compito. In modo eminente qui la parola *ahimsa* implica il *satyagraha*, dunque l’amore politico in tutta la sua radicalità. Questa realtà originaria di valore, per noi, è “legge”: da un lato essa costituisce lo specifico della nostra condizione e chiede a ciascuno di maturare in se stesso la fedeltà a un ordinamento ontologico che è incarnato, in frammento, nella dignità della persona umana; dall’altro lato tale realtà originaria di valore invita la libertà personale a percorrere la via che conduce alla piena assunzione di una simile condizione, giacché la “legge” della nonviolenza non

³⁰ Cfr. NPW, vol.I, pp. 121-122; M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., pp. 10-11.

³¹ NPW, vol.I, p. 121 (p. 10).

produce alcuna costrizione né automatismi, ma può essere accolta solo liberamente.

Questo statuto dell'essere umano, una volta riconosciuto e tradotto nell'esistenza, non comporta alcuna inferiorità rispetto alla forza della natura o alla potenza della violenza. Infatti la forza dell'amore è "infinitamente più grande". L'avverbio usato da Gandhi evoca non una grandezza superiore per quantità alle altre forze, bensì una differenza qualitativa incolumabile: un atto d'amore del tutto libero da violenza esprime la superiorità del compimento di un essere che è all'altezza della propria dignità e della relazione con la sua Origine divina, di contro all'automutilazione e alla regressione di chi, pur essendo umano, perverte in sé la propria legge vitale.

Si può ritenere, a mio avviso, che nella concezione gandhiana l'umanità non è né "buona per natura", se ciò significa che è predestinata e costretta al bene, poiché questo annullerebbe la sua libertà, né tanto meno cattiva per natura, in quanto tale ipotesi impedirebbe di percepire dignità e valore dell'umano e non saprebbe spiegare come mai possiamo anche vivere e operare il bene. Non conviene neppure tentare la strada di una mera soluzione intermedia, per cui la nostra natura sarebbe ambigua. Una visione del genere sarebbe la banale risultante empirica dei comportamenti osservabili e deriverebbe dalla rinuncia a comprendere la qualità, il senso e il fondamento della nostra costituzione ontologica. La concezione di Gandhi è semmai quella secondo la quale l'umanità è "buona" nel senso che la nostra natura è la relazione con il Bene, ossia con quel Dio che è Amore e Verità. Una relazione costitutiva, che d'altronde può essere misconosciuta e respinta, oppure onorata e confermata, come indica il termine "legge".

Va in questa direzione la seguente affermazione: "la fede nella nonviolenza si basa sull'assunto che la natura umana, nella sua essenza, è una e dunque necessariamente è sensi-

bile all'azione dell'amore"³². Noi sperimentiamo sia il male che il bene, ma nell'ottica gandhiana non è il primo a confutare il secondo. È vero il contrario: gli spiragli e gli eventi di bene che si danno nell'esistenza personale e nella storia collettiva bastano da soli a mostrare che è in essi che si manifesta la nostra origine, la nostra provenienza da Dio, la verità dell'umano. Ciò non equivale a sostenere che siamo automaticamente degli esseri amanti e in grado di amare in maniera non distruttiva. Dice piuttosto che siamo *sensibili all'azione dell'amore*, all'effetto che può avere su di noi provenendo da altri o dall'Amore stesso. Ancora una volta quello che conta non è la valutazione teorica, che ci sia o meno la possibilità del bene in linea di principio. Quello che conta è l'effettiva via di conversione degli esseri umani, il che pone in primo piano l'azione e la responsabilità di ognuno.

D'altra parte, sul piano dell'analisi metafisica, antropologica ed etica diviene chiaro che l'ipotesi del male come principio non può mai dare conto della possibilità e delle esperienze reali del bene; al contrario, l'ipotesi del bene originario rende ragione sia del bene esperito, sia del male possibile quando stravolgiamo o neghiamo la nostra costituzione ontologica. La conclusione di Gandhi, nel passo citato, è che, se il bene emerge in qualcuno e da qualche parte, e se del resto la natura umana è universalmente presente in ognuno, allora non c'è individuo che possa essere giudicato completamente estraneo alla possibilità del bene. Perciò non posso identificare nessuno come irrimediabilmente cattivo, facendo coincidere il suo essere o la sua natura con il male. Tale coincidenza è tentata dalla violenza, la quale sfigura chi la commette, ma questo tentativo, per quanto capace di avere effetti immensamente tragici e dolorosi, è destinato a fallire perché non può creare una nuova origine o

³² NPW, vol.I, p. 186 (p. 56).

un'altra natura né per il violento né per l'umanità intera. La proposta di Gandhi è quella di sostituire l'abitudine a identificare il male nell'altro, nel nemico, con la scelta di identificare se stessi nella situazione delle vittime dell'iniquità per generare non vendetta, ma liberazione per tutti.

b. *La fede nel Dio che è Amore*

La nonviolenza “non può essere di alcun aiuto a chi non possiede una fede profonda nel Dio dell'Amore”³³. Il secondo passo vuole mettere in guardia dalla delusione cui vanno incontro tanto coloro che credono di poter trovare da soli ed esclusivamente con le proprie forze l'energia della nonviolenza, quanto quelli che ne cercano la fonte in una divinità che sia estranea all'amore. Il fatto di avere una fede profonda è qualcosa di più che una condizione di ordine psicologico. Gandhi non sta dicendo semplicemente che bisogna essere fortemente convinti della validità della nonviolenza per adottarla. Egli, semmai, sta alludendo a quell'affidamento di sé e a quella scelta di vita che sono suscitate in profondità da un appello che sentiamo provenire dalla Verità stessa. Dunque non si tratta affatto di diventare dei fautori fanatici e integralisti della nonviolenza. Questo pericolo sussiste tutte le volte che ne facciamo un'ideologia, una visione già conchiusa che ci autorizza a ripristinare lo schema della divisione dell'umanità in buoni e cattivi, vedendo nei primi i nonviolenti e collocando tra i secondi quanti non aderiscono all'*ahimsa*. Nessuno deve sentirsi giudicato e umiliato dalla nonviolenza; ognuno può sentirsi invitato, provocato, atteso. Si tratta allora di sperimentare, insieme, la partecipazione alla vita stessa della Verità o di Dio e il limite per cui tale partecipazione non attribuisce a nessuno un possesso esclusivo o un rapporto privilegiato con la realtà divina.

³³ NPW, vol.I, p. 121 (p. 10).

È chiaro, pertanto, che Gandhi, con l'affermazione della necessità della fede profonda nel Dio che è Amore, non sta ponendo una preclusione di tipo confessionale che implica l'estromissione degli atei, degli agnostici, delle persone non religiose. La condizione positiva affinché nella coscienza, nell'anima, nell'esistenza, nell'azione si schiuda lo spazio del *satyagraha* in quanto amore politico non è l'adesione a una religione, è l'affidamento a un Bene originario che è fonte, per noi, del bene che possiamo ricevere e ricomunicare. L'intimità della relazione di ciascuno con il Dio dell'amore non può essere ferita o colonizzata dall'invasione delle pretese di una religione, ma senza questa intimità vissuta viene meno la sorgente della prassi non-violenta. Quest'ultima, separata dalla sua sorgente, non è inaccessibile. Gandhi infatti non dice che sia irraggiungibile. Il punto, piuttosto, è che quel tipo di prassi, isolato dal suo fondamento vivente, non è di alcun aiuto, ossia non porta frutto né nella lotta interiore per giungere a un sé lucido, desto, creativo e armonioso, né nella trasformazione della società in direzione della giustizia e della pace.

La precisazione gandhiana serve a capire che la nonviolenza non è una tattica, una tecnica, un espediente, un'invenzione o una convenzione che si stabilisce per volontà di alcuni soggetti. È invece una dinamica metafisica attraverso la quale la vita divina della Verità si riversa su di noi e sulle creature per poi essere eventualmente assunta e condivisa dalla libertà di ogni essere umano se e quando egli o lei giunge a aderire con il proprio intero essere all'Amore che è sostanza e soggettività della Verità stessa. La nonviolenza non è nulla di meno che un processo di ri-creazione della vita, dell'umanità e del mondo tramite l'incontro tra la libertà divina e la libertà di ognuno.

Chi, in prospettiva metafisica, si trovi a ipotizzare la creazione del mondo non deve tentare di immaginare un passato memorabile, un primo gesto della divinità, peraltro ormai esaurito e ricaduto su di sé, ma dovrebbe volgersi a

considerare il cammino, spesso silenzioso, della catena di vite e atti creativi che acconsentono giorno per giorno all'azione del Dio amante. Quando gli si chiede la prova della realtà e dell'efficacia dell'Amore nella storia, Gandhi replica richiamando l'attenzione sulla persistenza del mondo e della società umana, sul fatto che il futuro rinasce ogni giorno confutando la tendenza del male a dar luogo all'irrealtà, al nulla, alla distruzione.

La forza dell'amore e la forza dell'anima o della verità sono la stessa cosa. Abbiamo prove dell'azione di questa forza ad ogni istante. Senza l'esistenza di tale forza l'universo scomparirebbe. (...) La prova più grande e più inconfutabile del successo di questa forza deve essere vista nel fatto che malgrado tutte le guerre che si sono avute nel mondo, questo continua a esistere³⁴.

La vita e le esperienze di bene che possiamo riscontrare non sono spiegabili facendo riferimento alla casualità e nemmeno facendo del male il signore e il fondamento della storia. Mentre i giudizi risolutivi che siamo tentati di dare, cedendo al fascino di qualche escatologia monologica, sanno percepire soltanto una parte della realtà visibile, senza vedere il resto e senza cogliere i dinamismi dell'invisibile, un'autentica sapienza sa correlare l'anima umana e la storia. Quest'ultima, riguardata secondo il funzionamento dei meccanismi della violenza, appare come una sequela ininterrotta e monotona di distruzioni e di menzogne. Eppure, essa conosce cambiamenti, conversioni, liberazioni. L'anima cambia la storia. Nel senso che quando uno o molti accettano di farsi vuoti per accogliere l'amore divino, allora da essi si sprigiona una forza che è la sola a generare mutamenti reali e profondi nella condizione umana e nel mondo. Abitualmente siamo portati a non accorgerci

³⁴ SA, pp. 15 e 17 (pp. 64-65).

di questo, anzi siamo inclini a rovesciare la prospettiva riconoscendo come storia effettiva proprio gli eventi e gli atti di dominio e di distruzione. Così ciò che chiamiamo “storia” non è la profonda evoluzione dell’umanizzazione della società, ma è la sintesi degli atti di rottura e di cesura che la violenza commette a danno di tale evoluzione.

La storia in realtà è una registrazione di ogni interruzione della costante azione della forza dell’amore o dell’anima. Due fratelli vengono a contesa; uno di essi si pente e risveglia l’amore che si era assopito in lui; i due ritornano a vivere in pace; nessuno prende nota di questo. Ma se i due fratelli per istigazione di qualcuno o per qualche altro motivo ricorrono alle armi o alla legge – che è un’altra forma di utilizzazione della forza brutta – le loro azioni vengono immediatamente riportate dalla stampa, suscitano l’interesse dei vicini e probabilmente passano alla storia³⁵.

Ascoltando queste parole colpisce, intanto, constatare come il nostro sguardo quotidiano sia spesso trattenuto artificialmente presso il negativo, sino a oscurare la presenza del positivo. Perciò la fede profonda nel Dio dell’amore non si risolve affatto in una forma di fideismo, ma si attua come la maturazione di un atteggiamento attraverso cui si può davvero imparare a vedere. Inoltre, Gandhi sottolinea l’azione costante dell’amore e della verità. Questa continuità è tale, certo, per l’intrecciarsi di atti di bene da parte di molti esseri umani, ma anche per l’incessante azione creativa di Dio, la quale non può affatto dirsi esaurita con una creazione iniziale e ormai cessata da molto tempo. Nell’ottica della relazione d’amore, quel ricorso alla legge che visto da una condizione di violenza immediata sembrava già un passo avanti ora, nella situazione esemplare e universale dei due fratelli, si rivela anch’esso un atto di violenza.

³⁵ SA, p. 17 (p. 65).

Colui che era mio fratello, una volta messa la questione in mano alla legge, diventa un estraneo che è mio avversario e su cui devo prevalere. Ancora una volta, l'alternativa alla violenza diretta o mediata dalla legge nasce dalla memoria di un'origine comune di bene in relazione alla quale possiamo e dobbiamo riconoscerci fratelli e sorelle. Con i primi due principi esposti Gandhi ha indicato le coordinate fondamentali dello spazio di esperienza e di senso della nonviolenza. I principi successivi riguardano il processo di realizzazione del cammino della nonviolenza.

c. *La nonviolenza è attuazione e difesa della dignità umana*

Nel terzo dei principi indicati da Gandhi viene chiarito il senso della difesa che la nonviolenza può assicurare a chi la sceglie. Scrive l'autore:

la nonviolenza offre la più completa difesa del rispetto di se stesso e del senso dell'onore dell'uomo, ma non sempre garantisce la difesa della proprietà della terra e di altri beni mobili, sebbene la sua pratica continua si dimostri anche nella difesa di questi ultimi un baluardo migliore del possesso di uomini armati. La nonviolenza, per la sua stessa natura, non è di nessun aiuto nella difesa dei guadagni illegittimi e delle azioni immorali³⁶.

È evidente, innanzitutto, che la categoria dell'*ahimsa* attiene a uno specifico tipo di risposta in un contesto di crisi, segnato già da eventi o atti di ingiustizia, di menzogna, di violenza subita. Dunque essa concerne anche la difesa di sé, di altri o di beni e valori. Rispetto al senso e allo statuto della dignità umana, la nonviolenza rappresenta la difesa "più completa", ossia l'unica strada efficace grazie alla quale il valore della propria umanità è totalmente salvaguardato da chi la adotta come stile di vita e di azione. E

³⁶ NPW, vol.I, p. 121 (pp. 10-11).

ciò è possibile appunto perché l'*ahimsa* non lede mai nemmeno la dignità dell'altro, dell'offensore. È come dire che la difesa della dignità umana diviene efficace se vale indissolubilmente per la vittima e per l'aggressore, ossia se qualcuno ha il coraggio di non aggredire, eliminare o umiliare chi pure gli sta facendo del male. Il rispetto pratico della dignità come bene comune degli esseri umani e come loro legame originario è il solo a poter assicurare il rispetto della dignità come valore irrevocabile del singolo. Se al contrario quest'ultimo credesse di poter difendere la sua umanità recando offesa in qualche modo a quella dell'altro, così facendo avrebbe già compromesso la propria. Se poi la difesa è relativa a beni o possesi, la via della nonviolenza non può garantire il successo, benché sia comunque preferibile alla difesa armata della proprietà. Non può farlo perché il nonviolento, in realtà, non pone più questo tipo di salvaguardia come una finalità irrinunciabile. Non è la nonviolenza a fallire in rapporto a un fine incondizionato, ma è questo tipo di scopo economico-materiale a essere relativizzato in partenza dal nonviolento. A maggior ragione, la nonviolenza è del tutto inefficace se la si mette al servizio di cause ingiuste e immorali. Se si tenta di pervertirla, si dissolve come un'illusione inconsistente.

La tipologia introdotta da Gandhi rispetto ai beni che possono essere oggetto di tutela – dalla dignità alla vita, dalla proprietà a conquiste ottenute tramite l'iniquità – delinea a suo modo e concisamente il quadro di una teoria del valore. Chi abbia incontrato, studiando la genesi e lo sviluppo della modernità, l'opera di Adam Smith, di David Ricardo e di Karl Marx sa quanto sia radicale la portata di ogni concezione che individui, nella nostra condizione ontologica e nella storia, ciò che ha valore, ciò che vale di meno e ciò che invece rappresenta un disvalore. Perché "valore" è per noi sinonimo di "senso", di qualcosa di essenziale, vincolante, orientativo e attraente. La stessa ancestrale paura della perdita, connaturata alla fragilità della crea-

tura umana, è sempre paura di perdere un valore, un bene prezioso.

Nel discorso gandhiano si chiarisce che, anzitutto, ci sono valori inestimabili: la dignità, la verità, il bene, la vita, soprattutto la vita degli altri. Poi ci sono valori relativi, come beni materiali e strumenti. Infine ci sono pseudobeni e disvalori, cose che non si deve temere di perdere e, prima ancora, che non sono affatto desiderabili, come tutto ciò che rapiniamo o neghiamo agli altri. Nulla che non sia in qualche forma condivisibile merita di essere trattenuto e difeso. In tal modo è possibile, da una parte, limitare di molto e nel contempo autenticare le nostre paure di perdita: l'unico timore dev'essere quello di perdere la dignità, o la fedeltà alle persone, alle relazioni, alla Verità. D'altra parte, il pensiero di Gandhi ci aiuta a mettere meglio a fuoco le differenziazioni necessarie a comprendere il nostro rapporto con i valori.

La prima differenza fondamentale è quella che sussiste tra *valori puramente astrattivi*, rappresentabili attraverso i concetti di bene, verità, libertà, giustizia, pace, e *valori viventi incarnati*, che sono le persone, le relazioni, Dio come amore e verità, gli esseri della natura. Qui è palese che sono i primi a doversi regolare e tradurre in conformità ai secondi e non viceversa. Quando, da Marx in avanti, si è detto che la società capitalista privilegia il valore astratto del denaro, chiamato valore di scambio, a danno del valore d'uso di un bene e soprattutto a danno degli esseri umani concreti, si è appunto denunciato il pervertimento del rapporto tra valori astrattivi e valori incarnati. L'articolarsi del primato del valore di scambio in un sistema insieme economico e antropologico-etico di valore è visibile se si considera come ai molti nomi che il denaro assume – profitto, capitale, rendita, salario, sussidio, elemosina – corrisponda una gerarchia di figure e di destini di vita che divide l'umanità in imprenditori, speculatori, benestanti, lavoratori dipendenti, disoccupati, esu-

beri, poveri. La proprietà, determinabile monetariamente, diviene il *proprium* dell'individuo; l'astratto diventa concreto ed essenziale, ciò che è concretamente e originalmente vivente diventa astratto e sacrificabile. Gandhi elimina quindi questo pervertimento della percezione del valore e indica chiaramente la differenza tra valori astrattivi e valori viventi.

Tale differenza si precisa ulteriormente giacché nella sua prospettiva si comprende che gli autentici valori sono non solo viventi, ma sempre anche comunicativi. Tutto ciò che è valore e bene può e deve condividersi, senza per questo disperdersi. E la condivisione non è una tecnica successiva di distribuzione, una procedura generosa ma puramente estrinseca ai valori. La condivisione stessa è generatrice di valore e ne apre il godimento a tutti i soggetti coinvolti, anche a chi per primo accetta di dare e di darsi agli altri. Da una simile concezione scaturisce il principio etico e operativo fondamentale per chiunque scelga di esistere con amore, nella nonviolenza e secondo verità. La sua formulazione è rintracciabile in un articolo apparso su "Young India" nel 1925 e suona così: "non dovremo più preoccuparci di ottenere quello che possiamo, ma rifiuteremo di prendere quello che non tutti possono avere"³⁷. Non è un precetto moralistico, né soltanto un criterio di austerità nella gestione della vita economico-materiale. È l'invito a una liberazione dalla paura che induce a preoccuparsi di accumulare possesi per sopravvivere o per vivere agiatamente. Tali possesi sono di natura economica, ma anche di ordine psicologico, affettivo, culturale, sociale, politico, esistenziale. Il campo di tensione è quello della dialettica tra paura e libertà. La portata dei beni in oggetto è molteplice: il riferimento è a qualunque elemento possa essere cercato, ricevuto, condiviso, negato, preso o rifiutato nella con-

³⁷ NPW, vol.I, p. 34 (p. 119).

dizione umana quotidiana. L'invito è radicale, inoltre, perché non riguarda solo una disposizione della coscienza, o una dichiarazione verbale, ma l'azione, lo stile dei comportamenti, il prendere posizione rispetto agli altri e alle cose nella quotidianità.

Ottenere quello che si può: ecco un criterio tipico della logica di potenza. Si sente qui l'eco di un'indistinta efficacia posta al servizio di una fame onnivora. In questo atteggiamento di vita si è già smarrito il senso di quello che davvero è necessario a una vita umana e dei mezzi adeguati e giusti per conseguirlo. Nella seconda parte della proposizione interviene la coscienza: il "no" detto dalla libertà. "Rifiuteremo": è l'obiezione della coscienza umana a tutto ciò che vorrebbe sedurla, asservirla alla logica della proprietà, lusingarla con appropriazioni per cui nel momento stesso in cui si diventa proprietari in realtà si è già diventati schiavi. Il potere di dire "no" è stato abitualmente esaltato come la facoltà eminente della libertà, ma nella modernità occidentale questo potere è stato travisato in senso individualista e antirelazionale. È il "no" detto all'altro sentito come un peso. Di conseguenza, quando si è così cortesi da tentare un "sì", mantenendosi comunque in quest'ottica atomistica, il gesto viene detto "tolleranza".

Invece, il "rifiuteremo" di Gandhi è l'atto di una libertà che, in radice, è appassionata al "sì" nei confronti della dignità, della verità, degli altri, della vita. È questo "sì" che dice "no" a chi vuole neutralizzarlo e rovesciarlo. Rifiuteremo di ambire, di ricercare, di conquistare privilegi, beni che per essere goduti da me devono essere negati ad altri. Che qui non si tratti di moralismo si capisce dal fatto che nella proposizione non c'è alcuna condanna della dimensione dell'aver in quanto tale, non si contrappone a essa quella dell'essere. Essere e avere si intrecciano, l'aver è naturalmente nella dinamica del ricevere e del ricomunicare; in tal caso è l'aver inscritto nel movimento

della condivisione. Il problema è l'averne che interrompe questo dinamismo vitale e che lacera la comunità umana: "non tutti". L'averne, in questo caso, crea e mantiene l'esclusione.

Per un verso, il criterio indicato da Gandhi, applicato integralmente, è massimo: delinea l'intero riconfigurarsi della società come spazio di condivisione positiva delle nostre vite. Per altro verso, se si ricorda il principio di gradualità con cui egli pensa al cammino concreto delle persone verso l'assunzione dell'amore politico, il criterio salva la pazienza del percorso, dell'approssimazione. L'importante è invertire la tendenza: dalla ricerca indiscriminata di possessi e privilegi alla condivisione misurata sulla condizione degli ultimi. Se anche solo facessimo qualche passo in tale direzione, le reali conseguenze in termini di liberazione e di giustizia sarebbero inimmaginabilmente positive.

Ora, al di là del grado particolare di avanzamento che riusciamo di volta in volta a raggiungere in questo cammino, il "rifiuteremo" è esistenzialmente radicale e determinante perché riguarda non soltanto una misura di giustizia economica e sociale, ma la disponibilità della persona e della sua coscienza a tendere interamente l'arco della propria capacità di amare, a non rinunciare a quei passi che sono legati a una gioia vera, rinunciando invece a tutto ciò che la può precludere, sfigurare o a quanto può simularla proprio mentre in realtà la allontana da noi. Una persona appassionata a un'autentica felicità e che, appunto per questo, non rinuncia ad amare fino in fondo è una persona pronta per una prassi politica feconda, in grado di tradurre creativamente il *satyagraha* e l'*ahimsa*. Se, al contrario, ci accontentiamo di surrogati, di gratificazioni più facili, di privilegi, di meccanismi di difesa e di rendite di qualsiasi tipo, allora, oltre a essere politicamente sterili e pericolosi, negheremo a noi stessi la possibilità di essere felici.

d. *La fedeltà alla dignità è incondizionata*

Nel quarto principio riassunto da Gandhi nell'articolo del 1936 si delinea uno stile di relazione tra i popoli che riconosce loro la piena libertà di determinarsi autonomamente.

Gli individui e le nazioni che vogliono praticare la nonviolenza debbono essere pronti (le nazioni fino all'ultimo uomo) a sacrificare tutto tranne il loro onore. La nonviolenza dunque è incompatibile con il possesso di altri popoli; vedi ad esempio l'imperialismo moderno, il quale deve chiaramente basarsi sulla forza per difendersi³⁸.

Da questa indicazione affiora che la pratica della nonviolenza come amore politico, proprio per non rinunciare alla sua natura e al suo fine, richiede che il resto sia relativizzato. Infatti il fine di una convivenza senza violenza, nella giustizia e nella pace, non può essere pregiudicato o superato dalla pura tutela dell'interesse, del privilegio e della stessa vita. Solo chi è disposto a rischiare la perdita di queste cose può realmente fare della nonviolenza il proprio metodo di esistenza e di azione e, così facendo, può mantenersi fedele al proprio "onore", cioè alla dignità umana.

Qui Gandhi non prospetta un perfezionismo autoreferenziale: la salvaguardia della propria dignità non è un fine assoluto, ma è la via per praticare il vero riconoscimento della dignità degli altri e la corresponsabilità per il loro destino. Perciò la misura dell'effettiva tutela della propria dignità non è stabilita in qualche risultato straordinario, ma nell'indisponibilità a commettere ingiustizie, a trattare chiunque come un possesso, a violare la dignità e la libertà altrui. Il punto di conseguimento del risultato, non cade all'interno del soggetto, singolo o collettivo, impegnato nella strada della nonviolenza, poiché esso è collocato nella

³⁸ NPW, vol.I, p. 122 (p. 11).

condizione di vita degli altri. Se questa è rispettata e arricchita da come agisco e sono, ciò indica che sto davvero salvaguardando la mia dignità. La prospettiva di valutazione è relazionale, non monologica. Di conseguenza, appare chiaro che chi usa la violenza deve passare necessariamente per l'autonegazione della propria dignità, per una qualche forma di distruzione del valore di sé.

La scelta del *satyagraha* richiede che paura della vita e paura della morte siano affrontate e superate. La prima paura viene vissuta spesso come timore di perdere possessi e sicurezze; ma in confronto alla propria umanità e al fine che essa chiede di perseguire, quello della comunione creaturale, tali beni diventano relativi e, una volta ottenuti al prezzo della rinuncia alla dignità, perderebbero ogni significato. Complementarmente, la paura della morte non può avere per noi l'ultima parola. Il riconoscimento della dignità e della convivenza nella pace, sul piano dei valori più alti, e l'affidamento al Dio dell'amore, sul piano della relazione con la fonte della vita e della sua destinazione ultima, possono liberarci dall'angoscia della mortalità. Se si sperimenta una simile liberazione, l'eventualità della morte come distruzione può essere affrontata a viso aperto. Questo è un apprendimento fondamentale non solo per l'esistenza personale, ma anche per il cammino storico di una comunità: "un popolo è grande quando poggia la testa sulla morte come su un cuscino. Coloro che sfidano la morte sono liberi da ogni paura"³⁹. Se la morte non appare più come la potenza più forte, la misura universale e la destinazione ultima della nostra condizione, allora anche la vita non può più fare paura.

Che noi siamo ancora sudditi di queste paure, o che abbiamo iniziato a relativizzarle, avendo già fatto qualche esperienza di libertà del cuore, possiamo in ogni caso in-

³⁹ SA, p. 53 (p. 14).

tuire quanta energia creativa possa sprigionare l'azione di chi è giunto a superarle. In proposito, richiamando per analogia la tradizione evangelica, sarebbe del tutto legittimo trascrivere l'invito di Gesù, testualmente riferito alla condizione "se avrete *fede*", in questo modo: "se avrete *amore* pari a un granellino di senapa, potrete dire a questo monte 'spostati da qui a là' ed esso si sposterà" (Mt 17,20; cfr. Lc 17, 6). Al tempo stesso, si capisce quanto sia importante per ognuno di noi il fatto che ci sia qualcuno che ci sia guida in questa liberazione dalla paura, comunicando quella fiducia che rappresenta la condizione propulsiva per scegliere l'*amore intero* piuttosto che i suoi illusori surrogati.

e. La nonviolenza è un potere accessibile per chiunque

Dinanzi alle diffuse obiezioni relative alla difficoltà, se non all'impossibilità, di praticare quotidianamente la via della nonviolenza, Gandhi insiste sul fatto che intraprenderla significa recuperare un potere che spetta a tutti e che chiunque può imparare a esercitare.

La nonviolenza è un potere che può essere posseduto in egual misura da tutti – bambini, ragazzi, ragazze e uomini e donne adulti, posto che essi abbiano una fede profonda nel Dio dell'Amore e che quindi possiedano un uguale amore per tutto il genere umano. Quando la nonviolenza viene accettata come legge di vita essa deve pervadere tutto l'essere e non venire applicata soltanto ad azioni isolate⁴⁰.

Viene in primo piano, qui, che la nonviolenza è un potere universalmente partecipabile, ed è condivisibile secondo una misura che non dipende dall'età o da altre situazioni particolari di vita. "In eguale misura" vuol dire in effetti che tale potere, il quale non può essere confuso con un'at-

⁴⁰ NPW, vol.I, p. 122 (p. 11).

teggimento quietista o inerte, è assumibile in quella peculiare misura che è l'interezza, la semplicità: può essere esercitato cioè in maniera pura, senza commistioni né gradazioni di mediazione con la violenza. Una simile possibilità riguarda sia gli uomini che le donne, i piccoli e i grandi: non c'è divisione di condizione nell'umanità. Questo conferma come l'amore espresso nel *satyagraha*, la pratica dell'*ahimsa* e la disponibilità a portare volontariamente la sofferenza, che dev'essere portata per non essere rivolta contro altri, siano l'espressione e l'inveramento della dignità umana. La fede profonda nel Dio dell'Amore, ricordata ancora una volta nella proposizione citata poco fa, è sicuramente una forza psicologica e morale, ma è anche ed essenzialmente *spirituale* nel duplice significato dell'aggettivo: coinvolge l'anima e l'essere della persona. Infatti l'individuo si umanizza e tende al compimento della propria dignità imparando a tessere la sua personalità, la trama stessa del proprio essere e delle sue azioni non "divorando" gli altri, togliendo la loro soggettività per ridurli a oggetto di dominio, bensì amando. Amando Dio e in ognuno un fratello o una sorella, cioè qualcuno in cui vive originalmente la presenza di Dio stesso.

L'amore assunto, vissuto, scelto, purificato è il divenire spirituale della persona, la sua *incessante gestazione ontologica*. Così, quella che Gandhi chiama la "fede profonda nel Dio dell'Amore" è un affidamento che trasforma e genera in ogni momento l'identità di chi si affida. Ecco perché l'indicazione di "un uguale amore per tutto il genere umano" non ci fa ricadere nel moralismo astratto, né in un filantropismo ingenuo o ipocrita e neppure nell'insostenibile perfezionismo. Se davvero imparo a tessere la mia identità in questo affidamento, allora diverrò realmente creatura e persona amante, co-soggetto di un amore che è ospitale sia per i vicini e i visibili, sia per tutti gli altri. La capacità di universalità di tale amore non sta nel dividerlo in tante piccole ragioni tutte uguali, sta nel suo radicamento

nell'Amore divino, nella sua qualità nonviolenta e creativa, nella sua scelta di non chiudere i confini del bene in faccia a nessuno. Affidarsi a Dio, posto che Dio vive in ciascuna creatura, vuol dire nello stesso tempo affidarsi e comunicare il bene che si ha ad ogni altro. È nello stesso affidarsi a Dio che si dispiega l'apertura a tutti.

Il limite del mio essere e della mia azione, dinanzi al quale l'aspirazione all'universalità sembra illusoria, mi ricorda semmai, giustamente, che per tradurre questo amore in forme appropriate in ogni sfera dell'esistenza e verso ognuno ho un estremo bisogno della cooperazione con altri, della politica come cammino comune di servizio e di corresponsabilità. L'eguale misura con cui è assumibile e praticabile l'azione nonviolenta deriva dall'eguale amore per tutto il genere umano, lì dove la determinazione dell'"eguale" non scaturisce da una comparazione o solo da un'equa distribuzione, ma dalla fonte originaria e ontologica di tale "uguaglianza", da quel Dio che è origine e fondamento di fraternità e sororità. Si chiarisce di conseguenza anche il fatto che l'accessibilità della nonviolenza si dà nel movimento di una reciproca ospitalità: se noi vi entriamo, essa a sua volta entra in noi sino a pervadere l'intero nostro essere e non permette più che le singole azioni da noi compiute siano scisse dal modo di vivere, di sentire e di pensare che abbiamo.

f. La nonviolenza riguarda sia i singoli che le comunità

“È un profondo errore supporre che questa legge sia applicabile per gli individui e non lo sia per le masse dell'umanità”⁴¹. È già emersa la natura inclusiva e relazionale della logica con cui Gandhi pensa ogni elemento della realtà. Ne deriva naturalmente la convinzione secondo cui

⁴¹ NPW, vol.I, p. 122 (p. 12).

separare il cammino del singolo da quello delle grandi collettività sia un *profondo* errore. Qui “profondo” significa, oltre che rilevante e grave, ontologico: un errore che sovverte la trama del nostro essere, pervertendo il senso del divenire umano. Infatti relegare la nonviolenza al comportamento individuale e alle convinzioni private di pochi coraggiosi equivale, negli effetti, a condannare la nonviolenza all’inefficacia e l’esistenza del nonviolento a uno sterile e frustrato perfezionismo, nonché a favorire la signoria della violenza nella storia. Ma già sul piano della verità delle cose, una simile concezione sarebbe solo espressione di un accecamento che non sa più riconoscere il fondamento, il senso e la destinazione della condizione umana e del mondo. La logica della scissione falsifica ogni frammento del reale, travisa tanto la singolarità quanto la comunità e la società.

Si osservi come Gandhi concluda la sua sintesi schematica dei principi fondamentali della nonviolenza esplicitando il monito che invita a non separare quello che Dio tiene insieme: Dio e noi, la fede e l’amore, io e gli altri, l’amore per qualcuno e l’amore per tutti, la vita personale e quella politica. È una conclusione che tende a sottolineare il valore imprescindibile della connessione tra il religioso, l’umano e il politico. Gandhi sa bene quanto il rischio della scissione tra questi poli della stessa realtà gravi soprattutto sulla vita dei popoli, sulle dinamiche istituzionali, sulla sfera politica. Qui si vede come il metodo della nonviolenza rappresenti la via della rigenerazione della prassi politica appunto perché la ricolloca sul suo terreno vitale di unificazione, di alimentazione e di purificazione. Si può dire, in proposito, che, una volta comparate criticamente con la visione gandhiana, tutte le ideologie integraliste ancora oggi presenti un po’ ovunque – dalla cristianità occidentale all’Islam, dall’ebraismo al nazionalismo indù – sono una riproposizione delirante e impazzita di questa verità. Mentre negli integralismi si fondono religione, politi-

ca e logica di potenza causando un universalismo falso e violento, nella via testimoniata da Gandhi Dio, umanità e prassi storica sono riuniti armonicamente e liberati da quel fattore invasivo, totalizzante e tossico che è la violenza.

Se adesso, in un breve bilancio intermedio, confrontassimo la filosofia e la vita di Gandhi con i loro frutti nella storia comune dell'umanità che cosa emergerebbe? Credo che dovremmo porre in risalto tre diversi tipi di effetti. Il *primo* riguarda i risultati parziali ottenuti in Sudafrica e in India sul piano del riconoscimento dei diritti e delle aspirazioni del popolo indiano, dei poveri e degli intoccabili, sino all'evento dell'indipendenza dell'India nel 1948. Il *secondo* tipo di effetti va cercato sul piano della coscientizzazione non solo degli indiani, ma più in generale dell'umanità in relazione al valore unitario della verità, dell'amore, della nonviolenza nell'esistenza personale e collettiva. Gandhi ha infatti segnato realmente un passaggio fondante in quel processo della nascita di una coscienza planetaria di cui siamo co-soggetti anche noi oggi. Il *terzo* ordine di effetti concerne, a mio avviso, la riconsiderazione critica e radicale dello statuto, della funzione e dei compiti peculiari della politica. Gandhi e il suo metodo rappresentano tuttora un riferimento inestimabilmente fecondo e gravido di futuro per l'umanizzazione dell'agire politico e, in rapporto a questo, anche per il diritto, l'economia, l'educazione. Così si possono pure rilevare i limiti e le aporie della strada percorsa da Gandhi: le sconfitte, le incomprensioni, l'isolamento che egli patì, la sua uccisione, l'esplosione dei nazionalismi religiosi contrapposti in India e poi tra India e Pakistan, la rarità di seguaci e proscrittori creativi in altre culture e in altri contesti, la sua difficoltà pregiudiziale nel confrontarsi con la modernità occidentale. Ma non vedere l'enorme cambiamento che è stato inaugurato da Gandhi e dal metodo che la Verità gli dischiuse sarebbe come voler chiudere gli occhi sulla realtà.

4. La nonviolenza nel mondo globalizzato

Uno dei nodi irrisolti del pensiero gandhiano, secondo diversi interpreti, sta nella diffidenza generalizzata nei confronti della modernità. Questo sentimento di estraneità e di alternatività a tutto ciò che in Occidente è noto come civiltà moderna rischierebbe di confinare l'intera opera di Gandhi all'evocazione nostalgica di una condizione quasi naturale, economicamente rurale e artigianale, legata più alla dimensione del villaggio che a quella delle megalopoli, presenti nella stessa India, e in altri stati. Come dire che il tipo di mondo a cui egli pensava non esiste più da molti decenni. Per altri interpreti, invece, Gandhi prospetta il profilo di una modernità alternativa⁴². Qui non importa tanto svolgere una rassegna che richiami e distingua gli elementi anti-moderni, quelli compatibili con la modernità o quelli tipici di un'alternativa nel moderno stesso, quanto crescere nella consapevolezza del fatto che l'opera gandhiana non va intesa come una dottrina rigida da ripetere alla lettera, quindi da trasferire di peso nel contesto dell'Occidente. La nonviolenza, come e più della democrazia, non può essere "esportata", trasposta meccanicamente, globalizzata. Gandhi ci invita a pensare e a vivere secondo la verità nella nostra specifica situazione. La nonviolenza è creatività che si rigenera e si rinnova nelle diverse situazioni di vita. Riconosciuta questa differenza di circostanze, si può accogliere da lui una lezione piena di indicazioni euristiche, antropologiche, metafisiche, normative, politiche che costituiscono oggi per noi un'eredità irrinunciabile.

Vorrei mostrare la validità di questo tipo di ricezione attiva della sua opera in rapporto a due questioni essenziali per la traduzione storica dell'amore politico, quella dell'ordinamento costituzionale della società e quella della sua

⁴² Cfr. D. HARDIMAN, *op. cit.*, pp. 66-93.

struttura economica. Gandhi offre tuttora, a mio avviso, una prospettiva illuminante per comprendere la fondazione dei *diritti* nel loro rapporto indissolubile con i *doveri umani*. In analogia con quanto diranno altre voci nella cultura occidentale, come Simone Weil ed Emmanuel Levinas, Gandhi ritiene che i diritti debbano essere strutturalmente delineati nella correlazione ai doveri. La tutela effettiva di un diritto rimanda all'esercizio concreto di un dovere, il che riguarda sì lo stato e le altre istituzioni, ma anche ed essenzialmente gli individui. Questi ultimi non sono degli "oggetti" della tutela giuridica, né possono rivendicare i loro personali diritti se non si assumono la responsabilità del dovere di curare l'attuazione dei diritti degli altri. È il dovere a fare di essi dei co-soggetti del diritto. L'individuazione sociale e culturale di specifici doveri finalizzati alla realizzazione del contenuto di un determinato diritto è il segno che quel diritto ha un preciso valore. Per contro, l'enunciazione di diritti cui non corrisponde la precisazione dei doveri necessari ad attuarli e dei soggetti responsabili in tal senso è un sintomo del fatto che in realtà ciò che davvero conta ed è vincolante, in quel dato contesto sociale, è altro. In sintesi, i diritti umani hanno vita se ci sono soggetti, a partire dai singoli, che assumono come dovere la loro cura a favore degli altri e di tutti.

Lo spostamento del punto di fondazione effettiva dai diritti presi in se stessi ai doveri comporta, ad un tempo, lo spostamento dall'io all'altro. L'autentico dovere, infatti, mi impegna sì verso la mia stessa dignità, ma mi vincola proprio per questo, più che all'affermazione del mio diritto, alla responsabilità per i diritti degli altri. Nell'ottica gandhiana l'impegno verso la mia dignità sorge per me dalla coscienza del dono della vita e di tutto ciò che ho ricevuto. Assumersi i propri doveri è una scelta di gratitudine attiva e comunicativa verso terzi. Quanto abbiamo ricevuto dobbiamo ricomunicarlo ad altri. Ciò che egli chiama *yajna* – termine il cui campo semantico indica nel contempo il

dono, il sacrificio, l'impegno gratuito, la dedizione – dà attuazione a questa gratitudine ontologica e permette a ciascuno di confermarsi nella corrente del bene condiviso.

La parola *yajna* indica un atto diretto al bene degli altri compiuto senza alcun desiderio di ricompensa, materiale o spirituale. (...) Ogni azione di chi vuole condurre una vita pura deve essere compiuta nello spirito dello *yajna*. Poiché vi è stato *yajna* all'atto della nostra nascita, noi siamo debitori della nostra vita e dunque destinati per sempre a servire l'universo. E come uno schiavo riceve il cibo, gli indumenti e tutto il resto dal padrone che egli serve, così noi dobbiamo accogliere con gratitudine quei doni che ci vengono assegnati dal Signore dell'universo. Ciò che riceviamo deve essere considerato un dono⁴³.

In questa disponibilità al servizio si chiarisce ulteriormente il senso dell'affidamento non solo a Dio stesso, ma alla sua azione, affidamento che è il cuore dell'autentica fede: “naturalmente abbiamo bisogno di una forte fede, se vogliamo assaporare questa suprema beatitudine. ‘Non preoccuparti di nulla della tua condizione, lascia che se ne occupi Dio’: questo è il comandamento fondamentale di tutte le religioni”⁴⁴.

A partire da una simile coscienza ontologica della vita come dono e come responsabilità si può comprendere in che senso esista, per Gandhi, un primato del dovere sul diritto. L'inveramento del diritto stesso nel dovere è una trascrizione etico-giuridica dell'ontologia del dono e anche di quel primato dell'altro che appassiona l'amore politico. Su questo versante sussiste una profonda convergenza con Weil e con Levinas. Simone Weil parla del dovere verso gli altri nei termini dell'obbligo verso una realtà incondizionata:

⁴³ SA, p. 47; M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., pp. 39-40.

⁴⁴ SA, p. 48 (p. 40).

la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa⁴⁵.

Levinas sottolinea che l'autenticità dei diritti umani sta nel cominciare a vederli e ad assumerli come diritti di chi è altro, uscendo dal primato dell'io: "i diritti umani si manifestano alla coscienza come diritti altrui, di cui debbo rispondere"⁴⁶. Senza inoltrarsi nel confronto tra gli autori menzionati, perché l'ancoramento dei diritti ai doveri umani è così prezioso per mettere il costituzionalismo nella giusta luce? Per rispondere a tale interrogativo occorre intanto esplicitare il legame essenziale tra costituzionalismo e nonviolenza. In primo luogo il legame è già determinante per la genesi di una costituzione democratica nell'accezione invalsa storicamente dopo la seconda guerra mondiale. Si tratta di un processo di gestazione pacifica che segna la ricostruzione consensuale di un ordinamento civile e giuridico dopo un grande trauma, come quello della partecipazione a un conflitto armato e delle distruzioni che ne derivano. La costituzione infatti nasce attraverso un confronto dialogico, fatto di momenti di convergenza e di momenti di scontro, tra culture politiche e progetti di società differenti. Il metodo è quello del consenso tra le parti nello spirito di chi, al di là della propria appartenenza ideologica e partitica, si impegna a prefigurare una forma di convivenza che sia liberamente accettabile da tutti. In tal senso, una costi-

⁴⁵ S. WEIL, *L'engracinement: prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humaine*, Paris, Gallimard, 1949, p. 6, tr. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, p. 9.

⁴⁶ E. LEVINAS, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 187, tr. it. di F. P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Genova, Marietti, 1992, p. 130.

tuzione è figlia della nonviolenza in quanto metodo della prassi politica.

Inoltre, i principi fondamentali della nonviolenza, dal riconoscimento della dignità incondizionata degli esseri umani al ripudio della guerra come strumento legittimo della politica, sono sanciti come preconditione di tutti gli altri principi. Perciò è proprio grazie alla costituzione che si trova un punto di equilibrio tra principio di autodeterminazione del popolo o della sovranità popolare e l'esigenza che lo stato partecipi a forme di federazione e di cooperazione con altri stati nel quadro di un ordinamento sovranazionale finalizzato alla pace. La pura autodeterminazione potrebbe portare uno stato e un popolo anche a scelte e a comportamenti distruttivi verso altri stati e altri popoli; la pura adesione a ordinamenti e istituzioni sovranazionali potrebbe rivelarsi una subordinazione lesiva della libertà nazionale e/o una partecipazione a coalizioni belliche e a progetti di dominio propri di gruppi di stati.

La giusta prospettiva del costituzionalismo democratico scaturisce dalla correlazione di tre elementi fondamentali: il riconoscimento incondizionato della dignità e dei diritti umani, l'assunzione del principio della nonviolenza e la limitazione della sovranità statale a favore di organismi sovranazionali finalizzati alla pace. Si noti che tale limitazione, in effetti, era già ammessa e operante fin dall'inizio, nel momento in cui lo stato, attraverso la sua costituzione, riconosce nella dignità e nei diritti umani delle realtà di valore fondanti e vincolanti, sulle quali lo stato stesso non può esercitare alcun potere di creazione o di revoca. Nel riproporsi di questa limitazione in rapporto all'idea di una confederazione o associazione tra stati, intesa a costruire un ordine di pace, si manifesta come la vita delle costituzioni possa e debba dilatarsi in ordinamenti sovranazionali (è l'esempio, seppure controverso, della Costituzione dell'Unione Europea) e mondiali (la Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite). Il costi-

tuzionalismo è traduttivo, liberamente inclusivo, adatto a orientare livelli di convivenza complessi e stratificati, sino alla mondialità. La limitazione della sovranità popolare non è una ferita, ma un invernamento capace di connettere forme giuridico-politiche particolari a forme giuridico-politiche universalmente umane. Altrimenti, se la sovranità fosse intesa come un potere assoluto che non accetta limitazione alcuna, anche nel caso in cui fosse un popolo intero – e non qualche oligarchia interna – a volerla affermare a tutti i costi, allora esso avrebbe già arrogato a sé il diritto di rompere l'unità dell'umanità e il comune vincolo della dignità umana. Invece, la trama dei riferimenti costituzionali distinti e correlati – nazionali, macroregionali o continentali e poi mondiali – permette, per così dire, di spezzare la sovranità per renderla condivisa e affidata all'umanità intera.

Le costituzioni servono a garantire, a tutti questi livelli, una dialettica, anch'essa nonviolenta, tra legittimità e legalità: la conformità ai principi e alle procedure costituzionali (l'ordine della *legittimità*) diviene la misura di verifica, di convalida o di cambiamento delle leggi ordinarie di volta in volta emanate dal parlamento (l'ordine della *legalità*). È evidente che questa dialettica consente di liberare i conflitti ideologici, politici, sociali ed economici, nella misura in cui sono considerati dal punto di vista del diritto, dalla loro eventuale distruttività.

L'altro aspetto strutturale dell'ordinamento costituzionale sta nel fatto che esso traccia, contemporaneamente, il limite minimo obbligatorio del rispetto dei diritti umani e l'orizzonte massimo del loro pieno adempimento. Ciò significa che una carta costituzionale, da un lato, funge da strumento giuridico fondamentale per ispirare, orientare e verificare le leggi dello stato; dall'altro, configurando un orizzonte di compimento, sprigiona un'energia politica propulsiva che spinge affinché tutti i soggetti della vita pubblica di un paese – le istituzioni, i gruppi, i singoli –

adottino un *agire traduttivo* dei principi costituzionali. È qui che si evidenzia l'utilità della filosofia gandhiana dei diritti e dei doveri umani. Infatti, è precisamente in una simile prospettiva che si capisce come la costituzione viva realmente non solo in quanto *testo*, ma anche e dinamicamente in quanto *prassi diffusa*. Gandhi ci ricorda che la realizzazione del contenuto dei diritti umani diventa effettiva non tanto perché essi sono sanciti giuridicamente, né tanto meno perché deleghiamo questo compito esclusivamente al governo e alle istituzioni, quanto perché ciascun individuo vede nella loro tutela un proprio dovere personale, da onorare nell'azione quotidiana secondo i modi e la misura di volta in volta possibili. Pertanto una costituzione non lascia i singoli cittadini nell'attesa che il governo risolva tutto, ma li impegna a farsi corresponsabili della sua attuazione. La problematica attuale dei fondamenti e del ruolo politico del costituzionalismo dà un'idea sufficiente a spiegare come la lezione di Gandhi possa essere preziosa in una sua ricezione creativa oggi, che deve misurarsi con situazioni, difficoltà e opportunità inedite rispetto a quelle che egli conobbe.

Un altro esempio notevole e cruciale di un terreno sul quale si dà la possibilità della ripresa originale della via gandhiana è fornito dal compito di ripensare e di trasformare l'economia vigente nel mondo globalizzato. Per accedere a questo ambito di ricerca è utile muovere focalizzando il profilo logico dell'interpretazione della vita di una costituzione, così come è stato delineato poco fa, nel suo legame con la nonviolenza. In particolare, l'ampliamento della questione dei diritti al versante dei doveri umani e della prassi corrispondente, definita in termini di prassi costituzionale diffusa, è esemplare di quella che può essere detta, in Gandhi, la *concezione inclusiva dell'azione*. Tale prospettiva comprende una *concezione inclusiva della conoscenza*, cosicché i due termini risultano coesenziali fin dall'inizio. Credo infatti, come ha mostrato con buoni argo-

menti l'economista indiano Narendar Pani⁴⁷, che l'orizzonte dell'inclusività offre le coordinate migliori per ripensare criticamente la logica dell'economia.

Pani rileva che il pensiero di Gandhi, riletto nella prospettiva della teoria dell'economia, si mostra radicato in maniera essenziale nella tradizione indù e in particolare nella sapienza tramandata nel testo della *Bhagavad-gita*, che significa *Il canto del glorioso Signore*⁴⁸, e risale al secondo secolo d.C. Le idee-guida derivate da questa tradizione sono relative alla missione dell'essere umano nella sua vita, nonché al valore dell'azione e della conoscenza. L'esistenza non è casuale né affidata all'arbitrio soggettivo, ma è investita di un compito, quello di portare a compimento l'azione giusta: “perciò, con animo sempre distaccato / compi l'azione che dev'esser compiuta”⁴⁹. L'azione compiuta, senza attaccamento ai suoi eventuali frutti, è la via per giungere all'unione con Dio. È evidente la distanza dalla logica della potenza, che esprime invece il massimo attaccamento agli effetti.

La disciplina del credente indù per sviluppare il non-attaccamento è triplice: si configura come *karma-yoga* o disciplina dell'azione, *jnana-yoga* o disciplina della conoscenza e *bhakti-yoga* o disciplina dell'amore devoto. Nella visione di Gandhi è il *karma-yoga* ad avere la priorità⁵⁰. Conoscenza e azione non nascono dall'io, ma sono autentiche solo in quanto partecipazione, da parte del singolo, alla vita divina, a condizione che entrambe siano assunte come compito e missione, nonché come esperienze tendenti

⁴⁷ N. PANI, *Inclusive Economics. Gandhian Method and Contemporary Policy*, New Dehli, Sage Publications, 2001.

⁴⁸ Cfr. N. PANI, op. cit., pp. 36-37 e 50-51.

⁴⁹ *Bhagavad-gita. Il canto del glorioso Signore*, 3, 19 a-b; tr. it. di S. Piano, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, p. 124.

⁵⁰ Cfr. W.J. JOHNSONS, *The Bhagavad-gita*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 59.

alla riunificazione di tutte le forme di vita. Per contro, “chi ha l’animo fuorviato dal senso dell’io / pensa ‘sono io che agisco’”⁵¹. L’azione, invece, è espressione del legame universale dei viventi e deve correlare gli elementi che rischiano di restare separati. Ugualmente, la conoscenza è tale se include tutte le polarità della realtà e vede la loro unità. Così essa si fa azione. “La conoscenza, il conoscibile e colui che conosce: / ecco il triplice impulso all’azione. / Strumento, azione e agente: / ecco di che cosa è costituita un’azione”⁵².

Gandhi pensa in sintonia con questo orizzonte metafisico, considerando l’azione appunto come una dinamica di unificazione del soggetto e di attuazione della comunione creaturale. “Il termine ‘atto’ deve essere inteso nel suo senso più vasto, e oltre all’azione vera e propria comprende anche il pensiero e la parola”⁵³. La prospettiva ermeneutica gandhiana, tuttavia, afferma che l’*ahimsa* costituisce il vero fondamento e la chiave degli insegnamenti della *Bhagavad-gita*. La logica di fondo, qui, è quella dell’inclusività e proprio questa forma di pensiero, secondo la lettura di Pani, pone le basi per un metodo inclusivo nella comprensione dell’economia. Secondo lo studioso indiano l’approccio gandhiano permette di evitare il riduzionismo connotato alle grandi teorie economiche tradizionali, che sono tutte monologiche e assolutizzano i loro modelli ideali. Poiché invece Gandhi sviluppa il suo metodo correlando duttilmente principi e azioni, così come i loro soggetti e i loro effetti, la sua concezione appare più adatta a evitare i pericoli del riduzionismo e dell’ideologia. Inoltre, se nella conoscenza del processo complessivo dell’economia sono inclusi, oltre ai dati oggettivi, i soggetti, l’approccio gandhiano assume fin dall’inizio il pluralismo delle interpretazioni

⁵¹ *Bhagavad-gita*, cit., 3, 27 c-d; tr. it. cit., p. 126.

⁵² *Ibid.*, 18, 18 a-d; tr. it. cit., p. 269.

⁵³ SA, p. 47; M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, cit., p. 39.

senza che ciò elimini il riferimento alla verità e sfoci nel mero relativismo. Seguendo Gandhi si scopre la connessione organica tra ermeneutica ed economia. Ciò vale non solo sul piano del confronto dialogico tra diverse teorie, ma soprattutto sul piano dell'esame collettivo dei fini desiderabili che le azioni economiche devono perseguire.

Se il consequenzialismo, in etica come in economia, è la teoria che valuta tutto in base agli effetti calcolabili di un'azione, qui non si può parlare di consequenzialismo in senso stretto, perché Gandhi non rivolge l'attenzione solo agli effetti dell'azione. Piuttosto, egli tiene insieme la rilevanza di tutti gli elementi coinvolti nell'agire economico: individuo, comunità, società, azione, finalità, mezzi, effetti, principi, bisogni, diritti, doveri. La loro correlazione non è una mera somma, ma si fonda sulla corrispondenza di tutti questi elementi al bene: "questo rende la bontà delle azioni importante tanto quanto la bontà delle conseguenze. E un'azione che sia buona dev'essere sensibile ai diritti"⁵⁴. Un esempio eloquente delle implicazioni di questo metodo di correlazione è fornito dal caso del diritto alla libera iniziativa economica nel mercato.

Il diritto a un mercato completamente libero sarebbe meglio protetto se gli individui facessero il loro dovere per assicurare che il mercato non distrugga la società. Se si lascia che i mercati distruggano la società, il diritto al libero mercato sarà necessariamente rifiutato. Ogni volta che un dovere non è adempito, ciò erode la capacità di una società di proteggere il diritto corrispondente⁵⁵.

Torna qui l'idea gandhiana del legame essenziale che chiede di risalire da un determinato diritto al dovere corrispondente. Oltre che il bene e l'interdipendenza tra tutti i

⁵⁴ N. PANI, op. cit., p. 41.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 40-41.

poli dell'agire economico, Gandhi considera con grande attenzione il soggetto agente: l'economia è vista come un intreccio di azioni individuali e, dunque, di responsabilità personali, non come un sistema impersonale e autoregolato. Questo comporta che le stesse conseguenze dell'azione economica siano valutate per il loro effetto sulla vita delle persone e non all'ingrosso o sul Prodotto Interno Lordo (P.I.L.) o su altri criteri statistici distanti dal concreto destino degli esseri umani. Proprio per tale ragione le dinamiche economiche reali, nella loro complessità, devono poter essere governate da negoziati e relazioni interpersonali e orientate passando per la cooperazione, il conflitto nonviolento, il compromesso. Entro le coordinate tracciate sinteticamente sinora egli prefigura la centralità, nell'economia, della *trusteeship*, cioè dell'amministrazione fiduciaria dei mezzi di produzione, ad esempio di un'azienda, di un terreno, di macchine produttive, ma anche dei profitti. L'individuo non si identifica più con la sua proprietà e con la sua difesa a tutti i costi, bensì con la responsabilità verso se stesso e verso gli altri rispetto ai beni che amministra. Questa è la chiave per raggiungere l'equità nell'economia.

Il sistema di equità che Gandhi cercò di sviluppare era costruito attorno al non-attaccamento. Questo era basato sul principio per cui è più probabile che una persona sia equa se non è attaccata alle conseguenze dell'azione che ha scelto. Gandhi cercò di istituzionalizzare questa percezione del non-attaccamento come equità attraverso il suo concetto di amministrazione fiduciaria⁵⁶.

Il soggetto economico che opera come fiduciario (*trustee*) è colui che lavora nel migliore interesse di quanti gli si affidano e non ha come suo fine esclusivo il proprio profitto privato. La figura paradigmatica di qualsiasi soggetti-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 70.

vità, in questo senso, non è quella del proprietario, né tanto meno quella dello speculatore o comunque dell'investitore, bensì quella dell'amministratore equo. Così, per Gandhi, possono essere fiduciari sia il lavoratore rispetto al suo lavoro, sia l'imprenditore rispetto al suo capitale. Il lavoro, infatti, va visto come un bene che dev'essere amministrato affidabilmente per quelli che hanno bisogno di esso. E ciò vale anche per il capitale. Questa nozione di *trusteeship* o amministrazione fiduciaria è la trascrizione economico-sociale dello statuto del soggetto umano nel mondo voluto da Dio. Nella visione di Gandhi ciascuno di noi è destinatario e amministratore responsabile del dono dell'esistenza e anche di tutto ciò che gli viene affidato mentre vive. In questa nozione metafisica di buona amministrazione fiduciaria persino quello che non sarebbe affatto un dono di Dio – come il male subito, la sofferenza, l'impotenza – dev'essere amministrato con amore, riconvertito in bene e ricompreso nel nostro riaffidamento a Dio stesso. In quello che può sembrare un compito ingrato e pesante sta invece la chiave della libertà. Perché infatti, mentre condivisione e buona amministrazione sono realmente manifestazioni di *libera iniziativa* personale, l'attaccamento assoluto a possessi e risultati ci fa immediatamente schiavi⁵⁷.

Certo, la *trusteeship* appare piuttosto improbabile e inapplicabile in confronto al normale andamento dei processi economici nel capitalismo. Eppure tale idea è sostenibile ragionevolmente a due condizioni. La prima attiene

⁵⁷ In tale ottica credo che Gandhi sottoscriverebbe la seguente annotazione di Dietrich Bonhoeffer intorno al cammino della libertà umana: "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" (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München, Kaiser Verlag, 1955, tr. it. di A. Gallas, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998, p. 453, lettera del 28 luglio 1944).

a una conversione di identità nel soggetto. L'economia della *trusteeship* è possibile solo se gli esseri umani tornano a essere co-soggetti, e non più pedine irrilevanti e interscambiabili, dei meccanismi della produzione, della distribuzione e della circolazione del denaro. E se maturano in se stessi una soggettività completamente riorientata, dal primato dell'interesse e del possesso individuale al primato della cura di beni e proprietà che servono a molti, cura che include anche il proprio interesse. Quest'ultimo, però, non è più la misura esclusiva della percezione delle cose e del giudizio dell'individuo, al quale il rapporto fiduciario chiede di maturare una capacità di giudizio equo, una vera e propria *ermeneutica plurale dell'equità*. Ed è appunto il non attaccamento a schiudere lo spazio del confronto dialogico e interpretativo tra diversi soggetti⁵⁸.

Questo punto è decisivo. Fintantoché il soggetto dell'economia è identificato nell'atomo egoista tutto proteso a farsi possessore, e in effetti anche schiavo, del capitale, non è concepibile alcun serio mutamento. Per questa ragione gli approcci critici che studiano le condizioni di superamento del capitalismo si concentrano molto sulla questione dell'umanizzazione del soggetto economico, ridefinendolo ad esempio come persona, essere relazionale, comunicativo e sempre responsabile di altri⁵⁹. È chiaro che la ridefinizione può essere immaginata per via puramente concettuale, sovrapponendo all'atomo egoista del capitalismo un ideale di soggetto solidale e altruista. Invece Gandhi non immagina, come farebbe un utopista classico, un modello ideale di individuo e di economia, che rappresenterebbe il disegno ispiratore per la rifondazione della società dopo aver azzerato l'esistente. Piuttosto, egli parte da ciò che è

⁵⁸ Cfr. N. PANI, op. cit., p. 121.

⁵⁹ Cfr. F.R. MAHIEU, *Éthique économique. Fondements anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2001.

già dato, compresi l'egoismo individuale, la divisione in classi e l'esistenza di lavoratori e di capitalisti. Non gli interessa stabilire come ognuno sia arrivato al suo ruolo e alla sua posizione. Gli interessa che accetti di convertire il suo orientamento. Egli non fa appello a una presunta e nascosta perfezione dell'essere umano, ma punta sulla sua sempre possibile conversione.

Perciò Gandhi non prefigura lo sradicamento del capitalismo in quanto tale, immaginando di sostituirlo con un altro modello già pronto, più o meno qualificabile come socialista; semmai pensa a un mutamento profondo dall'interno dell'economia vigente. Solo che la fonte di questa conversione non sta nei meccanismi economici e neppure in uno sforzo di moderazione degli egoismi individuali – secondo una logica che è invece tuttora tipica del progressismo occidentale –, ma risiede nell'anima di ciascuno, nel suo risveglio alla responsabilità di farsi, per quanto può personalmente, garante dell'attuazione dei diritti umani. Ciò spingerà gli individui a sviluppare la disposizione interiore del non attaccamento e la logica dell'equità come criterio, ormai divenuto quasi naturale, di comportamento.

La via che così si delinea non può essere stretta nell'alternativa, tradizionale nel pensiero politico ed economico europeo dal 1789 in avanti, tra riforme e rivoluzione violenta. Non si tratta né di ingentilire il capitalismo accettandone però la logica, né di impiantare con la violenza un modello alternativo già pronto. Il punto, semmai, è quello di dilatare forme di responsabilità personale e di interazione economica che portino l'intera società su un altro piano, ossia su un terreno di convivenza bonificato da ogni imposizione violenta. Anziché progettare un'abolizione violenta del sistema capitalistico, Gandhi pone in esso i semi di un'altra logica che, crescendo attraverso conversione e consenso negoziale, può portare al suo superamento. Il riformismo occidentale accetta il capitalismo come logi-

ca e cerca di migliorarlo dall'interno su questo o quell'aspetto. La concezione gandhiana fa invece i conti con il capitalismo come dato di fatto senza giustificarne lo spirito e preparando le condizioni per una completa trasfigurazione della vita economica.

Ma occorre soffermarsi ancora sulla questione determinante del soggetto dell'agire economico. Essa è così rilevante non solo perché si tratta di umanizzare il singolo e provocarlo a conversione, ma anche perché riacquisti pienamente lo statuto di co-soggetto dell'economia insieme ad altre forme di soggettività. Ben oltre l'alternativa tra stato e mercato, la concezione gandhiana pluralizza i soggetti delineando un'interazione tra lo stato e le sue istituzioni, il mercato e le imprese, le comunità territoriali, i villaggi, i sindacati, le associazioni, i singoli. Questi ultimi, come tali o associati, hanno un ruolo insostituibile nei processi economici e restano il punto di rimotivazione e di conversione dell'agire. Come a livello delle teorie economiche Gandhi riconosce la necessità di un pluralismo ermeneutico, così a livello dei centri d'azione deve sussistere una pluralità di soggetti per cui le persone non restino schiacciate dalle macrosoggettività impersonali dello stato o del mercato⁶⁰. La conseguenza di questo vincolo di umanizzazione è enorme: se l'economia non è un sistema autoregolato e sottratto al controllo umano, ma è l'intreccio di azioni riconducibili a persone e comunità concrete, allora è chiaro che essa può essere resa nonviolenta e riorientata al servizio della società e della vita. Da parte loro, anche i soggetti più tradizionali dell'economia moderna, come lo stato e le imprese, possono trasformarsi assumendo sistematicamente le norme etiche derivanti dalla nonviolenza, dal non attaccamento e dal principio della *trusteeship*. Ciò mostra che non c'è tipologia di soggettività la quale, per "stare sul merca-

⁶⁰ Cfr. N. PANI, op. cit., p. 82.

to”, sia costretta a fare propri criteri e comportamenti disumani e immorali.

Fin qui sono state analizzate le considerazioni relative alla prima delle condizioni di operatività del principio della *trusteeship*. La seconda ne è la specificazione e lo sviluppo. Le due condizioni stanno l’una all’altra come l’evento al processo, come l’atto inedito e folgorante alla lenta maturazione quotidiana, come la *conversione* all’*apprendimento*. Infatti ora, quale seconda condizione, emerge l’importanza della gradualità dell’approssimazione di ognuno al modo d’essere e di agire tipico della *trusteeship*. Si può e si deve imparare gradualmente a deporre l’ottica dell’interesse privato per sostituirla con quella del non attaccamento, della nonviolenza, dell’amministrazione fiduciaria. Di tale percorso fa parte anche lo stabilirsi di rapporti negoziali tra i soggetti economici in modo che le soluzioni più eque vengano costruite insieme. È il metodo di un consenso per negoziazione da adottare anche nelle transazioni e nei conflitti di natura economica. Per avere l’idea di una concezione in parte analoga a questa si dovrebbero ricordare gli studi di quanti hanno cercato di applicare l’etica del discorso di Karl-Otto Apel e di Jürgen Habermas alla logica dell’agire economico. Nell’ottica di questi autori il principio morale che presiede all’assunzione di decisioni e scelte socialmente rilevanti e riportabili a norme è il seguente: “ogni norma valida deve soddisfare la condizione per cui le conseguenze e gli effetti collaterali che risultano presumibilmente dalla sua applicazione *universale* per la soddisfazione di *ogni* individuo possano senz’altro essere accettate da *ogni* individuo coinvolto”⁶¹. In tale prospettiva si può ipotizzare una trasformazione della razionalità economica: da percorso monologico di ogni singolo verso il proprio

⁶¹ J. HABERMAS, *Moralität und Sittlichkeit*, in H. SCHNÄDELBACH (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 212.

profitto a dinamica comunicativa di confronto nella prospettiva di finalità reciprocamente condivisibili in se stesse e nei loro effetti⁶².

Riassumo il tratto di strada percorso finora in merito al rapporto tra economia e nonviolenza. Il punto di partenza è stato quello dell'azione e della conoscenza inclusive, entrambe espressione di un'*esistenza investita* di un compito dato da Dio. Mentre nella teoria capitalista della vita ciascuno è artefice della sua fortuna e, semmai, investe il suo denaro, qui è l'esistenza umana a essere "investita", nell'accezione vocazionale e non monetaria del termine, perché è il Dio vivente a chiedere alla persona: "compi l'azione che dev'essere compiuta". È evidente che un simile spostamento di accentazione è cruciale: indica il passaggio da un generico primato dell'autorealizzazione al primato dell'amore efficace, che è poi il primato dell'altro e della relazione, nonché la prospettiva di un'autorealizzazione non egoistica. Al concetto dell'esistenza investita e al metodo dell'inclusività dell'azione e della conoscenza fanno seguito i concetti di non attaccamento, di amministrazione fiduciaria, di perseguimento negoziale del consenso. La ricerca di una realizzabilità economico-sociale di tale visione rimanda poi alla conversione e all'apprendimento.

A questo complesso di nozioni bisogna aggiungere il concetto di *Swadeshi*. Gandhi afferma che "*Swadeshi* è quello spirito in noi che ci riporta all'uso e al servizio di ciò che è nel nostro ambiente immediato escludendo ciò che è più remoto"⁶³. In altre parole, *Swadeshi* significa la cura e la tutela di ciò che è proprio di un territorio. Nella prospettiva di una filosofia dell'economia tale nozione va tradotta e intesa comprendendo che l'attività economica dev'essere legata a una comunità locale, al suo territorio, al bene co-

⁶² Cfr. P. ULRICH, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern-Stuttgart, Francke, 1986.

⁶³ CWGM, vol.XIII, p. 219, cit. da N. Pani in op. cit., p. 73.

mune di quella realtà. Narendar Pani insiste tuttavia sul fatto che quest'idea non fa ricadere Gandhi nel protezionismo, nel localismo e nel particolarismo⁶⁴. L'unità geografica di riferimento dello *Swadeshi* non è necessariamente il villaggio, la regione o la nazione. A seconda dei problemi in questione, potrebbe anche essere il mondo. Perché lo *Swadeshi* in ogni caso non si riferisce a un ambito chiuso e ripiegato su di sé, bensì a un territorio che è interdipendente e connesso con altri, conformemente alla logica inclusiva e comunicativa prima ricordata. Così, qualunque territorio possiede un valore originale in quanto luogo di una comunità, ma al tempo stesso è sempre un territorio del mondo, una radice che apre all'universalità della condizione umana e della storia.

Questa prospettiva, che dal punto di vista di chi è ormai abituato ai processi della globalizzazione capitalista appare, per contrasto con essi, una ri-territorializzazione dell'economia, ha almeno tre importanti implicazioni. Anzitutto, il recupero della connessione tra economia e bene comune tramite la rivalorizzazione del radicamento territoriale dell'agire economico. Poi, indissolubilmente intrecciata con tale recupero, abbiamo la possibilità di riportare i processi economici alla comunità e agli individui, con la risoggettivizzazione di un sistema produttivo e distributivo che tende ad apparire automatico e impersonale. Infine, c'è l'apertura che conduce al dispiegamento della logica dell'interdipendenza. Infatti il territorio si lascia tradurre in una rete nella quale ogni *Swadeshi* è interdipendente con gli altri in un'ampiezza di correlazioni che ha i confini del mondo. Questo dà la possibilità di coordinare i processi di decentralizzazione dell'economia con alcuni processi di centralizzazione nazionale o sovranazionale.

Viene da pensare, a questo punto, quale sia la nostra situazione economica e sociale globale. Siamo in presenza

⁶⁴ Cfr. N. PANI, op. cit., pp. 72-77.

del fallimento della globalizzazione, che rivela tutta la sua inadeguatezza sia dal punto di vista del mero accrescimento del benessere materiale nella società, soppiantato in realtà dal diffondersi della precarietà per molti e dalla cosiddetta proletarizzazione del ceto medio anche nei paesi ricchi, sia sul piano dei suoi costi umani, sociali ed ecologici. Secondo i dati della F.A.O. ogni anno muoiono per gli effetti della miseria cinque milioni di bambini. Questo dato, di proporzioni inimmaginabili per noi, basta da solo a sconfessare qualunque pretesa di validità dell'utopia capitalista della globalizzazione, un processo il quale, non avendo incontrato, se non a livello ideale e simbolico nelle manifestazioni *no global*, alcuna seria forza di contrasto e di resistenza, poteva e doveva dimostrare la sua presunta benefica potenza. Il fallimento è sotto gli occhi di tutti ed è considerato un successo solo da chi non vuole vedere. Ebbene, nella situazione attuale il metodo gandhiano permette non solo di disporre di riferimenti analitici ed etici per una critica a questo stato di cose, ma pure di avere elementi concreti per la costruzione della necessaria alternativa anche e proprio sul piano dell'organizzazione economica della società.

5. Vivere la verità relativa

Nell'ultimo tratto di strada che qui ripercorre il pensiero gandhiano è giusto riconsiderare la questione della nonviolenza come impegno a vivere la verità. Ho già sottolineato che l'espressione con cui Gandhi riassume la sua vita, considerata come la storia dei suoi esperimenti con la verità, non va intesa come se egli, in quanto sperimentatore, si ponesse al di sopra della verità stessa per oggettivarla e studiarne le reazioni. Niente sarebbe più estraneo all'atteggiamento gandhiano. In effetti, il senso dell'espressione si mostra nella giusta luce se si pensa che il suo contesto di radica-

mento risulta piuttosto nell'idea per cui fu la verità a condurre i suoi esperimenti con Mohandas K. Gandhi. Egli rispose con umiltà⁶⁵ al suo appello nella propria coscienza e anche nella situazione degli esclusi e degli oppressi intorno a sé, cosciente del fatto di aver colto soltanto una *verità relativa*. Non si deve pensare, di fronte a questo limite chiaramente riconosciuto, a un mero relativismo. L'adesione alla verità tramite la pratica e la coscienza di una verità relativa è il solo modo per assumere realmente la relazione con la verità assoluta⁶⁶. Qui "verità relativa" significa non già l'opinione o l'interpretazione arbitraria, ma quanto si rivela nel cammino dell'essere umano che ascolta nel proprio intimo la voce della verità. Dunque verità relativa è la verità personalmente ascoltata e testimoniata con la vita. L'apertura interiore dell'ascolto si rinnova nella preghiera⁶⁷ e lascia agire silenziosamente la verità, la quale trasforma le persone e le orienta all'amore nonviolento, impegnandole nel tempo a purificarsi incessantemente. Così, la lezione gandhiana fa vedere, anche sul piano filosofico e su quello teologico, che l'alternativa tra relativismo arbitrario e fondamentalismo della verità racchiusa in dogmi, concezioni e tradizioni ritenuti immutabili è un'alternativa falsa e fuorviante.

L'impegno a vivere la verità relativa per umile fedeltà alla verità assoluta conduce la persona a esistere secondo generatività. Tale indicazione affiora in particolare nell'in-

⁶⁵ "Non sono tanto presuntuoso da pensare che l'intento divino possa adempiersi solo attraverso di me. Può darsi che per realizzarlo occorra uno strumento più adatto (...). Forse è necessario un uomo più puro, più coraggioso, più lungimirante di me per realizzare il fine ultimo? Sono solo ipotesi. Nessuno può giudicare Dio. Noi siamo solo gocce in quell'infinito oceano di pietà" (NPW, vol.II, p. 321; M.K. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, cit., p. 110).

⁶⁶ Questa dialettica del relativo e dell'assoluto, che è poi quella tra il singolo e Dio, è ben sintetizzata da G. RICHARDS: cfr. op. cit., pp. 1-15.

⁶⁷ Cfr. NPW, vol.II, p. 62; M.K. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, cit., p. 55: "il fondamento del *satyagraha* è nella preghiera".

interpretazione dell'opera di Gandhi offerta da Erikson. Nel libro *Gandhi's Truth*, apparso nel 1969, egli, muovendosi nell'ottica di chi intende confrontare il metodo del *satyagraha* con quello psicoanalitico, considera Gandhi come "attualista religioso"⁶⁸, ossia come colui che, riconoscendosi interpellato da Dio come dalla Verità assoluta vivente, risponde cercando di mettere in atto la verità stessa in ogni momento dell'esistenza. Perciò l'azione è il luogo stesso del misterioso e insieme visibile accadere della presenza di Dio. Molti altri interpreti hanno insistito su questo punto: "l'unico dogma della filosofia gandhiana sta in questo: la sola verifica possibile della verità è l'azione basata sul rifiuto di nuocere"⁶⁹. In questo tentativo non c'è alcuna superiorità; al contrario, solo un'estrema umiltà ci pone in grado di vivere la verità in atto. La cosciente e accettata "nullità" del soggetto diventa la condizione affinché egli dia ospitalità all'azione di Dio. "L'attualismo gandhiano era costituito in primo luogo dalla consapevolezza e dalla capacità di acquistare forza dal fatto che niente al mondo è più potente della nullità cosciente, purché sposata al dono di dare e ricevere l'attualità"⁷⁰. In chiave psicanalitica Erikson vede in Gandhi l'uomo della stagione adulta della vita, colui che "deve dimenticare la morte per il bene dell'individuo neonato e per quello delle generazioni a venire"⁷¹. Perciò Gandhi seppe sfidare ogni pericolo per andare fino in fondo alla sua strada, per seguire il metodo della verità. Ci si può chiedere però se qui si tratti propriamente di una

⁶⁸ E. ERIKSON, *Gandhi's Truth: on the Origins of Militant Nonviolence*, New York, Norton & C., 1969, tr. it. di R. Steiner e R. Petrillo, *La verità di Gandhi: sulle origini della nonviolenza militante*, Milano, Feltrinelli, 1972, p. 336.

⁶⁹ J. BONDURANT, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1965, p. 25.

⁷⁰ E. ERIKSON, op. cit., p. 336.

⁷¹ *Ibid.*, p. 338.

pura *dimenticanza*, o invece di un attraversamento e, in un certo senso, di un superamento della morte. Secondo Erikson la capacità di non pensare alla morte è una risorsa naturale della specie, che permette agli adulti di occuparsi della vita nascente e in crescita nelle nuove generazioni. È la generatività come facoltà al servizio della sopravvivenza della specie.

Il merito di questa lettura sta, a mio avviso, nel fatto di dare attenzione particolare appunto alla generatività. Qui l'aspetto problematico e riduttivo sta nondimeno nell'implicita presupposizione di una metafisica dell'esistenza finita, ereditata da Freud, per cui la psicanalisi opera come fosse una *Weltanschauung* compiuta e insuperabile. Solo in questo quadro filosofico è giustificata l'idea secondo la quale la massima resistenza alla morte che noi possiamo opporre sia l'oblio temporaneo della sua signoria. Ma anche e proprio questa certezza della fine non appare rimessa in discussione dalla concezione di Gandhi e dalla sua azione? Egli infatti non ha espresso una qualsiasi cura per la vita, paragonabile a quello che accade dopo la riproduzione in tutte le specie animali. Gandhi, piuttosto, ha testimoniato una verità che non si identifica affatto con la morte e che si rivela, al posto di quest'ultima, come la reale destinazione delle creature viventi. In questa visione metafisica si fondono il senso filosofico, l'imperativo morale e l'efficacia storica della nonviolenza e dell'amore politico. È proprio perché la morte non è il nostro destino definitivo che non è legittimo né ragionevole o efficace organizzare la vita sul ricorso a mezzi violenti e sul dare la morte agli altri.

Infatti Gandhi non ha mai "dimenticato" la morte; con essa si è confrontato di continuo. Si deve dire, semmai, che egli l'ha lucidamente relativizzata. Dio, la vita stessa, la dignità, la giustizia, il servizio agli altri sono molto più importanti della morte. La fede profonda che il *satyagraha* e la *ahimsa* richiedono non è orientata alla pura accettazione della propria morte, ma all'incontro con Dio. Un Dio che

si fa azione tramite le nostre azioni, presenza tramite le nostre esistenze convertite; un Dio che abita in ogni creatura e che quindi, già solo per questo, non ci abbandona mai, mentre la morte in quanto distruzione ultima sarebbe precisamente l'espressione e il risultato dell'essere realmente e irreversibilmente abbandonati da Dio. La morte accade, è un dato di fatto. Ma credervi immaginando in essa il senso e la parola definitiva dell'esistenza equivarrebbe a fare della morte l'unico vero dio, oppure a credere in un dio che abbandona le sue creature all'annullamento totale. E non è questo il Dio testimoniato da Gandhi.

Una volta assunta tale distanza critica dall'interpretazione di Erikson, di essa va comunque mantenuto il rilievo determinante di quello che è opportuno chiamare il *principio di generatività*. Naturalmente esso va anche riorientato e può essere inteso nel senso che, se l'essere umano vuole aprirsi alla verità, viverla fino in fondo e incontrarla infine, deve maturare in sé un atteggiamento generoso di cura per le vite che crescono e che sono esposte alla minaccia della violenza e della morte. Solo chi è generativo in tale accezione, che evidentemente va oltre la sola fecondità biologica, solo chi ama ognuno e il mondo naturale sentendosi responsabile della loro vita e proteggendola dalla distruttività, solo costui o costei giunge all'altezza della relazione con la verità vivente che Dio è. Da questo punto di vista Erikson ha ragione nel sottolineare come la fede di Gandhi avesse un'impronta materna e come il tipo d'uomo che egli rappresenta fosse la figura di una soggettività maschile che accoglie in sé fondamentali elementi femminili. Una simile fisionomia "scaturiva dalla confluenza di un bisogno profondamente personale con una tendenza nazionale, poiché lo strato più profondo, più pregnante, più unificante della religiosità indiana è forse proprio la reminiscenza di un primitivo culto materno"⁷².

⁷² *Ibid.*, p. 341.

Giustamente Erikson osserva che, nel tradurre in azione il rispetto per la verità e il rifiuto di collaborare al male, Gandhi s'impegna a tessere una trama di reciprocità infinita che comprende tutte le creature. Quindi non si tratta di appropriarsi della verità come se fosse un proprio progetto per poi andare al rapporto con gli altri al fine di applicarlo e di diffondere una determinata filosofia. In effetti, è appunto il rispetto della verità a chiedere il pieno riconoscimento di ogni altro, poiché in ognuno abita in qualche modo la verità stessa. "La *ahimsa* così come Gandhi l'intendeva e l'attuava non significa infatti evitare di nuocere al prossimo, bensì rispettare la verità che è nel prossimo"⁷³. Per questo il compito dell'azione nonviolenta è quello di approfondire e convertire la qualità delle relazioni facendo in modo da instaurare "una più eccelsa reciprocità"⁷⁴. Si capisce allora come sia non solo pensabile, ma essenziale e ineludibile nella condizione umana la molteplice e illimitata corrente dell'amore politico, che stabilisce "una specie di ponte tra l'etica della vita familiare e quella delle comunità e delle nazioni"⁷⁵.

In proposito Erikson, pur segnalando l'evidente ed enorme difficoltà di rimodellare le diverse forme di convivenza interumana e creaturale secondo questa corrente onnicomprensiva di amore divino-umano, mette in luce come il passaggio traduttivo più efficace, in un simile percorso, sia quello della dilatazione e della riapertura delle identità costituite. Se infatti una determinata identità (personale, sociale, religiosa, ideologica, etnica) si chiude, ogni altra identità apparirà come una realtà rivale e pericolosa. La logica delle identità esclusive misconosce la natura infinitamente inclusiva della verità di Dio e perpetua nei secoli la catena delle violenze. Tale logica è detta dall'autore "la

⁷³ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

mentalità pseudospecifica”, ossia la mentalità che si inventa la particolarità di un’identità di specie contrapposta ad altre. Ma questa logica può dissolversi se matura il riconoscimento di “un’identità più ampia”⁷⁶ che ricomprende pacificamente e riunisce in legami di fiducia reciproca coloro che si vedevano come nemici. Per usare un’immagine tratta dall’antica metaforica della luce, si può pensare alla percezione profonda che abbiamo nell’esperienza dell’ostilità, nel rapporto con chi riteniamo “nemico”, come se in costui avvertissimo una tenebra vivente, un buio completo. Riaprire la nostra identità, scoprendo una profonda comunanza con il “nemico”, comporta anche lo scorgere in lui la presenza di una luce. Ri-vedere così chi ci sta di fronte, chi pericolosamente ci fronteggia, costituisce nel contempo la proposta più credibile per invitare l’altro a uscire a sua volta dal rapporto ottenebrante dell’ostilità.

La via gandhiana è (...) quella della doppia conversione: la persona che odia, contenendo il proprio odio egoistico e imparando ad amare nell’avversario l’essere umano, metterà lo stesso avversario di fronte a una tecnica avvolgente che lo costringerà a (o, meglio, gli permetterà di) riacquistare la sua latente capacità di provare fiducia e amore⁷⁷.

Erikson sottolinea come la nonviolenza e le conversioni che essa sollecita siano irriducibili a una tecnica per acquisire maggiore potere sugli altri. Il metodo gandhiano non va inteso come un insieme di regole per prendere più subdolamente e astutamente il potere nel contrasto con chi ci si oppone⁷⁸ e neppure soltanto alla stregua di una meto-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 370.

⁷⁸ In un’ottica simile si muove il testo di J. ZITTLAU, *Gandhi für Manager*, Frankfurt, Eichborn, 2003, tr. it. di C. Valli, *Gandhi per i manager. L’altra strada per un successo illuminato e pacifico*, Firenze, Ponte alle Grazie, 2004.

dologia di risoluzione razionale dei conflitti⁷⁹. Il metodo di Gandhi va visto invece come un autentico cammino di guarigione dell'anima. Guarigione che riguarda sia chi fa la scelta della nonviolenza, sia quanti ne sono provocati mentre si contrappongono al nonviolento, sia il tessuto della società nel suo complesso. La liberazione dell'anima, non la conquista del potere, è la direzione a cui tende la *ahimsa*.

Il punto di svolta che dà modo di sperimentare questa liberazione non è del resto puramente interiore e personale. Esso si situa *tra* quanti già godono di una soggettività umana riconosciuta e coloro che invece sono respinti entro i confini di una condizione subumana. Afferma Erikson: “spesso le nuove grandi intuizioni nascono quando gli uomini e le donne dotati di sufficiente immaginazione accettano la responsabilità di una classe di uomini fino a quel momento messa tra parentesi, giudicata e diagnosticata come fatalmente destinata all'inferiorità”⁸⁰. Così, gli intoccabili nel sistema indiano delle caste, o i folli e gli idioti nella visione della psichiatria tradizionale in Occidente sono esempi di quelle porzioni di umanità che hanno patito, e in certa misura patiscono tuttora, il misconoscimento tragico della loro dignità. L'approdo alla verità accade e porta luce ogni volta che, dall'interno e/o dall'esterno di queste categorie, si riafferma la solidarietà di condizione, di valore e di destino tra umani e “subumani”. La guarigione dell'anima è nel contempo il risanamento di una società che non si vedeva nella sua indissolubile umanità. L'ermeneutica psicanalitica di Erikson aiuta a cogliere nella via di Gandhi la testimonianza di un'esperienza della verità per

⁷⁹ Per questa prospettiva si veda il libro di M. JUERGENSMEYER, *Gandhi's Way. A Handbook of Conflict Resolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, tr. it. di F. Galimberti, *Come Gandhi. Un metodo per risolvere i conflitti*, Bari, Laterza, 2004.

⁸⁰ E. ERIKSON, op. cit., p. 370.

cui, al di là di tutte le forme di recisione di legami vivi e di cesura nell'unità della realtà, ogni creatura è tanto originale e preziosa, quanto inscritta nella trama infinita della verità divina. La relatività di ogni vita non è altro che la sua singolare partecipazione alla figliolanza universale nei confronti di Dio.

Allora anche la filosofia, se effettivamente e sinceramente cerca la verità, non può più credere di orientarsi adeguatamente forgiandosi un concetto di verità e facendo di questa il proprio oggetto. Oltre le coordinate del concetto e dell'oggetto, risultano essenziali il mistero e la vita della verità stessa, il suo farsi presenza nell'azione e nella relazione, così come in ogni esistenza. L'apparato metodologico di molti capitoli della tradizione filosofica in Occidente – dai procedimenti logico-argomentativi alle tecniche fenomenologico-osservative, sino alla cura filologico-storiografica dei testi – può essere ricompreso e riorientato, certo non più preso come se bastasse da solo a sostenere e a realizzare la ricerca della verità. La filosofia, nella sua effettiva costituzione, deve sempre essere spirituale, sapienziale, fedele al cammino dell'anima e alla vocazione della verità. Non può ridursi a essere una tra le molteplici forme di esercizio di forze dominative o distruttive, né può legittimare acriticamente le manifestazioni della volontà di potenza. In tal senso Erikson ha ragione nel vedere in Nietzsche “il contrario filosofico del Mahatma”⁸¹. Infatti, se Dio stesso è amore e rifugge dall'esercitare la potenza in quanto efficacia raggiunta a qualsiasi costo, anche a prezzo della violenza e della morte comminata alle sue creature, allora non c'è potenza al mondo che possa essere giustificata e servita. Né quella politico-militare ed economica, né quella della ragione, né quella dell'essere, né quella della morte, né quella del cosiddetto istinto di sopravvivenza, né tanto meno quel-

⁸¹ *Ibid.*, p. 349.

la della violenza e dell'impulso alla sopraffazione degli altri. Qualunque idolatria della potenza, oltre che cattiva per i suoi effetti storici, è falsa, nel senso che tende a negare o a annullare la verità vivente. La filosofia, invece, chiede a chi sceglie di farne il proprio cammino la disponibilità alla conversione dalla distruttività alla generatività, il passaggio dall'ambigua pretesa di neutralità di fronte al bene e al male, se non dall'aperta apologia della violenza stessa, alla nonviolenza. In ciò la dignità della conoscenza filosofica non è diversa dalla dignità umana *tout court*, la quale viene veramente assunta ed espressa nell'azione solo nel percorso che tende a separare la creatività o la generatività dalla distruttività.

Gandhi ci invita a ripensare anche il rapporto tra verità ed esperienza religiosa. La religione è chiamata alla fedeltà nei confronti della verità e, contemporaneamente, della dignità umana e creaturale. Non può venire meno a questa fedeltà, pena il proprio pervertimento in ideologia violenta. Per approfondire questo aspetto è opportuno riprendere l'interpretazione delineata da Ernesto Balducci⁸² giacché si tratta di un'ermeneutica concentrata appunto sull'intreccio tra umanesimo concreto ed esperienza di fede. Egli vede nella vita e nell'opera gandhiane l'anticipazione "della unificazione strutturale del genere umano"⁸³ e la prefigurazione di una via d'uscita storica dalla catena di tragedie provocate dalla logica della potenza. Ciò indica che Gandhi ha contribuito a rivelare all'umanità la propria dignità nel cuore dei conflitti che portano a spezzare l'unità e il valore della nostra creaturalità. In particolare, del valore dell'umano egli ha posto in luce due significati fondamentali: la dignità come vincolo interumano e la sua attuazione come frutto di un percorso di conversione e di educazione dell'anima.

⁸² E. BALDUCCI, *Gandhi*, San Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1988.

⁸³ *Ibid.*, p. 6.

Per il valore profetico e prolettico della sua testimonianza Gandhi doveva attirare su di sé un'ostilità mortale, soprattutto per la sua duplice proposta di superamento: della lotta tra le religioni e della violenza come regola delle relazioni interumane. "Due sono dunque le ragioni che hanno provocato il martirio di Gandhi: il suo rifiuto dell'antagonismo tra le religioni e il suo rifiuto della violenza come strumento di giustizia"⁸⁴. Egli, nota Balducci, ha imparato personalmente quanto, oltre a quella che Erikson chiama la verità in atto, già la *dignità in atto* sia al centro di un apprendimento lento, doloroso, che non può permettersi idealizzazioni. Illudersi del fatto che la matura e convinta disponibilità alla nonviolenza, come espressione della dignità, possa divenire in poco tempo una scelta di massa è, come disse Gandhi criticando una sua ingenua presunzione, "un errore di proporzione himalayana"⁸⁵. Del resto, egli "si è sempre tenuto a contatto con la realtà nell'esercizio diretto della politica"⁸⁶, evitando la caduta nell'utopismo astratto o nel moralismo. Per questa sua fisionomia il *Mahatma* rappresenta compiutamente, secondo Balducci, la figura concreta del cammino dell'umanizzazione, che porta le persone non alla religione ma a Dio. Se vuole scongiurare la distruzione generalizzata, la società contemporanea dovrà presto riprendere la via tracciata da Gandhi.

Ciò che egli chiese ai singoli e al popolo indiano, e cioè di accettare piuttosto la morte che la pratica della violenza e la perdita della dignità, va chiesto anche alle religioni. Se le consideriamo come fossero, ciascuna, un grande soggetto collettivo, allora, proprio nel nome del Dio che professano, esse hanno la responsabilità di convertirsi a una fede nonviolenta, alla reciprocità creaturale, alla fi-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 5. Su questo punto cfr. anche N.F. GIER, *The Virtue of Non-violence*, Albany, State University of New York Press, 2004.

⁸⁵ Cit. da E. BALDUCCI, op. cit., p. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 158.

gliolanza universale piuttosto che all'appropriazione esclusiva del divino. Mentre i tradizionalisti e gli integralisti di tutte le religioni non possono non avvertire in questa via una rovinosa rinuncia all'identità e un tradimento della verità, chi si è risvegliato realmente alla relazione con la Verità divina imparerà a comprendere che proprio questa è la strada della fede autentica. Questa fu "la pretesa di Gandhi". Balducci ricorda le sue parole poco prima di morire. Disse Gandhi: "se qualcuno dovesse porre fine alla mia vita trapassandomi con una pallottola e io la ricevessi senza un gemito ed esalassi l'ultimo respiro invocando il nome di Dio, allora soltanto giustificherei la mia pretesa"⁸⁷. Balducci commenta:

quale pretesa? "Se tu fai questo, io ti uccido", ha proclamato da sempre la cultura di guerra che ha fatto la grandezza dell'Occidente. "Se fai questo, sono io che muoio", insegnarono gli antichi saggi dell'Oriente da cui Gandhi ha derivato la sua "verità". Farsi carico della violenza del nemico soffrendone, se necessario, fino alla morte, non è più un principio riservato ai mistici, è il principio su cui costruire l'unica civiltà autenticamente umana: ecco la pretesa di Gandhi⁸⁸.

Il riconoscimento dell'effettiva natura della verità vivente schiude completamente l'orizzonte della dignità umana, la quale si manifesta come un legame originario di valore e di bene che dobbiamo e possiamo onorare, curare, proteggere, inverare. Perciò le religioni, che ricordano e testimoniano la presenza di Dio nel cuore della condizione umana, hanno il dovere essenziale e costitutivo di rimettersi in cammino non tanto per chiedere a chi è "altro" per loro di convertirsi, quanto per convertire incessantemente se stesse alla dignità di tutti e alla verità di Dio che in tutti abita.

⁸⁷ Cit. da E. BALDUCCI in op. cit., p. 157.

⁸⁸ *Ibid.*.

Si è detto che la relazione di reciprocità “sperimentale” con la verità esige una trasfigurazione della politica, per cui diviene determinante la questione del rapporto tra mezzi e fini. Intorno a questo nodo vorrei richiamare il commento di Dennis Dalton⁸⁹. L’autore individua nel metodo gandhiano la liberazione di una forma inedita e creativa di potere, tale da inverare storicamente quella che chiamiamo democrazia. Non si tratta di un processo impersonale, ma di un cammino che viene suscitato e provocato da *leaders* credibili. Riferendosi allo studio di James Burns⁹⁰, Dalton riprende la tipologia che distingue il *leader* della transazione da quello della trasformazione, sottolineando che Gandhi fu un *leader* – termine da tradurre con “guida” piuttosto che con “capo” – del secondo tipo. Mentre il *leader* della transazione “è il tipico mediatore del potere, una specie di agente-commerciante”, l’altro tipo di guida è qualcuno “che cerca di operare un cambiamento radicale trasformando gli atteggiamenti e i valori del popolo”⁹¹. Ne deriva che la scelta dei fini e dei mezzi più conformi a essi è commisurata alla radicalità della prospettiva e implica una qualità in certo modo alternativa e superiore rispetto ai mezzi usuali dell’agire politico. Il tratto inconfondibile di tale impostazione sta nel fatto che il *leader* non persegue solo la trasformazione del suo popolo, ma si lascia trasformare per primo dall’ideale o dalla verità da cui si sente interpellato.

Al di là dei singoli mezzi particolari adottati di volta in volta (scioperi dal lavoro o della fame, la disobbedienza alle leggi, la marcia o la manifestazione pubblica, l’aperta sfi-

⁸⁹ Cfr. D. DALTON, *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action*, New York, Columbia University Press, 1993, tr. it. di A. Boni, *Gandhi, il Mahatma. Il potere della nonviolenza*, Genova, Ecig, 1998. In merito cfr. anche K. NAIR, *A Higher Standard of Leadership. Lessons From the Life of Gandhi*, San Francisco, Berret - Koehler Publishers, 1997.

⁹⁰ Cfr. J. BURNS, *Leadership*, New York, Harper, 1978.

⁹¹ D. DALTON, op. cit., p. 247.

da all'avversario), in generale il mezzo che Gandhi sceglie è anzitutto quello del potere della nonviolenza e del *satyagraha*. È un mezzo creativo, nel senso che permette, situazione per situazione, di trovare vie e soluzioni inedite a problemi che si presentano irrisolvibili. Scrive Dalton: "Gandhi considerava il *Satyagraha* euristico, perché impiegava un tipo di potere che invitava alla riflessione e al riesame delle motivazioni, dei bisogni e degli interessi"⁹². Il dilatarsi dello spazio affettivo e mentale si profila così come la condizione non solo di un riposizionamento dei soggetti umani nella situazione storica in cui si trovano, ma anche della conversione della realtà, dalla violenza alla nonviolenza, dalla dispersione in cui ognuno è contro tutti alla reciprocità tra tutti e con Dio. La via gandhiana appare pertanto, in prospettiva, come la vera risposta al problema di come tenere insieme la società raggiungendo un ordine pacifico e scongiurando la guerra di tutti contro tutti.

Certo, la responsabilità per la tutela di altri può richiedere, a volte, anche l'uso della forza e Gandhi non lo esclude, ricordando che la nonviolenza non può mai essere confusa con una vile inerzia di fronte al male. Ma la possibilità di queste situazioni-limite non conferisce equità e bontà alla violenza. Tutte le energie devono infatti essere rivolte alla liberazione da essa e il rapporto tra mezzi e fini deve essere ripensato includendo nel mutamento tanto i soggetti dell'azione quanto il suo metodo. I fini specifici, gli obiettivi intermedi, i mezzi tattici e operativi devono essere vagliati alla luce di quel metodo che è la via lungo la quale umanità e verità si incontrano. Il principio della conformità tra fini e mezzi non è dunque un criterio statico e rigido; esige piuttosto un'opera costante di discernimento delle possibilità disponibili, dei limiti della situazione data, di ciò che va fatto subito e di ciò che dovrà attendere per essere

⁹² *Ibid.*, p. 248.

realizzato. Quelli che sono chiamati “mezzi”, del resto, non sono già pronti e definiti; spesso si tratta di inventarli, di elaborarli, esercitando una creatività traduttiva proprio nel campo della vita politica e istituzionale dei popoli.

In tale ottica si può capire come la prassi politica sia un compito di portata filosofica, poiché essa richiede fedeltà alla verità e generatività in atto. O forse, lo si può capire solo dal momento in cui si è disposti a rischiare la vita per aderire alla verità vivente che ne costituisce la fonte di senso e di valore. E nel percorrere questa via, non si è più disposti a compromettere la vita e il bene degli altri. Un’apertura esistenziale inferiore a questa non permetterà alcuna efficacia a una nonviolenza puramente tattica, né ci metterà in grado di limitare i casi di ricorso estremo alla forza e nemmeno consentirà un vero cambiamento sociale. Senza tale apertura anche la pace con se stessi sarebbe mancata. Ha ragione Thomas Merton nell’evidenziare che, se nel pensiero di Gandhi il mezzo è ritenuto essenziale, nondimeno la nonviolenza non è affatto un mezzo qualsiasi tra altri a disposizione di chi si mantiene immune alla conversione cui è chiamato, ma è “il frutto di un’unità interiore già raggiunta”⁹³.

⁹³ TH. MERTON, *Introduzione. Gandhi e il ciclope*, in M.K. GANDHI, *Per la pace. Aforismi*, cit., p. 18.

La forza della nonviolenza nel pensiero di Aldo Capitini

1. Oltre la finitezza

Le fioriture della nonviolenza avvengono nei contesti culturali più diversi, in una trama imprevedibile di rimandi, consonanze e interazioni. Già questo dice che non ha senso racchiuderla in un modello univoco, pensando magari di esportarla o di globalizzarla. La nonviolenza fiorisce invece ovunque si sviluppino i percorsi di umanizzazione della nostra condizione. Tra essi si rivela ricco di tracce preziose per il cammino di maturazione delle persone e per la gestazione di una società propriamente umana quello effettuato in Italia, tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del secolo scorso, da Aldo Capitini¹.

¹ Nato a Perugia nel 1899, Capitini è morto nel 1968. Sulla sua opera segnalo anzitutto il saggio di N. BOBBIO, *La filosofia di Aldo Capitini*, in ID., *Maestri e compagni*, Firenze, Passigli, 1984, pp. 239-260, nonché la chiara e ampia ricostruzione di F. CURZI in *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004. Ricordo inoltre: G. ZANGA, *Aldo Capitini: la sua vita, il suo pensiero*, Torino, Bresci, 1988; F. TRUINI, *Aldo Capitini*, San Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990; M. MARTINI, *Introduzione* al volume di A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, Perugia, Protagon Edizioni, 1994, pp. VII-XXXII; R. ALTIERI, *La rivoluzione nonviolenta. Per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Pisa, Biblioteca Franco Serantini, 1998; A. VIGILANTE, *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capitini*, Foggia, Edizioni del Rosone, 1999; AA.VV., *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, Milano, Franco Angeli, 2001.

Per capire la genesi della sua prospettiva bisogna ricordare che il contesto storico e filosofico in cui si delinea è quello della cultura italiana della prima metà del Novecento. Si tratta di una cultura, da un lato, abitata e orientata da correnti ideali e teoretiche quali il cattolicesimo conciliare, l'idealismo neohegeliano di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile e il neomarxismo e, dall'altro lato, almeno tra il 1922 e il 1945, segnata dal fascismo e, già dagli anni Dieci, dal nazionalismo. In uno scenario simile Capitini, benché formatosi da ragazzo nell'alveo del cattolicesimo e poi da studioso in stretto dialogo con la tradizione neoidealista, non può non sentirsi straniero. Nessuna di queste visioni del mondo coglie e testimonia ciò che per lui è essenziale, ossia il valore infinito delle vite, del creato intero e di un Dio che sia amore e compagnia dei viventi. Ovviamente l'opposizione è frontale e totale nei confronti del fascismo e del nazionalismo. Ma anche dinanzi alla fede in una trascendenza metafisicamente monarchica e socialmente conservatrice, come quella cattolica, e dinanzi all'immanentismo di quanti si richiamano a Hegel o a Marx, egli è fortemente insoddisfatto e sente l'esigenza di cercare un orizzonte e un respiro completamente differenti.

Per questo, tra le sue fonti amate, troviamo figure alquanto insolite per la filosofia italiana di questo periodo: Mazzini, Leopardi, Manzoni e poi soprattutto il Gesù dei Vangeli più che quello delle Chiese, Buddha, Francesco d'Assisi, Gandhi. Inoltre, occorre considerare il pensiero europeo moderno, facendo particolare riferimento a Kant e al confronto polemico con Hegel, assunti comunque da Capitini come pensatori che hanno in vario modo portato al centro dell'attenzione filosofica la soggettività umana, la sua spiritualità, la sua relazione con la verità nella storia. La sensibilità che raccoglie la memoria di simili fonti matura, a sua volta, lungo due direttrici. La prima è data dal-

l'esigenza di "vivere il cristianesimo"² portandone i principi sia oltre i confini ristretti della Chiesa, sia oltre la specifica tradizione di adesione al Vangelo, giacché per il filosofo perugino la fede cristiana testimonia una verità universalmente valida, che in quanto tale non può essere racchiusa entro una confessione religiosa particolare. La seconda direttrice è ancor più direttamente esistenziale e si dispiega, per Capitini, a partire dalla sua esperienza della sofferenza, coscientemente correlata alla tragedia collettiva della prima guerra mondiale. Qui egli patisce nel proprio essere, per così dire, la ferita di una verità ferita, lì dove la verità stessa si mostra massimamente persuasiva e credibile: è la contraddizione bruciante del riconoscimento del valore reale della vita e dei viventi quando invece esso è minacciato e oscurato dal dolore, dalla malattia, dal male, dalla morte imminente, cosicché chi non vive direttamente tale negatività tende a trattare come un disvalore chi la porta su di sé.

Il valore, dunque, patisce il negativo e si incontra con piena coscienza in quella passione che è sofferenza e appassionamento. È grazie a questa scoperta, fatta negli anni dell'adolescenza, che l'autore impara a congedarsi dalle mitologie dell'attivismo, della potenza, del dominio, per seguire le rivelazioni che la verità della nostra condizione riserva a chi accetta di affrontare la sofferenza e di umanizzarsi nella compassione³. Il filo che lega questa esperienza

² A. CAPITINI, *Elementi di un'esperienza religiosa*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 7.

³ In un importante passo autobiografico relativo alla genesi della propria filosofia Capitini scrive: "durante la prima guerra mondiale (...) io ero un adolescente, ma seguii la tragedia dell'umanità e mi venni spogliando del nazionalismo. Per di più, ebbi un lungo periodo di dolore fisico personale e di impossibilità di lavorare. Perciò compresi e *sentii* nelle fibre del mio corpo stesso il limite della mia civiltà attivistica, che dava tutto il valore al fare, alla violenza, al godimento; e sentii un interesse, una solidarietà intima col problema di chi soffre, di chi non può agire, di chi è so-

fisica e interiore, così come riferimenti culturali tanto differenziati nel tempo e per le rispettive storie, sta in un sentimento e anche in un'intuizione rivelativa fondamentali. Sono il sentimento e l'intuizione del valore irriducibile dei viventi al male, alla morte, al nulla. Questa verità, visibile solo con gli occhi di cui la speranza dota la compassione e poi con la lucidità di una ragione che da tale verità si lasci risvegliare, è l'orientamento determinante e permanente del pensiero di Capitini.

La sua riflessione e il suo metodo non costruiscono questa visione; piuttosto è tale visione della realtà a permettergli di elaborare progressivamente la sua filosofia e anche di tracciare un metodo. Egli dà testimonianza così di come la filosofia, per vedere davvero, debba imparare a sperare⁴, senza arrendersi ai fatti, in particolare ai fatti della negazione, come se fossero la verità ultima dell'essere. Da dove trae, quest'uomo, il sentimento e l'intuizione dell'irriducibilità? A me pare che si possa vedere nella scelta che origina questa filosofia un evento della relazione assolutamente personale tra l'autore e il Dio d'amore che egli sente reale, presente, eternamente amante. Prima di ogni dimensione comunitaria, centrata sulla tradizione o su una cultura condivisa, c'è il risveglio di Capitini alla presenza interpellante di questo Dio, che infatti egli chiama "Tu". Da questo incontro scaturisce la forza di una fedeltà che si fa testimonianza filosofica e profetica, con una figura rara per la filosofia occidentale. L'abbandono della mitologia della potenza purifica il senso della presenza e dell'identità di Dio,

praffatto. Bisognava che io trovassi un piano di valore dove questi 'sofferenti' fossero invece perfettamente a posto, e non buttati ai margini della civiltà ad attendere la morte e il nulla. Allora è cominciata veramente la mia esigenza religiosa" (*Ibid.*, p. 8).

⁴ Su questo punto fondamentale lo spirito della filosofia capitiniana è accostabile al pensiero di Ernst Bloch, come pure alle vie seguite da Gabriel Marcel e da María Zambrano, tutte voci che attestano l'unità indissolubile di filosofia e speranza.

liberate dalle proiezioni sacralizzanti che ne fanno un monarca magicamente onnipotente. Scrive l'autore negli *Elementi di un'esperienza religiosa*, il suo primo libro, apparso nel 1937:

Dio è presenza, coscienza, luce, vicinanza, aiuto; e qui non è sentito affatto come una cosa che è oscura, misteriosa, una potenza che non si sa che cosa di tremendo voglia e voglia fare: qui Dio è di una illimitata mansuetudine e di un'infinita vicinanza. È un Dio che non comanda perché è potente, perché è Lui: è un Dio che persuade. Non sta per suo conto; il suo infinito non è di essere trascendente, di sopra a tutto e tutti, ma di poter stabilire una vicinanza profondissima, eterna, senza limiti⁵.

Inizia a configurarsi non tanto una teologia come dottrina separata su Dio e la sua trascendenza, né un'antropologia che isoli e studi l'enigmatica finitezza della nostra vita, quanto la *religione* intesa specificamente come relazione intima, universale e permanente tra l'Uno divino e tutti. Relazione cui Egli si dedica senza riserve: "Dio non è essere, Dio è scegliere"⁶. Questo senso della realtà divina come di un Tu amorevole rivolto a ogni creatura non sfocia in alcun sentimentalismo. Capitini non è affatto un autore patetico; al contrario, il suo senso del Dio vivente, così come lo spirito di gentilezza e di tenerezza per ciò che è minacciato inducono in lui una tenace ricerca di efficacia del bene, della cura, dell'azione che trasforma le situazioni insufficienti o pericolose per il valore di ogni essere umano e del mondo. Visto che gli uomini confidano spesso nella violenza come se fosse la soluzione più pratica e rapida nelle loro controversie o per le loro aspirazioni, il filosofo di Perugia sa che il compito cruciale sta nel dare "un altro impulso alla civiltà"⁷, per cui i mezzi, le azioni, gli atteggiamenti e l'in-

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

teriorità stessa delle persone siano all'altezza del valore che in mille forme la vita è e dona.

Nelle opere degli anni Quaranta⁸ l'autore sviluppa le intuizioni presentate negli *Elementi di un'esperienza religiosa* incentrando la sua riflessione sulla tensione tra la finitezza e il suo trascendimento nel bene, tra la passione dolorosa che la condizione umana comporta e il valore come realtà intimamente universale e comunionale. In questi scritti si delinea chiaramente il filo conduttore rappresentato dalla questione della finitezza umana e creaturale. Essa viene considerata come realtà insufficiente e, dunque, da superare non certo con progetti di onnipotenza, bensì attraverso l'apertura religiosa tradotta nell'esistere liberamente generoso e solidale. Si chiarisce qui come la religione, se non è ridotta alla condizione di un'appropriazione violenta del divino che serve a escludere o a perseguire quanti sono considerati esterni a una data confessione, è propriamente un'incessante esperienza di condivisione e di co-generazione del bene che unisce Dio, l'umanità e ogni vivente nell'intimo legame dell'Uno-tutti⁹.

L'esistenza concepita in tale prospettiva appare tuttavia tanto desiderabile quanto impraticabile. Come ipotizzare un trascendimento dei limiti negativi, quali l'impotenza, il patire, il male, la morte? Mi sembra sia tipico del modo di sentire e di pensare di Capitini il radicare le energie affettive, cognitive e pratiche del possibile superamento del negativo sul piano del confronto specifico con la finitezza vi-

⁸ Mi riferisco a queste opere di A. CAPITINI: *Vita religiosa* (Bologna, Cappelli, 1942), *Atti della presenza aperta* (Firenze, Sansoni, 1943), *Saggio sul soggetto della storia* (Firenze, La Nuova Italia, 1947), *La realtà di tutti* (Pisa, Tornar, 1948), tutte raccolte nel volume A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., edizione alla quale farò riferimento in questo capitolo. Per un quadro bibliografico complessivo delle opere dell'autore e della letteratura critica rimando a F. CURZI, op. cit., pp. 195-201.

⁹ Cfr. A. CAPITINI, *La realtà di tutti*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 184-197.

sta come precarietà, fragilità, mortalità. Riuscire a guardare oltre l'angoscia i fenomeni del trascorrere, della perdita, dell'abbandono, della fine di ciò che pure era vivo è la condizione per approdare a un modo di esistere che sia nonviolento e creativo. Il sentimento-guida, qui, è la gioia per l'esistenza e la presenza di chi amiamo e, poi, a poco a poco, di ogni essere vivente. Il "valore" non è un concetto astratto; così anche si deve dire per Dio e per le persone. Si tratta invece di presenze reali di valori viventi, unici, insostituibilmente preziosi. La gioia è la risposta umana a queste presenze, sentite reali, vere, intramontabili, eterne.

È da una simile considerazione della vita che sorge il rifiuto capitiniano nei confronti delle filosofie della *totalità*: con una tendenza analoga a quella che sarà poi resa paradigmatica da Levinas, il filosofo perugino sottolinea che la liberazione dell'essere umano da qualsiasi oppressiva totalità inizia non appena cominciamo a vedere ognuno nella sua singolarità, quando assumiamo il senso della presenza di tutti. Nella passione per questa comunione universale non c'è più totalità che possa pretendere a un valore superiore: "così i Tutti stanno al posto del Tutto"¹⁰. La memoria, l'attenzione, la speranza rivolte a questa realtà di tutti sono messe alla prova nel modo più duro quando perdiamo una persona amata.

La risposta che umanamente possiamo e dobbiamo dare è indicata da Capitini in quella che potrebbe essere detta una risoggettivizzazione dell'impersonale, anche qui con un andamento assai consonante con il pensiero di Levinas, di cui si dirà nel prossimo capitolo. Come dal tutto si passa ai tutti, così dalla morte si deve passare alla considerazione dei morti. La percezione affettiva del valore di chi è scomparso può allora guidare l'elaborazione cognitiva del mistero di tale scomparsa e spingere il pensiero a ricono-

¹⁰ *Ibid.*, p. 185.

scere la presenza reale di chi, pure, è scomparso. Proprio lungo questa frontiera che separa i visibili dagli invisibili, i sopravvissuti dai travolti, e che di solito viene dichiarata invalicabile persino quando si celebra solennemente l'unione di due che si amano – “finché morte non vi separi” – risiede, per Capitini, la prova persuasiva della validità della presenza eterna degli esseri. Naturalmente non è una prova per il calcolo logico della stringenza delle argomentazioni, è una prova per l'anima e per un'esistenza cosciente di sé.

Per la corrispondenza che la passione per la presenza vorrebbe trovare c'è una sola prova, che vale per tutte, ed è la morte. Perché la morte è di esseri viventi: la “morte” è realmente i “morti”. La morte di una persona cara è un fatto, per ciò che essa può significare riguardo al mondo, alle cose, alle ripercussioni e conseguenze per la mia vita. Ma questo essere un “fatto” non è tutto, se ho passione per la presenza di quella persona cara; allora non c'è soltanto il “fatto” morte, c'è la persona che è morta, un animo, un intimo, una presenza¹¹.

Se la memoria permanente dell'altro scomparso e della relazione con lui passa per la distanza desolante causata dalla morte, non per questo la morte stessa diventa la sorgente di valorizzazione della vita e delle creature. L'altro è amato e mantenuto in una relazione permanente, anche se è scomparso, non perché ne abbiamo nostalgia, quasi che solo dopo averlo perso potessimo apprezzarne il valore. La passione positiva e la gratitudine per la sua esistenza bastano a motivare la mia dedizione per lei o per lui¹². Capitini prende le distanze da quelle forme di romanticismo o anche di nichilismo che sembrano animate da un'attrazione per l'ombra, l'oscuro, il nulla. Prende le distanze e ne recupera il frammento di verità nel fatto che in ciò che si

¹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 187-188.

manifesta come abisso, solitudine, annientamento è pur sempre in gioco il destino degli esseri umani. Il rischio dell'anima, dinanzi a tali scenari, è di cadere nella fascinazione del negativo perdendo di vista, invece, le persone che esso travolge.

L'ombra, il dolore, la morte, quegli elementi cari per se stessi al fondo torbido del romanticismo, sono accettati, riabilitati, in quanto sono, più che mezzi di suggestione estetica e sentimentale, regione da frugare per scoprire soggetti, intimo, animo, esseri che soffrono e che vanno tutti fatti presenti e cooperanti. E il nulla, questo culmine del romanticismo, non è che la presenza eterna di "chi non è", di chi non è se si guarda dalla parte della limitatezza, ma non vedendo dalla parte di Dio: nell'Uno-Tutti tutti sono in eterno presenti, vivi e morti, tutti dalla parte del soggetto¹³.

Torna in queste parole l'attenzione alla pluralità delle presenze originali e indistruttibili, anche lì dove essa non è più visibile poiché è occultata dalla presunta potenza di meccanismi impersonali, da proiezioni che scambiano il negativo della realtà per la realtà *tout court*, dalle esperienze di assenza e di interruzione delle relazioni interumane. È una visione fondamentale in Capitini: cogliere la realtà significa riconoscere il valore, vedere il valore è scoprirvi un tu vivente. Questa è la risalita che il pensiero deve compiere, senza confondere i fatti più immediati con il senso e con la verità che lo fonda: "anche il pensare è una trasfigurazione"¹⁴.

Ma come articolare e approfondire in forma filosofica una sensibilità e una visione del genere? Ritengo che soprattutto nel volume *Religione aperta*, uscito per la prima

¹³ *Ibid.*, p. 193.

¹⁴ A. CAPITINI, *Atti della presenza aperta*, in *Id.*, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 126. Questo testo ricapitola in forma poetica l'intera visione capitiniana.

volta nel 1955¹⁵, l'autore offra un'esposizione ampia e organica della sua prospettiva, giustificando teoricamente la sua *persuasione* religiosa, termine con cui egli indica l'adesione a una verità cui ci si arrende senza forzature e senza diminuzione della libertà della persona. Mutuata da Carlo Michelstaedter¹⁶, l'idea della persuasione non rimanda tuttavia a una costruzione mentale, volontaria, che spinge chi vi entra semplicemente ad agire *come se* le cose stessero in un certo modo. Nel relativismo che fa leva sulla persuasione immaginativa il centro di tutto è il soggetto con la sua volontà di credere, che sostituisce una conoscenza mancata. In Capitini, invece, la persuasione è una fioritura della libertà nel suo aderire alla verità.

Di quale verità si tratta? Anzitutto l'autore indica tre liberazioni: dall'atteggiamento nazionalista, superato in favore del "principio supremo dell'amore fra tutti"¹⁷; dalla logica dell'attivismo e della volontà di potenza, superata in favore dell'attenzione a tutti, compresi i più umili; dall'attrazione per i piaceri fine a se stessi, superata in favore della fedeltà a una meta ideale per cui vale la pena di vivere. Si schiude, grazie a queste liberazioni da zavorre inutili e pericolose, la possibilità di risalire, già sul piano culturale, alla lezione di quei maestri che, ricordati poco fa, furono le fonti della sua filosofia.

Le categorie della nuova lingua che prende forma man mano che il pensiero capitiniano si sviluppa si presentano già nelle pagine iniziali del libro, dove troviamo "la rivalu-

¹⁵ Cfr. A. CAPITINI, *Religione aperta*, Modena, Guanda, 1955. Il volume fu pubblicato in una seconda edizione rivista nel 1964 presso Neri Pozza editore di Vicenza. Le mie citazioni saranno tratte da questa edizione. Il testo è stato poi ripubblicato nel volume di A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 464-657.

¹⁶ Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 1982 (Ia ed. 1900).

¹⁷ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 11.

tazione affettuosa per i sofferenti, i minimi, gli ultimi”, “l’infinita apertura dell’anima”, “l’unità amore”¹⁸. La prima espressione indica non tanto uno sguardo benevolo verso chi fatica di più a esistere e viene emarginato, quanto il riconoscimento affettivo, razionale e pratico del suo essere valore e anche la consapevolezza del fatto che insieme rigeneriamo e accresciamo i valori viventi. La seconda espressione allude non a un infinito quantitativo, ma a quello etico-qualitativo per cui la persona impara ad amare senza escludere, considerando ognuno fratello o sorella. Così non solo *abbiamo*, ma *siamo* apertura, che è la parola adatta a designare un modo di esistere senza escludere. Il termine “anima” evoca a sua volta l’identità unificata e liberamente protesa ad amare.

Il sentimento e l’intuizione di fondo che guidano Capinini, rivolti all’eternità dei valori viventi, generano la sua rivolta nei confronti di ogni ipotesi del loro dissolvimento nel nulla. Scrive l’autore: “quando incontro una persona, e anche un semplice animale, non posso ammettere che poi quell’essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma”¹⁹. Certo, l’offesa, la negazione e la distruzione di vite e di valori ricorre ampiamente nella vita personale e nella storia di tutti. Questa è una realtà, ma solo in maniera provvisoria; è una situazione che chiede di essere riscattata e trasfigurata. La dialettica ontologica di cui abbiamo parte e che riguarda tutto il cosmo è allora quella tra la realtà insufficiente e la realtà liberata. Esistiamo come tensione tra questi due mondi e rappresentiamo, in quanto esseri umani, quel punto di conversione per cui la realtà liberata può nascere, dilatarsi e instaurarsi nella realtà insufficiente. Sentire, comprendere e vivere questo: ecco l’apertura e l’amore religiosi, che

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*

sono per Capitini il nucleo dell'atteggiamento creaturale e personale più alto.

L'apertura religiosa accade in noi dal momento in cui ci rendiamo conto, come di una verità ultima e fondante, del dato per cui l'esistenza, le creature e le persone, il tempo e lo spazio, il mondo vivente saranno salvati: "il principio fondamentale della religione aperta è che ci salviamo tutti"²⁰. Perché Capitini insiste sulla natura "religiosa" di tale apertura e di una simile speranza? *Re-ligio* vuol dire legame con ciò da cui proveniamo, indica il legame con l'origine della vita e del mondo. Dunque la verità inaugurale è in questa relazione fatta di vita, di bene, di donazione e di comunione nascente, cosicché quello che la tradizione filosofica occidentale ha chiamato l'"essere" in effetti è già sempre *valore*. Non è un fatto neutro, impersonale, assurdo, ma una correlazione di valori viventi che Capitini chiama *compresenza di tutti*. E il valore, per lui, come è irriducibile all'essere neutro, è anche irriducibile al nulla. In fondo egli può concordare con Hegel quando, in un passaggio del primo libro della *Scienza della logica*²¹, fa vedere che essere e nulla, nella loro indeterminatezza, trapassano l'uno nell'altro. Se l'essere fosse non solo privo di determinazioni, ma anche e soprattutto privo di valore, allora sarebbe già un nulla. Se invece l'essere è, in verità, una comunione di esseri dotati di originario valore, allora il nulla non può avere potere su di noi e sulla vita.

Con fedeltà critica, giacché non si lascia sviare dai fatti immediati né dalla paura, lo sguardo metafisico di Capitini si volge sino alla gratuità creatrice di Dio. Da chi la creazione? E perché? Se l'essere per come lo sperimento e lo sento mi è dato come una compresenza di creature che ri-

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Id.*, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, vol.X: 1981, tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1978, vol.I, p. 73.

conosco come valori viventi, che cosa ha ispirato questa libertà generatrice, che senso ha tutto questo? Mantenere lo sguardo del pensiero in questa direzione è arduo, in ultima istanza, perché una simile gratuità, amando il valore dell'altro da sé e della relazione come fini in se stessi, confina con l'assurdo. Infatti la gratuità del bene non rimanda a un significato definito, a una proposizione argomentativa, non rimanda a una causa. E noi tendiamo a spiegare ogni cosa, invece, appunto considerandola come l'effetto di una certa causa. La mancanza di una causa di qualcosa fa pensare che essa sia inesistente o assurda. Questa sensazione diviene convinzione radicata sotto la spinta di due fattori: il primo è la paura, che suggerisce sempre di non prendere sul serio il positivo, tanto più se si presenta immotivato; il secondo fattore è la riduzione del luogo del pensare a una riflessione sradicata dalle relazioni vitali e soprattutto dal loro possibile essere esperienza del bene. Se mi pongo in una zona impermeabile al bene condiviso, o se ne sono di fatto messo ai margini, nessuna argomentazione potrà convincermi dell'esistenza di una gratuità di bene, addirittura di una gratuità dell'origine universale della vita che nondimeno riguarda me personalmente.

Questo fatto solleva la questione relativa al luogo da cui la filosofia sviluppa il suo cammino. In generale si delinea una lotta permanente tra paura e speranza, tra disincanto e fiducia. In particolare, tuttavia, poiché il negativo è dato nella sofferenza, nella morte, nel male subito e agito, il luogo non è mai al riparo da questa tensione radicale. Se siamo nel patire, la paura e tutte le tendenze all'autodifesa ci spingono a negare la gratuità, vedendovi un'assurdità che non dà alcun riferimento per la vita personale e collettiva. La speranza affidabile può sprigionarsi solo se, dal fondo del patire, siamo disposti a riscegliere il bene, trovandolo più credibile del male.

Per questo, secondo Capitini, la rivolta nei confronti del male è appassionamento al bene, all'altro, alla vita come

comunione dei valori. L'esperienza dei valori, per lui, è esperienza dell'infinito. Infatti, la verità, la bontà, la bellezza, la giustizia, la libertà possono crescere senza limite se sono vissuti secondo l'amore liberante che riconosce e cura i valori viventi incarnati nelle creature. Così la bellezza stessa è l'espressione di questa infinita realtà di comunione. È quanto attesta, per il filosofo di Perugia, l'incontro con la musica, nel quale scopriamo un bene che va al di là del linguaggio e del concetto e che nel contempo chiede di essere assunto nella vita.

Un fanciullo, di quelli educati da Danilo Dolci in Sicilia, Pino (di undici anni) ha risposto così ad una domanda sulla musica: 'A me la musica mi piace perché è una cosa molto bella che tutti gli uomini dovrebbero ascoltarla in silenzio per metterla in pratica e così diventeranno più buoni'. Egli ha capito il rapporto tra la musica e la bontà, anzi la musica è senz'altro 'da mettere in pratica'²².

Tutto questo, però, resta invisibile, ignorato, persino negato polemicamente se nella quotidianità non si arriva ad avere accesso all'apertura religiosa. La religione "vale come strumento di apertura"²³. L'essere umano diventa se stesso in questa apertura che, in effetti, lo toglie dal vuoto che sperimenta in sé per condurlo a partecipare alla vita universale. D'altro canto tale partecipazione non è saturazione, perché l'apertura stessa deve potersi rinnovare senza essere completamente colmata.

Il modo concreto in cui l'apertura può essere vissuta e riconosciuta da noi è l'atto di quella che Capitini chiama *libera aggiunta*. È un'espressione essenziale della sua riflessione perché attraverso di essa egli configura il senso

²² A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 22. Il dialogo a cui si riferisce Capitiini è riportato nel volume di D. DOLCI, *Esperienze e riflessioni*, Bari, Laterza, 1974, p. 23.

²³ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 24.

della relazione di dono. L'origine della vita dona essere e valore alle creature affidando loro l'esistenza. Le creature umane, in particolare, possono davvero accogliere questo dono, divenendo co-soggetti originali della comunione nel valore, se vi "aggiungono" ulteriore valore attraverso il loro modo d'essere e i loro atti di gratuità. Questa aggiunta è libera e non risponde a una logica di scambio né al puro esercizio di un dovere.

È opportuno soffermarsi sulle implicazioni della formula impiegata dall'autore. "Libera aggiunta" dice anzitutto che l'essere umano può vivere in sé la stessa gratuità dell'origine, non è solo donatario, ma anche donatore. Il senso dell'aggiungere è dato dal fatto che la comunione nel valore è infinita, dinamica e può essere accresciuta non tanto sul piano quantitativo, quanto sul piano della sua rigenerazione e della sua dilatazione in una universalità la cui intensità è inimmaginabile. Si tratta dunque di un accrescimento intensivo che, del resto, ospita in sé tutti i viventi e anche gli scomparsi, i contemporanei, le generazioni passate e quelle che verranno. Un altro aspetto rilevante è quello per cui, proprio in quanto siamo dentro una realtà insufficiente e spesso tragica, con la libera aggiunta l'azione si distende, dal patire e oltre di esso, in quanto donazione. Non è un atto facile e scontato, poiché esso sorge dal fondo di una condizione in cui l'angoscia, il male e il confronto con la morte potrebbero sommergerci lasciandoci solo lo spazio non più per l'azione propriamente umana, bensì esclusivamente per atti di negazione e di autodifesa. Inoltre, è evidente che per Capitini la donazione non è un atto unilaterale di superiorità morale sugli altri, ma di partecipazione e di condivisione. Più che un gesto eroico, ammirabile ma difficile da imitare, è il risveglio alla realtà di tutti, alla compresenza come fonte di gioia infinita.

Proprio il concetto di libera aggiunta suggerisce di affrontare direttamente, dopo aver considerato in prima approssimazione l'orizzonte della filosofia di Capitini, la

questione della sua fondazione epistemologica e metafisica. Si può ritenere che egli si sia mosso sul terreno teoretico più come un pensatore esortativo che come il costruttore di un'articolata e solida fondazione argomentativa. Un'opinione del genere lascerebbe l'autore ai margini del campo peculiare della conoscenza filosofica e indurrebbe a credere che la nonviolenza sia davvero un'opzione arbitraria e difficilmente giustificabile. A me pare, al contrario, che proprio la riflessione capitiniana sia intessuta da una trama argomentativa sottile e insieme consistente, che rimane tuttora preziosa per giustificare le ragioni della visione nonviolenta della realtà e della verità.

2. La fondazione filosofica della nonviolenza

Riprendo anzitutto l'osservazione relativa alla contiguità di gratuità e assurdit , che porta con s  l'oggettivo pericolo del loro possibile confondersi. A riguardo occorre considerare come nell'idea di libera aggiunta sia indicato un riferimento diverso e irriducibile rispetto al concetto di causa. Nello schema della connessione tra causa ed effetto vige per definizione un rapporto di necessit  che, intanto, fa del secondo un ente determinato dalla prima e che, insieme, obbliga all'assunzione dello schema temporale unilineare della successione. Il vincolo della determinazione tende a coinvolgere la natura stessa della causa, che spesso viene concepita come a sua volta necessitata a produrre quel dato effetto.

Si ricorder  che proprio per salvare lo spazio della libert  umana Kant distinse tra il mondo fenomenico naturale, sottomesso sistematicamente alla connessione di causa ed effetto, e quello noumenico e interiore, dove la libert  pu  scegliere e respirare²⁴. Se nondimeno si ignora l'indicazio-

²⁴ Su questo punto rimando alle osservazioni di G. FERRETTI nel libro *Ontologia e teologia in Kant*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 153-182.

ne kantiana e la relazione tra l'origine e gli originati viene riportata allo schema causale, la libertà rischia in definitiva di essere un elemento destituito di portata metafisica. Essa avrebbe tutt'al più una validità morale e politica. Inoltre, l'idea dell'evolversi del tempo secondo lo schema del prima-dopo, preclude ogni ipotesi sulla complessità, sull'interazione e sull'incontro tra tempi diversi e ciò sbarra la strada anche all'idea di un incontro tra mondi, per esempio tra la realtà attuale e quella liberata. È appunto agli occhi della mentalità legata esclusivamente al principio di causa che la gratuità appare assurda e identificabile con la pura contingenza. L'idea della libera aggiunta va al di là dello schema di causa ed effetto perché invece pensa la relazione originante come incontro tra libertà, cosicché sia l'origine che gli originati possono essere sottratti al determinismo. Ma di quale libertà si tratta?

Nella tradizione occidentale troviamo diverse nozioni di libertà. Mi riferisco in particolare al discorso metafisico, prima dello sviluppo di tale concetto sul piano morale e politico. Esiste, intanto, ad esempio con la filosofia di Spinoza, la libertà intesa come autocoscienza e consapevolezza dell'ordine ontologico del mondo. In tale prospettiva essa prende atto di essere inserita in un quadro di superiore necessità e si estrinseca appunto in questa capacità di vedere la verità delle cose e di accettarla. C'è poi, con Hegel, la libertà riguardata come soggettività vivente dello Spirito e inesorabilmente proiettata all'autorealizzazione. Qui essa è una forza produttiva dotata di necessità, anzi è tutt'uno con la necessità stessa. È evidente che in questo caso la libertà si intreccia con una necessità che a sua volta va interpretata: non è un qualsiasi automatismo, né un cieco meccanismo, ma è potenza. La libertà, ha pensato in molta parte della sua tradizione l'Occidente, è l'attuazione di una potenza che sa giungere puntualmente al suo effetto.

Con Kierkegaard e con gli esistenzialisti del Novecento – ma già in realtà con Pico della Mirandola e gli autori del-

l'Umanesimo – si insiste invece sulla libertà come pura possibilità, ossia come mancanza di vincoli ontologici e di condizionamenti, cosicché il soggetto non solo può scegliere di agire secondo il suo libero arbitrio, ma ancor più radicalmente può scegliere di essere ciò che vuole. Indeterminatezza e arbitrio diventano allora i tratti paradossalmente costitutivi della libertà, in una prospettiva che, da un lato, enfatizza la creatività umana, ma dall'altro vede la libertà stessa destinata alla negazione, al conflitto, all'insofferenza verso ogni vincolo interpersonale, comunitario e sociale. Sul piano metafisico, poi, pensare a una libertà come pura possibilità significa implicare nella stessa libertà dell'origine tutto ciò che è: il positivo e il negativo, il bene e il male, l'essere e il nulla. È il modello emerso con Schelling e poi a suo modo ripreso in Italia da Luigi Pareyson. Se invece si torna a prendere in esame la posizione kantiana, nella sua difesa dello spazio noumenico in quanto irriducibile alla causalità naturale, emerge l'idea della libertà come esercizio della volontà e come potere del dare inizio. Si tratta di elementi indispensabili all'esperienza della libertà umana, i quali sono anche concepibili come tratti irrinunciabili della libertà di Dio. Ma resta il fatto che questa concezione colloca la libertà nella ragione, tra i poteri della mente, senza investire l'intero essere del soggetto.

Nella concezione di Capitini la libertà matura e fedele alla sua vocazione ha la portata e l'identità dell'amore generoso, misericordioso e compassionevole, quello che appunto si esprime nella libera aggiunta e non è mai semplicemente riconducibile alla necessità, alla potenza, alla pura possibilità, alla sola volontà. Ma per questa via come si può arrivare a una giustificazione teoretica plausibile di una concezione che prefigura la realtà liberata, l'Uno-tutti, la libera aggiunta, la prassi nonviolenta? L'autore insiste sul fatto che solo un soggetto *persuaso* della realtà dell'unità amore e della nonviolenza può realmente agire secondo la generosità e la fecondità della libera aggiunta. Resta da ve-

dere se una simile persuasione può contare sulla plausibilità logica, esistenziale e storica di alcune ragioni teoretiche, oltre che sulla evidente moralità dell'orizzonte metafisico capitiniano.

Senza dubbio, Capitini non ha concentrato la sua riflessione sulla fondazione teoretica, tradizionalmente intesa, del proprio discorso. Questo tuttavia non vuol dire che la sua sia una concezione infondata e puramente volontarista. Il primato metafisico dell'unità amore rappresenta a mio avviso l'accesso anche al tipo di epistemologia e di giustificazione teoretica che possiamo rintracciare nella sua filosofia. Qualunque lettura nei termini, poco fa ricordati, delle categorie di causa-effetto, di necessità, di pura possibilità e anche di semplice volontà di credere sarebbe inadeguata, giacché in lui la fisionomia del metodo e della testimonianza argomentativa derivano dall'intuizione, dal sentimento e dalla rivolta metafisica di cui si è detto in precedenza.

Proviamo a fare i suoi stessi passi nel pensare la realtà e il suo senso. Il *primo* passo, a mio parere, sta nel riconoscimento di quella evidenza ontologica universale che è la sproporzione tra il valore e l'essere finito dei viventi e del mondo. Questa sproporzione non va razionalizzata, sostenendo che la finitezza sia già, di per sé, la verità della vita, va interpretata, presa come la traccia di altro, di un mistero di senso che ci provoca alla comprensione. Intuizione, sentimento e rivolta sorgono appunto dall'esperienza della sproporzione tra valore e essere finito. Si noti qui il rovesciamento dell'impostazione analitica, e cioè scompositiva, già adottata e resa celebre da Hume nella sua critica a qualsiasi pretesa di stabilire teoreticamente un legame tra essere, inerente all'ordine dei fatti, e dover essere, inerente al rapporto con i valori²⁵. Per il filosofo scozzese ogni nesso

²⁵ Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, London, 1739, tr. it. di E. Lecaldano ed E. Ristretta, *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza, 1982, vol.II, pp. 496-499.

è arbitrario e puramente inventato da noi. Se si prende per buona la sua ottica, il risultato è che abbiamo un essere in sé neutro, il quale è il contrario esatto del valore, e anche che quest'ultimo è considerato solo come un moralistico dover essere, sradicato da qualunque realtà oggettiva e intersoggettiva.

Al contrario, per Capitini la realtà è in se stessa valore, seppure valore minacciato dalla finitezza, dal male, dal dolore, dalla morte. Il dover essere autentico dell'impegno morale e civile scaturisce dal riconoscimento del valore dei viventi, mentre arbitrario e fuorviante sarebbe rifiutarsi di vedere la realtà effettiva e originaria del loro valore. La sproporzione, allora, è tra valore ed essere finito, cui corrisponde l'esperienza specifica della sproporzione tra fatto e atto: il fatto del limite, colto in tutti i fenomeni del patire e del finire, e l'atto della libera aggiunta, l'espressione creativa di una libertà amore. E anche se nobilito quello che è solo un fatto chiamandolo "evento", con un termine che almeno da Heidegger sino a oggi in filosofia suona subito in maniera rilevante e convincente, Capitini ricorda che "una persona è più di un evento"²⁶.

Il *secondo* passo, nella riflessione che tende a giustificare l'ontologia del valore e la metafisica capitiniana dell'unità amore, consiste nell'articolare la struttura della realtà non in una sola dimensione, bensì in tre livelli distinti: la realtà insufficiente, la realtà di tutti e la realtà liberata. Il contrasto tra valore ed essere finito, nel suo darsi in una stessa realtà immediata, dice già che essa è una realtà insufficiente: qui i valori non trovano uno spazio adeguato e rimandano oltre i limiti dell'esistente. C'è poi la realtà di tutti, che è già adesso la dimensione della compresenza²⁷ in

²⁶ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 37.

²⁷ La sintesi più nitida, in proposito, è tracciata da A. CAPITINI ne *La realtà di tutti*, cit., e nel volume *La compresenza dei morti e dei viventi*, Ia ed. Milano, Il Saggiatore, 1966, ora in *Id., Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 255-458, da cui cito.

quanto coimplicazione reale tra i viventi nell'universalità della loro creaturalità, che implica la vita stessa di Dio. Questo riferimento intermedio serve a comprendere che l'essere-valore non è circoscrivibile a una creatura singola o a una piccola comunità, e comunque non nella *presenza* isolata di un essere, ma sempre nella *compresenza*, poiché riguarda tutti e chiede dunque la pratica di un amore politico per opera del quale la stessa "democrazia" – potere, nel migliore dei casi, di questo o quel popolo – sia trasformata in "onnicrazia" – potere di tutti –²⁸.

Prima di pervenire al terzo passaggio è necessario considerare attentamente come questa articolazione interna al concetto di realtà si sviluppi anche attraverso una peculiare concezione del *tempo*. In analogia con quanto si vedrà anche nella struttura della filosofia di Levinas, per Capitini la chiarificazione del senso della temporalità e della storia possiede una portata essenziale per comprendere la possibilità e l'efficacia dell'azione nonviolenta. Su questo nodo il testo più rilevante è *La compresenza dei morti e dei viventi*, l'opera in cui egli riassume sistematicamente i risultati della sua indagine, facendo vedere, tra le altre cose, che nella tensione tra realtà insufficiente e realtà liberata irrompe una temporalità impensata e silenziosamente attiva. Fin quando il reale coincide totalmente con la realtà insufficiente, il tempo vale per me come un'inesorabile successione nella quale il futuro si avvicina erodendo il presente e gettando il vissuto nel passato. In tale percezione tutto trascorre rapidamente, per una sorta di costante anticipazione della mortalità, e ciò che è passato è come se fosse ridotto al nulla. Così la morte non farebbe che compiere l'opera corrosiva del tempo.

Al contrario, per Capitini questo è solo un sentimento immediato e insufficiente del tempo, poiché "esiste un tem-

²⁸ Su questo punto rimando in particolare ad A. CAPITINI: *La compresenza dei morti e dei viventi*, in *Id.*, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 331-333; *Il potere di tutti*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

po speciale, che è di progresso come svolgimento della compresenza”²⁹. Nella sua visione, la scelta definitivamente creatrice e amorevole di Dio genera le creature donando loro l’accesso all’eternità, a un tempo salvato che non sarà offeso da alcuna distruzione. Dico “sarà” perché la partecipazione a tale comunione, che Capitini chiama compresenza, è insieme attuale, problematica ed escatologica. Attuale, perché è già sempre fondata e inaugurata. Problematica, nel senso che non è affatto scontata la nostra cosciente adesione e la libertà umana deve giungere a scegliere questa vita di comunione, potendo peraltro ignorarla e ferirla. Escatologica, perché la realtà liberata di tutti è la destinazione che Dio desidera per la storia e che di continuo esercita la sua attrazione su di noi dal futuro. Perciò esiste un “tempo di avvicinamento” a tale meta che non può essere dissolto nel “tempo di ripetizione della realtà com’è, con tutti i suoi impedimenti”³⁰.

Vivere la nonviolenza³¹ significa allora entrare nel presente del tempo di avvicinamento, riorientando e aprendo il tempo di ripetizione. Scrivendo che “la compresenza tiene nelle sue mani il tempo”³² l’autore vuole evidenziare che il presente diviene abitabile e consistente grazie alle azioni di partecipazione alla compresenza di tutti e alla realtà liberata. Il presente autentico è tempo condiviso, esperienza del bene in quanto coinvolgimento in una relazione positiva con il “tu”. È un “presente-futuro, un futuro cominciato”³³. Affinché questa conversione interiore del sentimento della temporalità abbia luogo, l’essere umano deve

²⁹ A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 265.

³⁰ *Ibid.*, p. 266.

³¹ Riprendo qui l’efficace espressione con cui Federica Curzi ha intitolato il suo citato volume sulla filosofia di Capitini.

³² A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 280.

³³ *Ibid.*, p. 301.

liberarsi dell'angoscia del tempo-distruttore, quella che lo porta a cercare di fermare il tempo stesso in qualche attimo di sogno.

L'uomo vive con la paura che ad un evento succeda un evento finale: qualsiasi evento può essere quello finale, e spuntare dietro gli altri con le caratteristiche di portare la morte. Appunto perché l'uomo vive con la convinzione che all'essere vivente accanto a lui, e al quale egli rivolge un tu, può ben accadere questo evento finale. E questo pensiero si vendica entro l'uomo, suscitandogli la paura che a lui capiti quel fatto finale. Ecco che l'uomo diventa pauroso di ogni evento e, se potesse, fermerebbe il tempo che porta la successione degli eventi; e fors'anche l'emergere della sensualità è proprio questo sogno di sospensione del tempo, e di sprofondarsi in una sensazione assoluta, al riparo dagli eventi, tra i quali si può nascondere quello finale. Ma se penetra in noi la persuasione che non c'è evento che chiuda l'esistenza di un essere a cui si rivolga il tu, il tempo non porta più con sé quella sua parte subdola e distruttiva che è l'evento della morte; e diventa un accompagnatore della nostra attività, né è una prigionia, perché i veri eventi sono quelli di un incremento della compresenza, nuovi atti e opere di valore e nuovi esseri nati. E, con il superamento della separazione del vivente dal morto, insieme con lo spazio e il tempo non più presentarsi come luogo dei morti respinti o come tempo della morte, si forma in noi la convinzione che l'individuo può coesistere con gli altri individui. Perché qui sta un'altra delle paure dell'uomo, che scende nell'inconscio. L'individuo dubita della possibilità di emergere ad una esistenza sicura insieme agli altri; teme il proprio nulla, appunto perché crede ad un intimo individuale. Quando si persuade che l'intimo ha la infinita pluralità della compresenza, si rassicura, e nel suo inconscio penetra la coesistenza come realtà indistruttibile³⁴.

È un passo di grande importanza, dove il filosofo perugino legge tutta l'umana angoscia del tempo e della morte,

³⁴ *Ibid.*, p. 285.

mostrando in un lampo d'intuizione che, nella sua essenza, l'angoscia è un pensiero che si vendica. Il sentire e il pensare, costretti a rinunciare alla speranza dalla paura e dal misconoscimento della persistenza del valore del tu, si vendicano trasferendo su chi si chiude in questa percezione il senso di minaccia imminente colto nella precarietà degli altri. Chi riserva la sua fede alla realtà insufficiente non può più vedere il valore indistruttibile delle persone, perché gli eventi, e gli eventi negativi soprattutto, prendono il sopravvento. Qui si profila l'alternativa netta: o uno sguardo amorevole, o l'angoscia di morte. E Capitini evidenzia che l'angoscia stessa non sta tanto, come si dice abitualmente, in una paura assoluta perché non più rivolta a un pericolo circoscritto ma a un pericolo indeterminato, quanto in una paura radicalizzata. Quella che si prova dinanzi a un pericolo assoluto, totale, che è tale sia perché distrugge tutto, sia perché inaggrabile, nel senso che da esso non c'è via di scampo. La morte non può essere per l'essere umano "la possibilità più propria"³⁵, come diceva Heidegger, semplicemente perché non è una possibilità, ma una necessità inesorabile. Quando questo sentirsi in trappola conquista il cuore dell'individuo, l'unica via intanto possibile è quella di anestetizzare l'angoscia tramite una "sensazione assoluta" nell'erotismo, che così finisce per alimentarsi assai più dell'angoscia stessa che dell'amore.

La fiducia esistenziale che sola può guarire l'angoscia sorge accettando di entrare nello sguardo che sa vedere il valore irrevocabile del tu, ossia nello sguardo d'amore, che non può più farsi colmare dalla paura perché invece è interessato alla gioia, al bene, alla condivisione con l'amato. In questo approdo alla visione liberata si impara a riconoscere nel futuro non l'avvicinarsi della catastrofe, ma una terra che ci sostiene. Il futuro – Dio e la comunione universa-

³⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 306.

le che è l'intenzionalità del creato – opera per noi e per l'intera realtà come un fondamento che ci attira alla liberazione³⁶. Facendo affidamento sul futuro in questo senso si scopre che il passato non è perduto, ma custodisce l'insperata prossimità della vita degli scomparsi³⁷.

Superando l'angoscia della mortalità, l'essere umano può anche superare l'angoscia dell'alterità. Infatti, fa notare l'autore, non temiamo solo il tempo, la morte e il nulla; temiamo già l'altro, che può rappresentare a nostro danno una forza di aggressione, di dominio, di invasione, di abbandono, di morte. Già la sola esistenza dell'altro ci fa temere per la nostra sicurezza. Un simile timore s'impadronisce dell'individuo che si sente un atomo isolato di vita e non sa riconoscersi nella comunione intervitale con gli altri e con le creature del mondo. Più si isola interiormente e più si sente precario. Così Capitini mostra che nell'autorelazione interiore l'individuo elabora la relazione con l'altro da sé: gli altri, il tempo, la morte. Se nello spazio dell'autorelazione prevale la fede nella realtà insufficiente, paura dell'altro e paura della morte si alimentano a vicenda; se al contrario la singolarità del soggetto viene colta interiormente nell'universale correlazione creaturale delle vite, allora non ci si spaventa più a causa degli altri. Le conseguenze politiche della nuova visione del tempo sono notevoli e possono essere riassunte in questa consapevolezza: il compito dell'azione è quello di inserire nel "tempo di ripetizione" della storia in quanto successione di guerre, imperi, distruzioni il "tempo di avvicinamento" alla realtà liberata. Il respiro corto e affannato dell'evoluzione storica deve potersi dilatare grazie alla liberazione generata dall'azione nonviolenta.

Se adesso si riprende il filo dell'ampia trama fondativa di cui è intessuta la riflessione capitiniana, si giunge al *ter-*

³⁶ Cfr. A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 372.

³⁷ *Ibid.*, p. 374.

zo passo del cammino, quello che si realizza nel vedere come l'esperienza della sproporzione diventi esperienza della sopravvivenza o, ancor meglio, della *persistenza del valore*, anche dopo, per esempio, che la persona nella quale lo sentivamo vivo è scomparsa. Infatti neppure la morte può cancellare quel valore e nel lutto non si dà un mero azzeramento della relazione tra noi e chi è passato attraverso la morte. Quest'ultima non ha potere retroattivo, non riesce a cancellare senza traccia le persone e il mondo. Quindi la relazione con i morti persiste e il loro valore per noi emerge nitidamente, tanto che interiorizziamo nel nostro essere la traccia e l'amore che ci hanno lasciato. Qui, per il filosofo perugino, siamo alle prese con un'autentica esperienza dell'infinito, che ci permette di partecipare a quella che egli chiama la compresenza dei morti e dei viventi. A differenza di Martin Buber, che chiama "Tu eterno"³⁸ soltanto Dio, per lui ogni Tu è eterno. Questo può essere intravisto, riconosciuto ammissibile e persino plausibile, capace di persuadere, non in quanto descrizione di fatti immediatamente evidenti, ma soprattutto sul piano dell'esperienza "pratica" in senso kantiano, ossia nell'azione etica e nell'amore che si esprime attraverso la libera aggiunta. Scrive Capitini in *Religione aperta*: "senza impegno presente ad amare, non si intende il destino dei morti"³⁹. D'altronde, è vero che l'esperienza persistente in noi del Tu di chi è scomparso sconfinava nello stesso ambito dei dati di fatto ed è qualcosa che, senza fornire prove logiche oppure ottiche, attesta una irriducibilità del valore delle persone anche ai limiti più drastici e dolorosi.

Nel *quarto* passo di questo itinerario fondativo la riflessione si volge verso se stessa per sottolineare quale sia il

³⁸ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, München-Heidelberg, Kösel - Schneider, 1954, tr. it. di A.M. Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1993, p. 111.

³⁹ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 42.

tipo di pensiero che sa evitare di farsi catturare dall'idolatria dei fatti. Non può essere un pensare cinico, guidato dalla paura, dall'angoscia, dalla presunzione di risolvere la verità del reale in nessi logico-formali o in una razionalizzazione di fatti-limite. Qui la giustificazione della via seguita da Capitini fa appello all'insostenibilità delle due prospettive filosofiche che, lottando tra loro, hanno dominato la tradizione del pensiero occidentale: il trascendentismo e l'immanentismo. L'idea di un'origine trascendente e sovrana, che lascia il finito alla sua miseria, è infatti altrettanto debole – a paragone delle evidenze, in tensione reciproca, del valore e dell'essere finito – dell'idea di una pura inesistenza dell'origine e della finitezza considerata come se fosse l'unico vero, paradossale assoluto.

Più giustificata e illuminante appare invece la via di una riflessione che vive di apertura, di fede, di speranza. Per l'autore la fede e la ragione non sono estranee l'una all'altra e puramente contrapposte; anzi, la prima, orientata alla realtà liberata e non all'impossessamento esclusivo del divino al modo delle religioni tradizionali, spinge la seconda a seguire il filo conduttore del valore nella sua infinita realtà, mentre la ragione stessa conferisce plausibilità e rigore all'apertura della fede connettendo i fatti, gli atti, i valori e il senso. La speranza si manifesta come la tensione armonizzatrice che raccoglie in sé fede e ragione e che preme affinché la verità della realtà liberata sia vissuta e anticipata già ora.

Si delinea a questo punto una sorta di correlazione e di proporzionalità tra i livelli di realtà presi in esame e i paradigmi del pensiero metafisico. Alla realtà insufficiente fa riscontro una considerazione teoretica di tipo logico-fattuale, che poi però si sbilancia nel prefigurare, quale orizzonte conchiuso della verità, o una trascendenza dominativa, o un'immanenza dominata dalla morte. Alla realtà di tutti corrisponde invece una teoria del valore che si impegna a correlare, e non più a gerarchizzare, i valori viventi, mora-

li, civili, estetici, cognitivi presenti nella realtà stessa. Ma sotto l'impulso del riconoscimento di una realtà liberata non può non prendere forma una filosofia liberata, quella che assume i suoi concetti riportandoli alla compresenza con l'origine e anche con gli scomparsi, quella che mantiene vivo il senso del "Tu" nel comprendere ciò che effettivamente è valore incarnato. Si configura allora, per tale filosofia, non soltanto un rapporto di coerenza o di interdipendenza tra teoria e prassi, ma un pensiero in atto, in grado di riconoscere e di vivere la verità.

Per capire questa evoluzione qualitativa che trasfigura l'identità stessa della filosofia è opportuno portare l'attenzione sul *quinto* passo. Esso attiene all'approssimazione nei confronti della realtà invisibile e infinita di Dio. Questa apertura sino alla relazione con Dio stesso espone ancora di più l'intera concezione capitiniana alle perplessità o alle obiezioni dello scetticismo, ma per Capitini la giustificazione delle ragioni dell'ontologia del valore e della metafisica dell'unità amore non può porre Dio tra parentesi. Questo sarebbe un artificio, un'esclusione pregiudiziale e contraddittoria con il pieno riconoscimento della realtà del valore. Infatti se tale realtà fa pensare che in principio vi sia una libertà che è amore e soggettività cosciente, altrimenti è il valore stesso a risultare incomprensibile e privo di sorgente, allora il pensiero non deve rifiutarsi di riferirsi alla realtà divina.

Per l'autore la realtà liberata e la comunione dei valori viventi hanno una profondità teologica, in quanto provengono da un'origine che è Dio stesso. La sequenza di senso che questo quinto passaggio riassume è, nella sua versione più sintetica, la seguente. Anzitutto abbiamo esperienza del bene come comunione di valori, seppure minacciati dai limiti del male, del dolore e della morte; poi capiamo come il bene che sperimentiamo non possa essere né fittizio in quanto inesistente, né un mero meccanismo impersonale, poiché piuttosto rimanda a una libera soggettività amorevole, altrimenti noi non ne avremmo la specifica esperien-

za che invece possiamo farne. D'altronde, i limiti che sperimentiamo non sono né la verità, né la destinazione del bene stesso, altrimenti quel bene non sarebbe mai stato possibile e non ne sapremmo nulla. In breve, per il filosofo perugino nel reale sussiste un'eccedenza di bene, di libertà, di amore che non può essere finitizzata e dissolta né dal suo "lato" iniziale – sostenendo che non c'è alcuna origine divina e personale –, né dal suo "lato" escatologico – credendo che l'esito della vita e della storia sia semplicemente il nulla –.

Il punto, allora, non è dichiarare Dio estraneo alla ricerca filosofica, ma chiarire di *quale Dio* si tratti. La percezione della sproporzione e tutto ciò che essa mostra portano a concepire "Dio come colui che ama i singoli in eterno"⁴⁰. La realtà divina resta incomprendibile se vogliamo deciderne il nome proprio o se intendiamo portare le prove logico-argomentative della sua esistenza. Il Dio dell'unità amore è "il Dio che si dà, il Dio anonimo, che non vuole un nome per amore ai nomi dei singoli esseri"⁴¹. Per questo Dio l'amore dell'essere per l'altro è più importante dell'identità affermata e conclusa da un solo nome. Pensare di raggiungerlo nella speculazione pura è vano.

Secondo Capitini, le tradizionali "prove" dell'esistenza di Dio vanno semmai riconsiderate nella prospettiva etico-pratica. La prova cosmologica, che dalla contingenza del mondo finito risale alla necessità della sua causa, ha il suo significato solo dall'interno dell'azione di tutela e di responsabilità protesa a salvare le creature, nel loro valore eterno, dalla precarietà. "Così la prova cosmologica del passaggio dal contingente al necessario viene radicata più profondamente nell'atto religioso per cui distinguiamo il peccato dal peccatore, la morte dal morente, il dolore dal

⁴⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁴¹ *Ibid.*, p. 110.

sofferente: si vive praticamente l'effettivo passaggio dal finito all'infinito⁴².

Della prova fisico-teologica, che enfatizza il fine cui tutte le cose tendono, egli evidenzia che l'ordine cosmico che in essa viene prefigurato non è quello che sancisce l'immutabilità della realtà insufficiente. È piuttosto quello con il quale coopero facendo in modo che sia concretamente rispettato il valore di ognuno, nonostante i limiti che possono condurlo anche alla morte. In tal modo testimonio e rafforzo un ordine escatologico, eppure già sperimentabile qui.

L'impegno ai valori e al tu, collocato entro la prova fisico-teologica, dimostra l'esistenza non di un Dio semplicemente architetto del mondo com'è, ma del Dio che prosegue e porta al massimo il significato del valore e del tu, e perciò supera effettivamente il mondo com'è, discriminandovi ciò che deve finire da ciò che deve passare all'eterno. L'ordine del mondo è visto così dinamicamente e con apertura⁴³.

L'autore giunge infine a considerare la prova ontologica, che trova in sé, già nella sua versione tradizionale, ragionevole e apprezzabile. Il modo in cui egli la pone in prospettiva è tale, a mio giudizio, da indicare direttamente il cuore della persuasività razionale della sua intera filosofia. Scrive Capitini:

il Dio che si dà a tutti nella compresenza, assoluto in quanto si dà e tutti salva, se è riconosciuto come Dio più persuasivamente accettabile, ecco che esiste, perché il nostro impegno è pratico, vive Dio così; e allora o siamo noi più di Dio, se lui non è in quel modo, o è lui in quel modo, nel modo più alto e persuasivo che finora ci possa risultare entro la nostra apertura⁴⁴.

Questa interpretazione della prova ontologica custodisce e condensa in sé gli elementi essenziali della fondazione

⁴² *Ibid.*, p. 112.

⁴³ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

teoretica della filosofia capitiniana, un tipo di fondazione che proporrei di chiamare *prova antropologica* perché converge in ultima istanza sulla sproporzione incontestabile che noi stessi siamo e che può essere comprensibile solo se si pensa a una realtà originaria di bene. La prima parte del commento sottolinea, di Dio, il suo essere dono vivente, incondizionato, attento a ognuno. Questa è la sua assolutezza, il contrario della terrificante e insondabile sovranità celeste che sarebbe, secondo alcuni studiosi, l'essenza del sacro⁴⁵. Il suo confermarsi per primo come libera aggiunta è capace di salvare i viventi e il mondo, liberandoli dal male e dalla potenza della morte. Se c'è un Dio, continua l'autore, è pensabile appunto secondo questa prospettiva massima di apertura: veramente divino è solo un amore così radicale e universale. Tutto il resto – ossia una divinità che avesse caratteristiche meno luminose e persino violente – sarebbe facilmente riportabile a una proiezione dell'angoscia umana. Il Dio dell'unità amore è “più persuasivamente accettabile”.

Ma perché proprio questo volto di Dio non dovrebbe essere giudicato come il frutto di una nostra fantasia di autorassicurazione? Dal fondo del patire delle creature, dalla cognizione del dolore che ci è data come esseri umani, non è proprio un Dio buono, un Dio realmente esistente, a essere reso non credibile? La risposta di Capitini ha valenza insieme teoretica e pratica. La sua insistenza sull'agire, sull'impegno religioso, etico e civile, sulla responsabilità concreta non deve fuorviare. Non c'è in lui un prassismo che dissolve la consistenza relativamente autonoma delle idee. Pensiero e azione si alimentano a vicenda, dunque anche l'orizzonte teoretico che prende forma nell'impegno a vivere la libera aggiunta, anzi – come dice l'autore – a “vivere Dio”⁴⁶, ha una sua peculiarità che può essere esplicitata

⁴⁵ Si veda il classico studio di R. OTTO, *Das Heilige*, Breslau, 1917, tr. it. di E. Buonaiuti, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli, 1994.

⁴⁶ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 116.

e argomentata. È come dire che l'autore prospetta un approfondimento critico tanto dell'esperienza di Dio quanto dell'idea di Dio.

L'esperienza del Dio dell'amore come di un Dio effettivamente vivente e intimamente prossimo a noi diventa plausibile per le persone che vivono la libera aggiunta. Qui esse sperimentano non di inventare il bene a partire da zero, ma di partecipare a un bene che già si è donato loro. E qui si colloca quella che ho chiamato l'essenziale prova antropologica di Capitini. Se l'essere umano è capace di bene gratuito, di libero amore misericordioso, di perdono e di azione nonviolenta, allora questo suo "e-sistere" (*ek-sisto*) al bene, ossia questo sporgersi oltre i limiti, il male e la vendetta, deve poter avere una sorgente, una provenienza che lo fonda e lo alimenta. Se noi fossimo solo limitati, se fossimo il nostro stesso limite, da dove verrebbe questo trascendimento? Il senso dell'"e-sistenza", in tale ottica, non sta nell'affiorare dal nulla per proiettarsi verso un nulla ulteriore, ma nel trascendere il negativo. La coppia metafisica essere e nulla perde senso se non viene riportata all'alternativa tra bene e male. L'essere umano può conoscersi e sperimentarsi come esistente verso il bene e anche come esistente grazie a qualche esperienza di bene, mai per effetto del caso o del male. In questo senso la sua esistenza è trascendenza.

Da dove scaturisce questo originale modo di essere? Tutte le ipotesi metafisiche che cercano la chiave esplicativa puntando su ciò che è "più piccolo" di una simile trascendenza di bene – dunque su un'origine inesistente, o impersonale e meccanica, o cattiva oppure ambigua – sono confutate dalla nostra costitutiva apertura al bene e dalle esperienze a noi possibili che attestano la realtà di tale costituzione. Bisogna allora guardare nella direzione di una realtà di bene "più grande".

Se nell'azione arrivo a comprendere che attingo a un bene "più grande", dove questa eccedenza indica un'altra

“persona”, un’invisibile soggettività libera, che posso chiamare divina per significare la sua alterità, nella riflessione metafisica posso escludere anche l’ultima ipotesi immanentista, quella che vede nel bene esperito il risultato esclusivo di una lenta evoluzione di autoperfezionamento dell’umanità. Perché sia quando partecipo ai valori e al bene ricevendone su di me i frutti, sia quando li ricomunico attraverso l’azione storica e la libera aggiunta, sono in condizione di riconoscere che nessuna creatura è la fonte dei valori e del bene stesso. Invece, per tutti sono aperte la partecipazione a essi e la loro libera assunzione. La creatività umana più alta e avanzata ha la struttura della partecipazione, non quella dell’invenzione *ex nihilo*.

Quindi, in definitiva, se cerco la “prova” della persuasività dell’apertura, della fede e della speranza rivolte al Dio che salva tutti, devo guardare all’essere umano, al suo essere trascendenza orientata al bene. Noi non solo possiamo praticare la libera aggiunta, ma *siamo* libera aggiunta nell’ordine del mondo e questo rimanda all’essere di Dio come libera aggiunta originante. È legittimo e plausibile ammettere, di conseguenza, che il mistero dell’origine della vita e della condizione umana rinvii all’umanità di Dio. La “prova” ontologica è radicata nel riconoscimento antropologico della trascendenza che sperimentiamo come nucleo del nostro essere.

Capitini sa, d’altronde, che anche dinanzi a questo percorso riflessivo possono pur sempre tornare le obiezioni scettiche, tendenti a negare la plausibilità di questo modo di argomentare. A molti, infatti, sembra un segno di debolezza e di inconsistenza filosofica il fatto che tali argomenti non abbiano una forza normativa incontrovertibile sul piano logico e neppure sul piano dell’evidenza dei fatti empirici scientificamente accertabili. Ma una divinità e un’origine che s’imponessero con la forza – logica o ottica –, costringendo a giudicare folle o stupido chi negasse il suo consenso alla loro verità, sarebbero potenze violente. Con

ciò si ridurrebbero al rango dei fatti più limitanti e sarebbero comunque esistenzialmente ed eticamente false. Per l'autore, invece, questa situazione è il segno che le "prove" della verità interpellano la libertà e l'intero essere della persona senza costrizione. La loro persuasività sta anche, per così dire, nel tatto con cui la verità interpella la coscienza delle persone. In luogo dell'incontrovertibilità logica, vanno considerate la plausibilità esistenziale e quella storica, le sole a poter generare persuasione in chi accetta realmente di porsi in ricerca e di fare un cammino di trasformazione di se stesso, avvicinandosi all'origine della vita come si farebbe in una relazione interpersonale.

L'approssimazione a Dio si sviluppa liberamente e imprevedibilmente; nondimeno è possibile prefigurare un cammino fatto di gradi e di esperienze diverse. I cinque passi dell'itinerario fondativo ripercorsi sinora conducono alla prefigurazione di una crescita umana della persona, crescita che è insieme *raccoglimento* di sé nel proprio legame con il valore e *apertura*, solidale con tutti, alla realtà liberata. Così, la prospettiva si allarga sino a raccordare l'analisi giustificativa all'affinamento esistenziale di chi indaga e, nel chiedere ragioni, deve anche mettere in gioco se stesso.

Il presupposto della riflessione capitiniana sui gradi dell'approssimazione a Dio e della partecipazione alla realtà liberata sta nell'idea per cui la compresenza è per noi un itinerario. Si tratta di risalire dal nostro io sino alla comunione di tutti e, nello stesso tempo, alla "compresenza come Dio"⁴⁷. Capitini enfatizza l'unità ontologica di queste presenze, precisando però che non è una pura identità senza più distinzione e relazione. Considerare Dio in questo modo "non significa che Dio è espunto, congedato, per mettere al suo posto la compresenza! Significa soltanto che

⁴⁷ *Ibid.*

noi viviamo praticamente Dio, cioè, per quanto possiamo (...), viviamo la persona di Dio che si dà nella compresenza senza residui, ma si dà”⁴⁸. L’espressione “senza residui” non allude alla totale coincidenza fusionale tra Dio e le creature, bensì indica il fatto che Dio si dà senza riserve, fino in fondo. È trascendenza amorevole, che in questo amare va appunto fino in fondo; non è un principio immanente, del tipo di un *Logos* cosmico o di uno Spirito assoluto.

Proprio entrando in correlazione con il movimento del darsi di Dio impariamo che cosa sia in verità l’*essere persona*, con un’inedita profondità di soggettività che riguarda sia Dio che gli esseri umani. È chiaro che se invece l’autore pensasse a un principio cosmico immanente non si porrebbe affatto la questione della personalità dei soggetti della compresenza. Scrive il filosofo perugino: “questo itinerario di riflessioni ci conduce ad un’idea di persona molto più alta di quella che si aveva prima e da cui viene il più alto insegnamento possibile”⁴⁹. Essere persone in questo senso significa essere e praticare la libera aggiunta dell’amore religioso, anzi dell’amore divino, giacché così si sperimentano, seppure nel limite, “i caratteri dell’iniziativa di Dio”⁵⁰. Quell’iniziativa che può farci attraversare “la tragicità del finire delle esistenze” e sa evitarci “la futilità dell’assicurarsi unicamente comodi e vantaggi in una civiltà di tipo pompeiano”⁵¹.

Per ognuno di noi l’itinerario del diventare persone con questa luminosa fecondità⁵², esercitandoci al distacco dalla

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 132.

⁵² Federica Curzi ha insistito sul valore della generatività nel pensiero di Capiti parlando di “maieutica della moltiplicazione”, nel senso che nella prospettiva capitiniana ognuno è in divenire verso la sua pienezza e tutti sono responsabili ciascuno della nascita radicale dell’altro: cfr. F. CURZI, op. cit., pp. 86-98.

realtà insufficiente e nell'approssimazione alla realtà liberata, inizia, secondo l'autore, dall'incontro con il *silenzio*. È un compagno tutt'altro che desolante, poiché possiede una forza purificatrice che pone la persona a distanza da tutte le fonti di pressione, di inflazione, di saturazione, di inquinamento. "Il silenzio unifica ed eleva: unifica perché nel silenzio noi facciamo posto ad ascoltare gli altri esseri, a tanti suoni e segni che altrimenti non percepiamo; eleva, perché dopo un silenzio di vero raccoglimento, diciamo più agevolmente il meglio che abbiamo nell'animo"⁵³. Al di là dell'attivismo e dell'inclinazione a stabilire il nostro io come misura di tutto, in questo incontro permettiamo al seme della realtà liberata di crescere nel nostro essere: "durante il silenzio c'è qualche cosa dentro di noi che lavora meglio per noi, unendoci all'intimo silenzioso, operoso e infinito di tutti"⁵⁴. Al silenzio si aggiunge quasi spontaneamente la *meditazione*, che è la deliberata disposizione a mantenere la coscienza fedele alla realtà della verità. Perciò la meditazione è indispensabile per capire, per orientarsi, per ordinare i frammenti di senso che abbiamo riconosciuto validi e affidabili. Essa rappresenta un'esperienza di trascendimento dei limiti negativi che ci assediano, e talora ci avvelenano, in quanto ci conferisce la possibilità del contatto con ciò che è ulteriore. La meditazione accompagna il sentire e il pensare sino a ciò che vive in eterno. Un nuovo approfondimento di questo itinerario ha luogo nell'incontro con la *musica*. Essa è come ulteriorità pura, bellezza capace di interpellare chiunque, prefigurazione della realtà liberata in una lingua misteriosa e universale. Non può comprendere la musica chi si mantiene separato dalla relazione con il bene e dall'impegno pratico a confermarla e ad arricchirla. In questa prospettiva, dall'incontro con il silenzio a quello con la musica, può

⁵³ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁴ *Ibid.*

essere altrimenti trascritto e trasformato in nuova possibilità il celebre divieto di Wittgenstein che invita a tacere riguardo a ciò che non possiamo dire con univoca rigosità semantica⁵⁵. Nello sguardo di Capitini vale piuttosto l'indicazione secondo la quale ciò di cui non si può parlare si deve ascoltare. E da questo ascolto viene generato il colloquio corale dei viventi. Dopo il silenzio, la meditazione e la musica, egli richiama l'attenzione su un modo d'essere e di porsi in relazione che va scoperto in se stessi e coltivato senza timore: la *gentilezza verso tutti*. Non è questione di galateo; qui è in gioco la facoltà di "trasportare l'esistenza nella compresenza di tutti"⁵⁶. Gentilezza significa rispetto per gli altri, forza interiore, lealtà, capacità di far fronte alle situazioni conflittuali senza abbruttimento.

3. La pratica dei valori

Chi si impegna a vivere e ad armonizzare queste esperienze o tratti umani si porta all'altezza della ricerca ulteriore, quella che attua la *pratica dei valori*. Con una simile espressione Capitini pensa a qualcosa di analogo a ciò che Gandhi chiama gli esperimenti con la verità. L'elemento comune sta nell'idea di un percorso di vita che, accrescendo la conoscenza, implica nel contempo la traduzione e l'adozione quotidiana di ciò che man mano si scopre come autentico valore. Nella pratica dei valori ci sono gradi distinti. Nella presentazione che Capitini ne traccia emerge in maniera paradigmatica l'indole personalista, relazionale, dialogica del suo pensiero: la sua teoria del valore inizia considerando i valori universali e culmina nella visione del

⁵⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), London, Routledge and Kegan Paul, 1961, tr. it. di A. Conte con il titolo omonimo, Torino, Einaudi, 1983, p. 82.

⁵⁶ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 134.

valore vivente del Tu, considerato a sua volta secondo un riconoscimento articolato in gradi ulteriori. In queste pagine il testo di *Religione aperta* delinea chiaramente, anche se la cosa non viene esplicitata, un'alternativa alla rappresentazione delle sfere dello Spirito e dei rispettivi valori essenziali elaborata da Benedetto Croce in rapporto alla bellezza, alla verità, all'utilità e al bene. Nella concezione crociana abbiamo a che fare con dimensioni irriducibili dello Spirito, ma nel contesto di un immanentismo che lascia i singoli alla signoria della morte. In Capitini, invece, la pratica dei valori rappresenta una sorta di esperienza dell'infinito in cui possiamo progressivamente inverare l'eterno valore della soggettività umana.

L'autore inizia dall'esperienza del *vero*, considerandolo come dato nell'atto conoscitivo che scopre l'apertura infinita della verità e depone ogni pretesa di chiuderla in forme definitive e appropriative. Analogamente, il *giusto* si sperimenta nell'atto di compiere ciò che è nostro dovere, ma, precisa Capitini, con l'umiltà di chi ricorda sempre il proprio limite e sapendo che sarebbe comunque possibile fare in modo migliore. C'è poi il *bello*, al quale l'autore accorda un primato nella capacità di rivelare la realtà liberata. Se infatti il vero viene inteso dal lato del soggetto conoscente, come atto di comprensione e di partecipazione alla verità, il bello è riguardato, per così dire, dal lato ontologico e visto come sua rivelazione: "il Bello è più alto del Vero perché è più vicino alla realtà liberata; l'atto del Vero può farle posto, ma non la conosce; il Bello ci suggerisce come la realtà liberata potrebbe realizzarsi"⁵⁷. Anche la *bontà* anticipa e manifesta la realtà liberata; essa va oltre ogni giustizia secondo il dovere e l'onestà, e soprattutto al di là del giudizio, in quanto si afferma nell'iniziativa amorevole che sa prendere il male su di sé.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 136.

Proprio la riflessione che l'autore riserva alla bontà permette l'accesso alla comprensione della dinamica metafisica dell'amore, cosicché, con piena consequenzialità, dalla bontà si passa all'esperienza del valore vivente e del tu. Tenendo conto delle implicazioni della bontà nella sua facoltà di portare il male su di sé – un tratto sempre sottolineato anche da Gandhi e a sua volta ripreso, come si vedrà, da Levinas – si può avere un'idea dell'ampiezza e delle correnti del dinamismo dell'amore come forza creativa fondamentale, più alta, più vera e credibile di ogni altra forza da noi conosciuta.

Il termine usato qui da Capitini – bontà invece che bene – fa pensare non a una qualità in sé o a uno stato di cose, ma a una soggettività cosciente. E questo suggerisce che la *personalità* sia il misterioso elemento sorgivo della dinamica dell'amore. Tutto ciò che in tale movimento è apertura, superamento, facoltà di valicare i limiti che umilierebbero l'amore stesso e potere di sanare quanto sembra inguaribile può essere detto *trascendenza*. Nel contempo l'amore entra fino in fondo nella condizione dell'amato, ne condivide il patire, la carne, il respiro. E sa sostituirsi all'altro affinché viva, se il male attacca per dargli la morte. Ecco la sua *incarnazione*. L'Uno si incarna nei tutti nella misura in cui ognuno pratica la libera aggiunta⁵⁸. Come per Gandhi e anche per lo stesso Levinas, così pure per Capitini l'amore vero si incarna sempre. In questo cammino esso incontra numerosi ostacoli ed è sfidato dal male. Ma chi altri, dinanzi al male, può, anziché eludere o distruggere o arretrare, portare su di sé il proprio nemico e svuotarne così

⁵⁸ Cfr. A. CAPITINI, *La realtà di tutti*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 200: “la realtà di tutti sovrabbonda: non le basta la infinita creazione nel valore e aggiunge la presenza dell'Uno-Tutti; si fa presenza anche alla gioia, alla festa, e l'Uno s'incarna nei limiti, nell'intimo dello sforzo verso il valore, per spezzare i tanti atti, in tanti aspetti concreti proprio nel mondo, l'infinità del valore, l'eternità della presenza”.

la potenza distruttiva, se non l'amore stesso? Questa può essere detta la sua forza di *tolleranza*. Personalità, trascendenza, incarnazione, tolleranza: riassumendo in sé tutto questo, l'amore è *creazione*.

La teoria del valore di Capitini, passando dal vero alla bontà, giunge a considerare i gradi dell'esperienza del valore vissuto per sfociare nell'incontro con il *tu*. In questo approfondimento si percepisce meglio come al centro del discorso dell'autore non siano collocati tanto i concetti dei diversi valori cognitivi, giuridici, estetici e morali, quanto la realtà del *valore vivente*, nelle sue molteplici forme. È un nucleo ontologico effettivo che chiede alla persona di corrispondervi con tutto il proprio essere e con l'azione. Appunto per tale ragione egli s'inoltra nell'esperienza graduale del *valore vissuto*. Il valore vivente è eminentemente partecipabile e si lascia esperire con tutta la gradualità del cammino dell'apprendimento.

Nel dinamismo intrinseco del valore è custodita la via di un'elevazione per gradi. Rispetto a essa il filosofo perugino sottolinea non solo il fatto che è la persona nella sua interezza a essere chiamata a percorrere questa via, ma anche che il cammino va fatto con piena coscienza, come un viaggio del pensiero. Dunque, si può dire, come esperienza filosofica fondativa. Anche questo aspetto merita un minimo di commento. Quando si pone la questione della fondazione filosofica di una determinata concezione, di solito è implicito e pacifico che si tratti dell'elaborazione di argomentazioni giustificative: la scena è quella di un soggetto pensante che affina la sua strumentazione logica. Per quanto sia ardito e ammirevole questo lavoro, non è propriamente la scena di un viaggio, per così dire, attraverso la verità o attirati da lei. Con Capitini, invece, come già con gli *experiments with truth* di Gandhi, si presenta la scena reale del viaggio. La fondazione è un processo esistenziale che consiste, per il filosofo perugino, nell'esperienza criticamente osservata, riconosciuta e testimoniata dell'elevazione nei

gradi del valore. E mentre in un'ottica spiritualista l'elevazione sarebbe intesa come disincarnazione progressiva, la sua qualità specifica, secondo Capitini, è di essere un'esperienza di liberante superamento dei limiti negativi che sarebbero d'intralcio al dinamismo dell'amore: "se percorro i gradi pensando al valore che ho dinanzi (...), se partecipo a questa scala, trovo una liberazione"⁵⁹.

L'esperienza della verità del valore ci evita di prendere per veri e immutabili quei limiti che, benché esistenti, non possono sostituirsi ai valori stessi e alle persone per conquistare quel rispetto e quella dedizione che invece spettano solo agli uni e alle altre. Qui il termine "esperienza" esprime la possibile sintonia di due dinamismi. Infatti i gradi riguardano sia l'intrinseca vita dei valori, in quanto sono un nucleo di realtà che preme per realizzarsi, sia l'adesione a essi da parte nostra. Nel descriverli Capitini esplicita quali siano i limiti che diventano superabili: "questi gradi sono una liberazione da aspetti negativi o limitati di una realtà insufficiente: la quantità, il tempo, la paura, la chiusura individuale"⁶⁰.

Il superamento dei limiti sarebbe frainteso se venisse interpretato, dal lato ontologico, nel senso di una potenza di autorealizzazione ineluttabile del valore e, dal lato umano, immaginando un soggetto prometeico invincibile. Occorre pensare, semmai, all'operare, dentro la realtà data, del nucleo germinale della realtà liberata. Ecco, passo per passo, la descrizione capitiniana di questa evoluzione attuativa del valore: "a) il valore non è una quantità, ma uno stile, una caratteristica che non si può sommare"⁶¹. A questo stadio si delineano i tratti della bellezza – evidenti nel riferimento allo stile –, della non calcolabilità, dell'irriducibili-

⁵⁹ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 137.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

tà a una potenza quantitativa, tutte caratteristiche che attengono alla vita personale e comunionale e non alla meccanica di un'entità impersonale o puramente oggettiva. Questa indicazione fa capire che del valore è sempre possibile un'intensificazione; in relazione alla sua realtà siamo allora ammessi a un'esperienza dell'infinito intensivo ed etico, da non confondere con l'illimitato prefigurato sul piano logico o materiale. Se non è una somma, è chiaro che il valore non si risolve in convenzioni stabilite arbitrariamente da due o più soggetti, oppure da una certa cultura. Da questo punto di vista siamo di fronte a una realtà incondizionata, una verità ospitale per noi, eppure resistente al relativismo e al soggettivismo.

Capitini continua specificando il passaggio successivo nel divenire dell'esperienza del valore, il quale: “b) non appartiene al tempo, ma ha un suo tempo, un suo ritmo”⁶². Egli intende, con ciò, che il valore non è in balia del flusso irreversibile del tempo, quando esso stesso viene riguardato come pura quantità di istanti reciprocamente indifferenti. Così anche nel filosofo perugino – come ad esempio in Bergson, Minkowski, Heidegger, Sartre, Bloch, Levinas – troviamo la critica della temporalità ridotta al mero tempo dell'orologio⁶³. Questo non vuol dire che il valore sia sospeso in uno spazio sovra- o extra-temporale. Anzi, è dotato di tempo e ritmo propri. A che cosa allude l'autore? Alla durata che, per lui, è coesenziale al valore. Ciò che è vivo e vale non può finire; al contrario, può generare o accogliere relazioni con altre vite e altri valori aprendo un futuro che non sarà revocato o distrutto. Per questo il valore “non accetta il procedere del tempo, quello dell'orologio, né teme di presentarsi come se potesse sparire”⁶⁴. La

⁶² *Ibid.*

⁶³ Su questo punto rimando al mio studio *Il senso del tempo e il suo mistero*, Rimini, Pazzini, 2005.

⁶⁴ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p.137.

vera irreversibilità non è quella del tempo mortale, ma quella del bene come comunione di tutti nel valore. Si noti, in questo passo, l'uso del "come se" in un'accezione finzionale e priva di realtà, a riprova del fatto che in Capitini la persuasione riguarda non un arbitrario voler-credere, ma la libera e lucida resa della persona alla verità vivente dell'unità amore.

L'affermazione successiva dice del valore che: "c) opera da un centro suo e non ha paura di aprirsi"⁶⁵. Innanzitutto "opera": non è un oggetto inerte, né sorge dal nulla in occasione di qualche "valorizzazione" da parte nostra, ma possiede autonoma realtà attiva. Ha un suo centro. Questo fa pensare, intanto, alla *consistenza qualitativa* della realtà di ogni valore. Accettare questa tesi equivale a prospettare qualcosa di analogo alle idee platoniche? Il riferimento è fuorviante sia perché in Capitini la realtà liberata non si colloca semplicemente e per principio al di là del mondo sensibile, sia per il fatto che i valori non sono strutture impersonali. Sono piuttosto i nuclei ontologici del bene comune condiviso da Dio e dalle creature, modi d'essere dell'uno e delle altre, in particolare delle persone.

Abbiamo già incontrato un passo di *Religione aperta* che dev'essere richiamato qui appunto per precisare la natura dei valori: "questo itinerario di riflessioni ci conduce ad un'idea di persona molto più alta di quella che si aveva prima"⁶⁶. Ecco l'indicazione guida: la natura del valore non è puramente oggettiva, meccanica, né soggettiva in quanto puramente mentale, convenzionale o comunque arbitraria, ma personale e relazionale. Il valore si dà come modo d'essere "personale", il che si può dire di Dio come degli esseri umani. Tanto che anche il vero e il giusto sono presentati dall'autore come atti personali, mentre la bellezza e la bon-

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

tà si configurano come rivelazioni della realtà liberata, ossia di quella comunione onnipersonale che darà pieno compimento all'unità amore. Le altre creature viventi e il mondo stesso entrano in questo orizzonte in quanto sono espressioni e insieme destinatari dell'amore generante e generato nella vita del valore, ossia dell'amore di Dio e di quello che ciascuno di noi sa comunicare. In sintesi: il valore vive progressivamente, seppure senza automatismi, in tutti, nel loro inverarsi come persone. Infatti, come si vedrà tra poco, questa sarà la tesi finale riassuntiva nella descrizione capitiniana della vita dei valori.

D'altro canto, portare in primo piano le relazioni e la comunione tra persone implica l'attenzione al dinamismo e all'orientamento di questa compresenza. Che il valore abbia un suo centro fa pensare, oltre che alla sua consistenza qualitativa, alla sua capacità di attrazione. Essere centro vuol dire poter attrarre a sé il modo d'essere, l'adesione, la dedizione di chiunque scelga di vivere la verità, la giustizia, la bellezza, la bontà, la comunione onnipersonale e, come dice l'autore, di vivere Dio. Bisogna poi aggiungere che, nel concepire i valori come dotati di un loro centro, siamo invitati a pensarli non secondo una gerarchia che induca a sacrificarne o a disprezzarne qualcuno, bensì secondo una correlazione permanente di reciproca conferma.

Siamo così all'ultima indicazione, quella su cui Capitini insiste. Il valore: "d) diventa gli esseri tutti, la loro corallità"⁶⁷. Ciò indica che non è possibile avere con il valore stesso un rapporto di appropriazione, di monopolio, di identificazione esclusiva che permetta a un "io" o a un "noi" di porsi al di sopra degli altri. Il fatto che il valore "diventa" gli esseri va inteso nel senso che l'esperienza del bene sussistente nel rapporto tra un valore e una o più persone trasforma queste ultime, le rigenera appunto come valori vi-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 137.

venti. In effetti le creature sono già appunto dei valori viventi nella loro nuda esistenza: questa percezione è così importante, per l'autore, da darsi nella scoperta iniziale della sproporzione tra valore ed essere finito. È anche vero, d'altronde, che il loro essere valore può e deve venire intensificato e confermato dalla libertà, dalla responsabilità, dalla scelta, dalla creatività amorevole delle persone stesse, nel cammino originale di ciascuno. In questo dinamismo il valore genera e dilata la corallità, termine con cui l'autore designa la co-originalità nella compresenza comunionale: ognuno è compiutamente se stesso insieme agli altri.

Proprio al culmine dell'elevazione nei gradi del valore è in agguato un pericolo, quello che ricondurrebbe ogni iniziativa al perfezionismo morale di un soggetto che si esercita nel proprio rapporto con dei valori ideali. Tale atteggiamento farebbe completamente perdere la strada. Perché la meta, il polo attrattivo, il valore vivente e prioritario dell'elevazione nei gradi del valore non è una idealità, né la conformità della coscienza alla legge morale, ma è il *tu* dell'altro. Se l'elevazione stessa può essere vista, a mio avviso, come la nascita radicale dell'individuo in quanto persona, allora questa nasce realmente quando giunge a dire "tu" assumendone tutte le implicazioni. Ecco perché ai gradi nel valore seguono i gradi nel tu. Si ricordi come ai quattro gradi di attuazione del modo d'essere del valore corrispondeva una crescente presa di consapevolezza del soggetto umano. Una volta giunti a comprendere e a sperimentare che il valore diviene tutti gli esseri e genera la loro corallità, si poteva presumere di aver raggiunto la meta del cammino. Invece questa è la soglia dell'apertura al tu, attraverso la quale inizio a conoscere una nuova elevazione.

Naturalmente Capitini sta attento a non fare del tu un semplice gradino ulteriore che sorraggiunge in maniera automatica. La sua riflessione, in questo passaggio, riprende dicendo: "se io aggiungo il tu", ossia: se nella corrente del valore io riconosco l'unicità personale dell'altro, allora

mi accorgo di come egli o lei sia a sua volta un mondo originale di valore. “Io aggiungo” non significa affatto che io produco il tu, lo decido, lo valorizzo. Significa invece che nell’approfondirsi dei gradi del valore, irrompe un dono vivente che è la presenza dell’altro. Qui il mio aggiungere non è di per sé un donare, ma un aprirmi al dono. È un accogliere, un ricevere, restando in questa passività attiva trasfigurato e innalzato. Si manifesta chiaramente in Capitini ciò su cui insisterà Levinas: il tu è altezza. Proprio in tale apertura della relazione l’autore ravvisa la “prova che tutto ciò non è arbitrario, ma fondato, reale, sano, concreto, a disposizione di tutti”⁶⁸. La prova sta nel fatto che ognuno può vedere direttamente nella propria quotidianità come si diano gradi diversi di approssimazione al tu, dal semplice saluto all’apertura religiosa. Ma, al di là dei gradi, la stessa possibilità dell’essere in relazione con l’altro vissuto come un tu porta in sé la piena coimplicazione dell’umano e del divino. Non a caso qui l’autore parla di “prova”, giacché è specificamente su questa soglia che si avvicina il compimento della stessa relazione con l’origine divina della vita. Se cerco la “prova” dell’esistenza di Dio, devo contemplare il valore dell’essere umano e la sua libera capacità di bene; se cerco realmente l’essere umano, incontro il tu.

Il primo tra i gradi del tu non è né elementare, né insufficiente, ma esprime già una pienezza capace di spingere verso i gradi successivi. È infatti: “a) gioia per la purezza disinteressata alla radice del tu”⁶⁹. La gioia appare subito, in questa prospettiva, come la risonanza affettiva dell’incontro con ciò che la realtà liberata pone in salvo, ossia con il tu percepito e vissuto come fonte di felicità. La “purezza disinteressata” è quella della gratuità tipica del voler bene, dove la persona che si rivolge al tu si sente libera da qual-

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 138.

siasi inquinamento interiore tendente a oggettivare o strumentalizzare l'altro. Tale purezza vive nello sguardo, che così sa davvero vedere l'altro come persona. "Alla radice del tu" va letto come: "alla radice dell'atto di volgersi con gratuità al tu". In questo gradino iniziale dell'incontro, prima ancora di ogni atto positivo che vada dall'io all'altro, è il tu che genera gioia in chi viene invitato dalla sua presenza a risalire sino al nucleo di gratuità del proprio cuore, lì dove la gioia stessa può essere vissuta.

La visione della presenza del tu genera un mondo comune. Ecco allora un nuovo grado di esperienza: "b) vittoria sullo spazio, costituendosi un suo spazio, una sua vicinanza"⁷⁰. La presenza, in Capitini, è sempre compresenza. E la prossimità che in tal modo si instaura non è mera contiguità fisica, ma non-dimenticanza, fedeltà, tensione a rinnovare l'incontro al di là del variare delle situazioni spazio-temporali. Quella che viene detta "vittoria sullo spazio" si riferisce alla distanza come separazione e vanificazione della relazione interpersonale. È un trascendimento simile a quello di cui è capace il valore rispetto al tempo quantitativo. In entrambi i casi tempo e spazio non sono negati o elusi, ma trasfigurati, rigenerati dal dinamismo del valore e dell'apertura al tu. Questo non è un auspicio, ma una trasformazione reale, sperimentabile da chiunque viva con attenzione e con amore il valore del tu.

Con l'approfondirsi della gioia dell'apertura e l'instaurarsi di uno spazio intimo della relazione prende corpo la duplice singolarità del tu in se stesso e del dire tu. Ciascuno è unico e unica diviene anche la relazione tra due persone. Così l'autore fissa questo grado: "c) singolarità, per ognuno un tu speciale, diverso; e questa singolarità del tu è cosa più importante del Tutto"⁷¹. Al di là dell'esclusivi-

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

smo che ama un tu per ignorare tutti gli altri, al di là dell'olismo che considera importante solo la totalità (la società, l'umanità, lo Spirito, la Storia), l'autentico aprirsi al tu è un'esperienza dell'infinito nel senso che "ha la capacità di farsi infinitamente diverso per ogni singola persona a cui si rivolge"⁷².

Questo grado dell'esperienza della relazione è particolarmente importante per la possibilità del darsi dell'amore politico e, d'altra parte, proprio una simile apertura si presenta come improbabile e troppo ardua nell'esistenza concreta. Come è possibile realizzare un atteggiamento tanto ospitale e illuminato nella comune quotidianità?

Se anzitutto il tempo e lo spazio e poi un voler bene interpersonale esclusivo e dai confini invalicabili dovessero restringere la partecipazione al valore e alla vita del tu, la sola idea di un amore politico sarebbe insostenibile. Nel migliore dei casi l'azione storica, sociale, economica si configurerebbe sul piano del secondo livello della pratica dei valori, quello relativo al giusto. Il senso del dovere e l'onestà sarebbero gli atteggiamenti più avanzati auspicabili nella sfera pubblica, ma in essa l'amore, il voler bene, la libera aggiunta, la profondità della vita del valore e il riconoscimento del tu risulterebbero inattuabili. È chiaro, seguendo la riflessione capitiniana, che questo non rappresenterebbe solo un limite per la convivenza sociale e per la politica, ma comporterebbe un immiserimento delle stesse relazioni interpersonali familiari, di coppia, di amicizia e una diminuzione della vita personale di ognuno. L'essere della persona, così come la personalità che caratterizza sia la natura del valore che il dinamismo dell'amore richiedono invece l'apertura infinita del tu dicibile a ogni altro. Perciò fare dell'esclusività e della ristrettezza della sfera intima il nucleo della relazione d'amore è un equivoco che si

⁷² *Ibid.*

ritorce su coloro che cercano in tal modo una felicità privata e privilegiata.

Neppure l'attivismo che pensa di tradurre l'apertura infinita aumentando la quantità dei contatti e delle interazioni con gli altri, offrendo a ciascuno una ragione di bene, può realmente salvaguardare il respiro della libera aggiunta nel suo valore universale. Infatti, subito dopo aver mostrato i gradi del tu, Capitini pone in rapporto la pienezza dell'attività umana con "la condizione di chi è stanco, sfinito, esaurito"⁷³. Dalle sue osservazioni a riguardo, su un aspetto che sembra marginale, si può cogliere invece il nucleo della dinamica che ci mette in condizione di realizzare ciò che appare a prima vista impossibile, ossia mantenersi nell'infinita apertura a tutti per cui ciascuno è un tu originale, unico. Scrive l'autore: "se nella spossatezza un minimo si può fare, ed è questo sentirsi alla pari dello stato di tanti altri (sfiniti, morti, non nell'attività), questo è tanto importante e sacro, perché è conoscenza di una realtà più larga e vera. Uscendo da me, trovo un me più vero. E dopo aver sentito non lo stato mio soltanto, di esaurito, ma unitomi agli altri, avverto già una forza religiosa, che è l'abbandono a tutti. O che io ci arrivi per la via della stanchezza e del contatto con i rifiutati dalla vita, o che io ci arrivi per la via della piena e visibile attività, l'abbandono a tutti svolge una speranza in me: che sarà possibile un maggiore accordo, una vera unità con tutti gli esseri, superando le tante difficoltà di ora"⁷⁴.

Queste parole vanno oltre la critica dell'attivismo, perché arrivano a evidenziare la dinamica dell'incarnazione, intesa come condivisione della condizione degli ultimi, "contatto con i rifiutati dalla vita". Il superamento dell'esclusivismo, della comunione solo particolare, dell'amo-

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 139.

re che separa dagli altri diventa possibile non per l'aumento quantitativo dello sforzo di dare qualcosa un po' a tutti, ma nella trasformazione che porta a cambiare prospettiva di vita, scegliendo di porsi in "basso", lì dove l'attrazione è esercitata solo dal tu e non dalla potenza e dalle sue gratificazioni. L'energia anche politica della nonviolenza e della libera aggiunta scaturisce da questo trasferimento di sé e mai da operazioni superficiali che ci consentono di restare separati dal patire di chi è escluso o respinto. Il contatto con i rifiutati – quello che ho chiamato incarnazione – non è un abbruttimento a fondo perduto, è radicale fedeltà ai valori viventi che si realizza grazie all'attenzione che permette di risalire ogni volta al mondo della relazione personale, senza conformarsi a logiche che ne comportino la riduzione o la deformazione.

Tale indicazione mostra già la qualità dell'impegno nell'amore politico. Esso non punta ad accrescere la potenza, confondendo la persuasione con la propaganda, ma a fare in modo che le forme organizzative e istituzionali della convivenza siano all'altezza della libera aggiunta e dell'atto di riconoscere in ciascuno un tu. Da qui scaturisce l'arte politica di elaborare queste forme procurando di non arrecare distruzioni e di coscientizzare le persone in modo che si risvegliano a questa specifica corresponsabilità per la giustizia. Quando invece siamo alle prese con forme ideologiche, organizzative e istituzionali che ledono il valore delle persone e delle relazioni, l'apertura a ogni tu esige che si pratici la disobbedienza civile e la sistematica contestazione di ogni autoritarismo.

Tutto ciò fa pensare che non ci sono scorciatoie verso l'universalità, la quale può darsi solo come evento di compresenza liberata di singolarità aperte e amorevoli. E sebbene la complessità frammentante dei ruoli, delle funzioni, dei processi organizzativi in cui ciascuno di noi è inserito tenda a vanificare l'iniziativa delle persone in una incontrollabile catena di mediazioni, la riflessione capitolina ci

invita a coltivare quella che può dirsi una vita semplice. Una vita che è tale perché raccolta, in ogni atto o momento, così come nelle forme della passività e anche della stanchezza, attorno al nucleo dei valori viventi. Così ogni singolo può assumere il bene come misura di senso per stabilire di volta in volta quello che è accettabile, quello che è doveroso, quello che appassiona e, per contro, quello che va rifiutato.

Se il terzo gradino dell'esperienza dell'incontro con il tu consiste nel giungere a riconoscere la singolarità di ognuno, operando il discernimento dell'amore e realizzando la sua giustizia volto per volto, il quarto rappresenta ad un tempo la ricapitolazione e la rivelazione della natura divina della piena comunione umana e creaturale. Scrive l'autore: "d) al sommo un aprirsi a tutti, non pregando più Dio, che è il Tu con la maiuscola, ma dicendo tanti tu aperti con la stessa altezza e reverenza religiosa che se dicesse il Tu della preghiera a Dio"⁷⁵. Il culmine dell'esperienza del tu raccoglie in sé una duplice intimità: quella con ogni altro e, in essa, quella con Dio stesso. Un Dio nei confronti del quale non serve cercare spazi separati di culto, tanto che la stessa preghiera si attua nel tu rivolto a ciascuno.

L'autore sottolinea come, giunti a questo grado della relazione, sperimentiamo una compresenza che è già realtà divina e che, dalla nostra normale condizione di vita, sembrerebbe persino inconcepibile. "Poter dire questo tu è cosa altissima, perché è intravedere nell'essere a cui viene rivolto l'inizio di una realtà liberata"⁷⁶. È chiaro allora l'esito della trama disegnata dalla riflessione giustificativa condotta dal filosofo di Perugia: le "prove" dell'esistenza di Dio, tutte trascritte in chiave pratico-esistenziale, sfociano nella "prova" ontologica. Ma quest'ultima di-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁶ *Ibid.*

venta sensata e credibile nel rimando alla rivelazione antropologica. Iniziare a vedere l'essere umano come valore e persona che, nella libera aggiunta, attesta un'iniziativa amorevole significa poter cogliere nel contempo il modo d'essere e di darsi di Dio. Tale percorso si compie mettendo in luce come, del resto, questa, che può essere detta "prova antropologica", si faccia esperienza eloquente nell'incontro con il tu. In breve: il "luogo" dell'esperienza del Dio vivente è la relazione in cui ognuno è un tu unico e amato.

Con il quarto gradino nel divenire della relazione con il tu si delinea completamente lo sviluppo della fondazione filosofica della prospettiva capitiniana, sviluppo che abbiamo visto dispiegarsi in tre nuclei correlati: il primo consistente nei cinque passaggi riflessivi che vanno dalla percezione della sproporzione tra valore e essere finito al porsi della questione di Dio; il secondo attuato tramite la riflessione sui gradi del valore; l'ultimo articolato come descrizione dei gradi nella relazione con il tu.

4. Nonmenzogna, pentimento e prassi politica

L'autore aggiunge ancora due elementi che sono riguardabili non tanto come ulteriori nuclei fondativi, quanto come fonti esistenziali personali permanenti che, al di là del momento fondativo ed esplicativo, sanno accompagnarci nella vita quotidiana per alimentare la nostra fedeltà alla verità dell'unità amore e al modo d'essere della libera aggiunta. Così egli si preoccupa sì di chiarire con il maggior rigore possibile che cosa si riveli nella prospettiva della religione aperta e dove sia radicata la sua credibilità, ma fa anche attenzione a indicare quegli "antidoti" cui possiamo ricorrere se e quando lo sguardo viene offuscato e ricade in un modo di considerare le cose che è distorto dalle suggestioni della realtà insufficiente.

Queste fonti di rigenerazione della conoscenza e della fedeltà pratica sono la nonmenzogna e il pentimento. La prima è qualcosa di più della sincerità nel parlare, poiché è in effetti una sincerità nella maniera di porsi in relazione e di stare nella compresenza. Infatti Capitini la chiama nonmenzogna “alla vita di tutti”⁷⁷: è l’impegno a non lacerare la relazione con gli altri immettendo in essa elementi di falsità, di occultamento, di manipolazione. Quindi non si tratta solo di parlare e di dirsi senza inganni, ma anche di non distorcere noi stessi affinché possiamo condividere ciò che siamo senza falsificazioni. Tale impegno porta a “considerare gli altri presenti a noi, anche se assenti, e perciò di non dir loro cosa diversa, incontrandoli poi: trasparenza assoluta”⁷⁸. È il rovesciamento dell’abituale atteggiamento per cui il non dire o la menzogna sono ritenuti come se fossero mezzi protettivi per qualcosa di delicato che deve restare segreto; qui invece la cura e la protezione stanno nella libertà di essere se stessi e di comunicarsi per ciò che si è.

Il pentimento, a sua volta, è visto dall’autore come una forza fondamentale per procedere sulla strada della liberazione. Il richiamo a questa facoltà, che può essere la vera via d’accesso alla nonmenzogna stessa, mostra come egli non sia incline a sottovalutare la realtà del male, come potrebbe sembrare ad esempio confrontando la prospettiva di Capitini con la cosiddetta visione tragica. Con tale espressione intendo riferirmi a tutte quelle concezioni – da alcune letture della tragedia greca sino, ad esempio, al cristianesimo di Dostoevskij – che chiedono la lucidità di considerare il male in tutta la sua potenza nella storia e privilegiano la sofferenza espiatoria e il sacrificio come unico mezzo di redenzione. Se ci si confronta con Capitini da tale angolatura, egli appare alquanto reticente circa l’entità del-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 139-140.

l'opera del male. Di fronte a questa riserva critica credo si debba prendere atto, da una parte, del fatto che egli non ha sviluppato una specifica diagnosi della distruttività umana. D'altra parte, questo non basta a farne un pensatore superficiale e utopista. Già anche solo la sua riflessione sul pentimento – oltre a quello che è più in generale il valore metafisico, antropologico ed etico della sua filosofia – attesta come, al contrario, egli abbia fatto i conti con il male e anche in un modo radicale.

Dove sta infatti la radicalità di questa coscienza filosofica? Nel considerare il male inaccettabile, impegnandosi non tanto a spiegarlo, quanto a superarlo. Il tragico esiste, per Capitini, e sta nel fatto che i viventi, le persone possano spegnersi⁷⁹. Far fronte al male esige, in primo luogo, che esso sia visto e che si provi dolore per la sua esistenza. Non solo per il male fatto personalmente, ma anche per quello che grava sul mondo. Il pentimento è dolore a occhi aperti, che spinge ad andare oltre le forme di conoscenza e di religione che abbiamo. Si tratta di un patire che è, al tempo stesso, appassionamento. Il pentimento è risveglio della coscienza dall'indifferenza, o dalla banalità tipica del pessimismo così come dell'ottimismo. La coscienza risvegliata diviene forza di aiuto che sostiene le persone e si fa "più vigilante e complessa"⁸⁰, ossia più attenta ai pericoli e all'intreccio delle dinamiche del male. E diventa anche "più fedele alla liberazione, più capace di abbandonarsi con tutto l'animo e la passione alla realtà di tutti aperta alla realtà liberata"⁸¹.

Colpisce, in questa affermazione, l'affiorare della qualità liberatrice della forma specifica di dolore che è rappresentata dal pentimento. Mentre senso di colpa, scorammento, depressione, credenza nell'irreversibilità del male para-

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁸¹ *Ibid.*

lizzano le nostre energie creative, pentirsi è vivere in se stessi una svolta in cui il patire spinge a vedere e ad agire meglio. L'esperienza comune del fatto che non c'è abbastanza amore per togliere le persone dall'abbandono, dall'oppressione, dalla precarietà, dalla tristezza, dalla paura tende, di per sé, ad accrescere l'angoscia di impotenza. Nello sguardo del pentimento la coscienza del male fatto o dello scarso amore dato fa sorgere in noi la consapevolezza del potere che abbiamo di cambiare le cose. È la consapevolezza che si ricorda del futuro, è la sapienza della speranza, che dà respiro al pensiero e all'amore stesso, consolando delle sue sconfitte:

Per la religione abbiamo imparato che non possiamo soltanto pensare (esercizio della mente), amare (esercizio del cuore), ma anche sperare (esercizio dell'animo apertesi ad una realtà liberata). Anzi, ci pare che se non facessimo una di queste tre cose, avremmo come il posto per l'ingresso in noi di una malattia. Le tre cose insieme sono la salute dello spirito⁸².

In questa pagina ci sono, a mio avviso, diverse tracce di reale vicinanza alla prospettiva di Kant⁸³. Restano sì differenze importanti, soprattutto rispetto alla cura degli effetti dell'agire, senza dubbio più rilevante in Capitini. Ma anche in proposito, Kant stesso è tutt'altro che disinteressato all'evoluzione storica dell'umanità come comunità morale. Oltre ai suoi scritti politici e di filosofia della storia, questa fiducia è documentata proprio lì dove egli sembra costretto ad ammettere la presenza del "male radicale" nella condizione umana. Nelle pagine de *La religione entro i limiti della sola ragione* Kant, nel riferirsi a esso come alla "putrida piaga della nostra specie", scrive che

⁸² *Ibid.*

⁸³ Questa prossimità è documentata soprattutto in A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 398-409.

“fino a quando non l’avremo eliminata” essa “impedisce al germe del bene di svilupparsi”⁸⁴. Quel “fino a quando” rompe con la credenza nell’insuperabilità del male. Sia per lui che per Capitini il male inizia attraverso tentazione e perversione e si può sperare di superarlo grazie a conversione e pentimento.

La prima assonanza kantiana nel testo di Capitini sta proprio nel tema della radice del male, quando Capitini scrive che esso “è avvenuto perché c’era in noi una certa radice, qualche spunto che lo ha aiutato a compiersi”⁸⁵. Qui egli intende dei limiti soggettivi che possono trattenere l’iniziativa della persona nell’ambito della realtà insufficiente. Ma non certo la strutturale malignità della natura umana. Sulla stessa linea Kant precisa che, nell’uso di tale espressione, non bisogna alludere a un vincolo immutabile e originario, ma a una dinamica di pervertimento della libertà:

bisogna rilevare che qui con le parole ‘natura dell’uomo’ si intende unicamente il fondamento soggettivo dell’uso della libertà umana in generale (...): fondamento che è anteriore a ogni fatto che cade sotto i sensi, qualunque sia la sua localizzazione. Ma, a sua volta, questo fondamento soggettivo bisogna che sia esso stesso un atto di libertà. (...) Per conseguenza, la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto *determinante* l’arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale; ma soltanto in una regola, che l’arbitrio dà a se stesso per l’uso della sua libertà, vale a dire in una massima⁸⁶.

Emerge allora dalla prospettiva di entrambi gli autori che il male radicale non è né originario ontologicamente, né ereditario, né insuperabile. Esso sta non in un’intrin-

⁸⁴ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, Nicolovius 1793, tr. it. di A. Poggi, *La religione nei limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 1980, p. 40.

⁸⁵ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 140.

⁸⁶ I. KANT, op. cit., p. 19.

seca malignità dell'essere umano, ma nella tentabilità permanente a cui siamo esposti. Infatti, la seconda assonanza kantiana in questa stessa pagina di *Religione aperta* sta nel ricorrere di termini come “tentazioni” e “deviare”⁸⁷. Si chiarisce così in che senso il male che sperimentiamo e di cui ci rendiamo anche attori sia “radicale”. Scrive ancora Kant:

questo male è *radicale* perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere *distrutto* mediante le forze umane; perché ciò potrebbe accadere solo mediante buone massime; cosa che è impossibile, se il principio soggettivo supremo di tutte le massime è presupposto come corrotto. Ciò nondimeno, è necessario tuttavia che questa tendenza possa essere *vinta*, perché essa si manifesta nell'uomo come essere libero nelle sue azioni. La malvagità della natura umana allora non è da chiamarsi propriamente *malignità* (...), ma piuttosto è da chiamarsi *perversità* del cuore⁸⁸.

Sia in Kant che in Capitini il confronto con il male sfocia nell'apertura cognitiva e pratica della speranza. Nella contraddizione tra il bene, che è per noi origine, valore e destinazione, e il male, che avvelena e distrugge quanto è più umano, si apre lo spazio dell'imparare a sperare, secondo l'aspirazione di un ritorno del e al bene. Scrive Kant:

appena, per una decisione unica e immutabile, l'uomo capovolge la base suprema delle sue massime, per cui egli era un uomo cattivo (...), egli è, per quanto riguarda il principio e secondo la maniera di pensare, un soggetto suscettibile di bene (...). In altre parole egli, per la purezza del principio che ha in sé elevato a massima suprema del suo arbitrio e per la fermezza di questo principio, può sperare di trovarsi sulla via buona (sebbene stretta) di un *progresso* incessante dal male al meglio⁸⁹.

⁸⁷ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 140.

⁸⁸ I. KANT, op. cit., p. 38.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 51.

Nel testo kantiano pentimento e rinnovamento sono strettamente connessi, giacché “convertirsi è infatti uscire dal male ed entrare nel bene” e “il buon principio è dunque contenuto tanto nell’abbandono dell’intenzione cattiva, quanto nell’accettazione della buona e il dolore che accompagna (...) la prima sparisce interamente dalla seconda”⁹⁰. Ma, mentre in Kant è la deliberazione di aderire alla legge morale che apre alla speranza, in Capitini è quest’ultima a rafforzare la capacità di agire moralmente tramite l’iniziativa amorevole. Per il filosofo perugino solo con lo sguardo della speranza diamo respiro al pensiero, che lasciato a se stesso sarebbe abbacinato dalla realtà insufficiente, e all’amore, che senza apertura rimarrebbe esclusivo e oltretutto vedrebbe morire i suoi amati.

Se nonmenzogna e pentimento sono sorgenti di nuova liberazione e di rigenerazione mentre siamo implicati con i limiti della realtà insufficiente, si può ipotizzare che anch’essi – oltre che l’esperienza del valore e quella del tu – siano sperimentabili e assumibili per gradi? Da una parte, l’autore sottolinea il *significato puro* di queste due forze, che egli vuole indicare come fonti intatte e disponibili per noi anche nelle condizioni più difficili. D’altra parte, mi sembra legittimo e coerente pensare anche alla loro esperibilità progressiva, sebbene non esplicitata nel testo, in quanto si tratta di nuclei di bene analoghi e legati a quelli del valore e del tu.

Che cosa, nella filosofia capitiniana, appare come approfondibile e conoscibile per gradi nell’esistenza umana? Anzitutto, ciò che si può imparare. Poi, ciò che si condivide e può essere accresciuto grazie all’azione di uno o di un altro. Apprendimento e compresenza trovano nell’approfondimento graduale il loro elemento naturale. Già la compresenza introduce un tipo di grado che è qualitativo e in-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 79.

tensivo. L'intensificazione esemplare, del resto, si manifesta come espressione di crescita della persona, in un intreccio di continuità e di discontinuità, quando giunge al rinnovamento di sé nella conversione alla realtà liberata. In definitiva, si può capire che si rivela e si vive per gradi tutto ciò che accade come esperienza dell'infinito. Perché l'infinito Tu chiama ognuno a una vita buona irreversibile e l'infinita comunione dei viventi nella realtà liberata non permette che nessuno sia cristallizzato in una condizione statica e conclusa. Se si dà fiducia all'idea della conoscenza come esperienza dell'infinito, allora anche la stessa nozione di una fondazione filosofica o di una giustificazione teoretica si delinea nel senso di un viaggio a occhi aperti, riflessivamente critico e vigile, ma non come un'operazione singola e puramente tecnica di elaborazione e di collaudo degli argomenti adottati a sostegno di una determinata concezione. A questo punto, il passaggio più naturale dell'incontro con la concezione capitiniana dell'amore politico è quello che ci conduce infine a chiarire il modo in cui l'autore ha considerato la prassi.

Dall'impostazione del pensiero di Capitini si coglie subito come per lui la questione della prassi non sia riducibile a un fatto tecnico, organizzativo e tanto meno a una ricerca di potenza da esercitare in nome di supposti fini superiori di bene. Infatti l'autore, pur interessandosi delle tecniche della nonviolenza, non ha voluto presentare alcun manuale operativo, tattico o strategico. Piuttosto, ha insistito sulla natura e sulla qualità dell'azione nonviolenta. Per lui, secondo l'insegnamento di Gandhi, la pratica della nonviolenza è *amore in atto*. Nel qualificare questo amore egli evidenzia tre tratti caratteristici. In primo luogo, dev'essere un amore aperto, nel senso medesimo per cui si parla di religione aperta; inoltre, l'amore stesso è espressione dell'anima, che rappresenta il vero centro propulsivo della nonviolenza: il soggetto "persuasivo", cooperante per la piena attuazione della realtà liberata, è qualcuno che

agisce a partire da un'anima unificata e risvegliata. Il terzo tratto sta nella qualità materna di questo amore: in esso agire traduce il dire "tu" a qualcuno, "è avere interessamento, attenzione, rispetto, affetto per lui; è aver gioia che esso esista, che sia nato, e se non fosse nato, noi gli daremmo la nascita: assumiamo su di noi l'atto del suo trovarsi nel mondo, siamo come madri"⁹¹. Il tu, dunque, è determinante tanto per il cammino del pensiero quanto per la natura dell'azione.

L'azione nonviolenta è comunicativa, eloquente, capace di divenire persuasiva. Essa parla a tutti, senza lasciare nessuno nell'irrelevanza e nell'esclusione, e soprattutto prefigura una via accettabile da chiunque, senza chiedere neppure a chi si pone come nemico alcuna umiliazione. Per questa ragione è un tipo di azione che può rompere l'indifferenza e scuotere dall'"incantamento mentre si prepara un'altra guerra"⁹². Questa indicazione è importante perché mostra non solo che la nonviolenza è creazione e non mera astensione, ma anche che essa apre il futuro, prepara per tempo le condizioni della pace. Anzi, introduce il tempo di pace nel normale tempo della storia. Esaminando la concezione capitiniana della temporalità si è già rilevato come l'efficacia della nonviolenza si produca grazie all'inserirsi della libera aggiunta nel respiro e nel ritmo del divenire storico. Scrive l'autore:

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. (...) Questa sospensione della continuità si può applicare alla politica, per cui viene a risultare insufficiente e quasi ingenuo quel certo realismo machiavellico che non tiene conto degli intervalli in cui è possibile fare agire forze d'altra provenienza; quel realismo è una specie di imitazione della natura in ritardo⁹³.

⁹¹ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., pp. 143-144.

⁹² *Ibid.*, p. 144.

⁹³ A. CAPITINI, *Teoria della nonviolenza*, Perugia, Edizioni del Movimento Nonviolento, 1980, p. 14.

Quella che il filosofo perugino chiama “imitazione della natura in ritardo” è il comportamento di chi, concedendo credito illimitato alla realtà insufficiente, finisce per conformarsi al negativo e in tal modo lo assume come criterio del proprio agire. Costui cade di conseguenza in quell’irrealismo che eternizza alcuni fenomeni – ad esempio il dominio, la guerra – e crede di aver individuato nel loro dinamismo il ritmo sempre uguale delle vicende storiche. Il vero realismo, nota Capitini, potrebbe invece essere appreso dallo sguardo dei bambini, che mantengono il senso della novità e della discontinuità degli eventi⁹⁴.

La consapevolezza critica della novità e del diverso respiro di cui la storia è capace delegittima la tradizionale pretesa per la quale i mezzi violenti sono necessari e utili per arrivare poi alla convivenza pacifica. Il tempo della pace nasce solo se si assume sistematicamente la nonviolenza. Di fronte alle diverse situazioni politiche e storiche, per Capitini il punto non è quello di elaborare una casistica dettagliata *a priori* che dica se e quando torni legittimo usare qualche forma di violenza.

Non bisogna impantanarsi nei casi e nelle ipotesi in cui sia lecita o no la violenza; anzitutto c’è una minaccia di violenza che investirebbe tutti, la guerra, ed è contro di essa che bisogna scegliere l’atteggiamento più religioso; e poi nei casi individuali è da tener presente che la nonviolenza è creazione, è un valore, e che può essere sempre svolta meglio⁹⁵.

⁹⁴ “Non c’è cosa più ingannevole dell’accettazione abitudinaria di un ritmo immutabile; mentre fin ai fanciulli bisogna mostrare che questo tempo è quello dell’intensificarsi del ritmo degli impegni straordinari alle aperture e alle aggiunte: credo che per millenni si siano perdute le occasioni di liberazione dell’uomo che i fanciulli portavano, appunto per aver imposto loro come assoluto e immodificabile quel ritmo che era lo schema di un’età adulta, chiusa, meccanica e presuntuosa. Da qui lo sforzo di Gesù di rendere tutti come fanciulli” (A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 447-448).

⁹⁵ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 141.

Nell'impegno a non dare la morte, che delegittima la guerra alla radice, si forma la coscienza della finitezza non dei viventi, ma della morte stessa. L'innocenza attiva di chi impara a riscegliere il bene degli altri anche in situazioni di conflitto rende sempre più forte la consapevolezza di quella che si può chiamare, a mio parere, la comunione degli indistruttibili. Scrive l'autore: "proprio l'amore, l'amore per le persone fino al rispetto della loro esistenza e fin sull'orlo della morte, prende su di sé la presenza di quelle persone, quando è amore aperto a tutti. Il nostro agire innocente sente che quelle persone, se muoiono, restano unite all'intima presenza"⁹⁶.

Se sprigiona queste facoltà nel modo d'essere e di agire, allora la nonviolenza costituisce la più grande forza di trasformazione della società e della storia, visto che effettiva trasformazione c'è solo se si dà un'approssimazione alla realtà liberata. È come dire che trasformare significa liberare, mentre usare violenza implica l'oppressione delle vittime e, in altro modo, dei violenti stessi. Capitini deve precisare questo punto con grande nettezza perché, agli occhi di una tradizione di pensiero politico e sociale che giudica rivoluzionario solo un agire violento, la nonviolenza viene sospettata di essere un atteggiamento quietista che favorisce la conservazione delle ingiustizie e dei poteri esistenti.

Ancora oggi la disobbedienza ai poteri costituiti in vista di un mondo più giusto implica, secondo alcuni, azioni di controviolenza; per altri ancora l'alternativa tra violenza e nonviolenza non è una questione decisiva, perché l'una e l'altra sarebbero mezzi da usarsi a seconda del mutare delle circostanze. In breve, secondo queste logiche, riconoscibili nel loro tratto comune dal fatto di cercare il cambiamento e la liberazione tramite il raggiungimento e l'eser-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 145.

cizio della potenza, la nonviolenza è una cosa e la trasformazione profonda della storia un'altra. Al contrario, per scongiurare questa illusione ottica in cui può cadere chi accoglie in sé acriticamente il *virus* della violenza e la superstizione per cui essa sarebbe creativa, Capitini sottolinea sempre che l'unica vera trasformazione della società in direzione della liberazione passa obbligatoriamente per la nonviolenza come modo d'essere, come stile di vita, come prassi politica. In termini capitiniani si può riassumere questa convinzione nell'idea secondo la quale l'amore politico è, nella sua essenza, amore religioso aperto; altrimenti non è né amore, né trasformazione.

Esso va vissuto e comunicato, agendo, a tutti i livelli della vita associata e pubblica, dai sindacati ai partiti, dalle realtà di base allo stato e al rapporto tra stati. In particolare lo stato, secondo Capitini, non va abolito, tanto meno con una violenta presa del potere, ma va reso antiautoritario, aperto, orientato a diffondere il potere tramite il decentramento. Decentrare, per lui, vuol dire soprattutto dare vita e responsabilità pubblica a centri di iniziativa dei cittadini, radicati nel territorio e caratterizzati dal confronto dialogico.

In tale prospettiva Capitini nel 1952 fondò a Perugia il *Centro di orientamento religioso* (C.O.R.), un'istituzione popolare destinata a offrire uno spazio di colloquio pubblico sui temi della vita religiosa, della ricerca filosofica e dell'umanizzazione della società. A questa realtà va accostata quella del *Centro di orientamento sociale* (C.O.S.), nato sempre a Perugia nel secondo dopoguerra per affrontare in modo democratico e partecipativo i problemi della città e in genere tutti i problemi della politica. Altra iniziativa da ricordare è quella del *Centro di nonviolenza*, divenuto un riferimento internazionale di approfondimento e di contatti tra quanti sono pronti a vivere questo cammino.

Guardando alle prospettive di evoluzione umanizzata dell'intera società, l'autore evidenzia il ruolo insostituibile

dei processi educativi, intesi però come un'educazione aperta, protesa alla scoperta e all'esperienza della realtà liberata per le nuove generazioni. In questa sua tematizzazione delle vie particolari dell'agire nonviolento, che egli ha poi proposto anche nel volumetto *Tecniche della nonviolenza*⁹⁷, anche Capitini fa riferimento all'opera di Gandhi come a quella di "un grande purificatore della prassi"⁹⁸. Il confronto con Gandhi serve al filosofo perugino per sottolineare che, nel proporsi la traduzione politica dell'amore religioso, l'importante non è avere un quadro prestabilito di tecniche e di contenuti dell'azione, ma capire di volta in volta come purificare incessantemente la prassi.

Senza dubbio, le vicende biografiche e il contesto storico in cui si è mosso Capitini sono notevolmente diversi da quelli di Gandhi e la sua opera ha avuto una risonanza molto più attutita rispetto a quella ottenuta dal *Mahatma* in India e nel mondo. Resta però il fatto che proprio l'opera del filosofo perugino rappresenta uno dei pochi tentativi di pensare l'amore politico nonviolento dall'interno della cultura e della filosofia occidentale. Ciò dimostra tuttora, anzi oggi con maggiore forza persuasiva a mio avviso, che è possibile e fecondo tentare un percorso di questo tipo muovendo da ognuna delle culture in cui l'umanità si è differenziata, persino da quelle che, come l'occidentale, si sono distinte per la capacità di concepire e realizzare progetti di potenza.

Dal punto di vista etico-antropologico e da quello metafisico, un contributo essenziale di Capitini sta nell'aver finalmente chiarito che cosa possa voler dire per noi osare abbandonare la logica di potenza a favore dello sviluppo di una libertà gentile, appassionata, corale. Al di là della frequente tendenza, presente nella filosofia occidentale, a esaltare la potenza o tutt'al più a distinguere una potenza

⁹⁷ A. CAPITINI, *Tecniche della nonviolenza*, Milano, Feltrinelli, 1967.

⁹⁸ A. CAPITINI, *Religione aperta*, cit., p. 285.

buona da una cattiva, considerando in ogni caso irrinunciabile la potenza stessa, egli ha fatto vedere che potenza e libertà, così come potenza e verità, sono tra loro inversamente proporzionali. Smettere di desiderare e di accumulare potenza non conduce affatto al vicolo cieco dell'impotenza teoretica e storica, ma schiude il tesoro nascosto della realtà liberata.

Sul piano dell'azione storica, inoltre, egli ha mostrato la necessità di una tensione permanente al miglioramento e alla purificazione della prassi, intesi precisamente come approssimazione della realtà data alla realtà liberata. Si tratta di un miglioramento e di una purificazione che non si risolvono in qualche tipo di "riformismo", né in rivoluzione armata, poiché piuttosto hanno luogo come conversione delle esistenze e della società, nonché come condivisione del potere sino all'onnicrazia, il potere di tutti. Dunque l'azione è approssimazione ed esperienza aperta della verità in atto, non semplicemente applicazione di una teoria già pronta e rigidamente determinata. Prendere sul serio questo punto specifico è importante perché serve a spostare la prospettiva di chi si confronta con la nonviolenza: si può passare allora dalla ricorrente disquisizione teorica preliminare su quanta e quale violenza debba essere ammessa alla responsabilità, comunque, di agire per dilatare e rafforzare la nonviolenza stessa nella persuasione che essa sia l'unica forza realmente efficace di cambiamento. Il punto essenziale, infatti, non è avere una casistica preliminare, che tra l'altro conferirebbe definitivamente alla violenza il rango di *extrema ratio*, ma essere coinvolti nell'azione nonviolenta per ampliare sempre più lo spazio della sua validità storico-politica. Tale ampliamento è la sola condizione concreta per la costruzione di quell'ordine giuridico internazionale che può realmente tutelare quanti si troverebbero senza difesa dinanzi ai violenti.

A riguardo Capitini ha saputo chiarire bene, come Gandhi del resto, che la nonviolenza non può essere una mera

scelta operativa, tattica o strategica, perché essa può radicarsi solo nel diventare anima⁹⁹, ossia persona intera e unificata, imparando ad amare nell'adesione alla verità, ciò che Gandhi chiama *satyagraha*. Qui si vede che la nonviolenza è questione di verità e, oltre che per volontà di bene verso gli altri esseri umani e verso le creature del mondo, è per amore di verità che si è spinti a seguire con fedeltà la logica che la nonviolenza stessa dischiude come un percorso tutt'altro che scontato o racchiudibile in una casistica. La verità non si organizza, non si oggettiva, non si progetta, non si esporta, non si impone, perché invece può vivere solo come un seme nell'anima di ciascuno e può fiorire solo in una comunione interumana e con la natura che non abbia più spazio per distruzioni. Un fare politico che non abbia radici di inveroamento e di purificazione nell'essere e nelle relazioni – con gli altri, con se stessi, con la verità, con il mondo – è come un albero sradicato, condannato a restare senza frutti e infine a cadere. Solo quando si è capito questo non si scambia più per ingannevole intimismo, per soggettivismo o per spiritualismo la luminosa indicazione di Martin Buber che, a suo modo, riassume così lo stesso insegnamento di Capitini: “il punto di Archimede a partire dal quale posso da parte mia sollevare il mondo è la trasformazione di me stesso”¹⁰⁰. Questa precisazione va fatta per non arrestare la lucidità della riflessione, e insieme quella della prassi, a quella sorta di autolimitazione prudenziale con cui molti, pur apprezzando la nonviolenza, ma di fatto pagando un tributo alla mitologia della razionalità della

⁹⁹ Ricordo qui un verso degli *Atti della presenza aperta*, in A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 126: “E sai distinguere chi chiede per avere cose, da chi chiede per essere anima”.

¹⁰⁰ M. BUBER, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, in ID., *Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg, Kösel - Schneider, 1963, tr. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Magnano, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, 1990, p. 45.

violenza, si affrettano a precisare che la scelta nonviolenta non è, per loro, un principio incondizionato o assoluto.

Per rendere più nitido questo aspetto in relazione al dibattito politico attuale in Italia voglio richiamare qui alcune considerazioni svolte da Fausto Bertinotti; certo, non per introdurre nel mio discorso una valutazione specifica, positiva o negativa, sul cammino attuale del Partito della Rifondazione comunista in Italia, bensì per la rilevanza della questione toccata esplicitamente da Bertinotti stesso e per il modo in cui l'ha fatto. Mi riferisco in particolare al suo saggio *Per una sinistra nonviolenta*¹⁰¹. Qui egli, tra l'altro, insiste sul fatto che la scelta della nonviolenza va fatta *oggi* perché tra guerra e terrorismo essa è l'unica vera alternativa di trasformazione e di liberazione della società. In questa prospettiva Bertinotti tiene a precisare che la nonviolenza non ha valore assoluto o incondizionato, associando all'idea di una sua eventuale assolutezza quella della riduzione della nonviolenza stessa a ideologia. Detto in altri termini: fare della nonviolenza un principio di verità irrinunciabile sarebbe ridurla a dogma ideologico. Così egli esclude che si tratti di una scelta ideologica e al tempo stesso relativizza anche il piano della scelta etica, qualificando la scelta attuale della nonviolenza come atto politico, strategico, pragmatico e relativo: "rispetto molto la prospettiva di chi attribuisce alla nonviolenza un valore incondizionato, ma il nostro approdo ha una sua relatività, non è un assoluto, una nuova ideologia totalizzante o un nuovo *passaport* che ci rassicura e che ci dice che cosa dobbiamo fare"¹⁰².

Una volta riconosciuto apertamente il coraggio di proporre la nonviolenza in un partito che ha un'altra tradizio-

¹⁰¹ Cfr. F. BERTINOTTI, *Per una sinistra nonviolenta*, in ID. - L. MENAPACE - M. REVELLI, *Nonviolenza. Le ragioni del pacifismo*, Roma, Fazi Editore, 2004, pp. 3-45.

¹⁰² *Ibid.*, p. 32.

ne e di indicarla come via politica nuova nello scenario del nostro paese e del mondo, l'impostazione di Bertinotti appare problematica almeno per due tratti. Intanto, perché fa dipendere la scelta della nonviolenza da una congiuntura storica nella quale essa si rivela il mezzo migliore e più efficace. Il riferimento motivante, qui, rimanda all'"oggi": è nella nuova situazione che si è creata che la nonviolenza viene a rappresentare l'unica via percorribile. Perciò essa non ha verità in sé, non si rivela "antica come le montagne", ma scaturisce ora come possibilità dal seno dell'evoluzione della storia. È la migliore risposta all'oggi. In questo modo si accetta tacitamente che, in un'altra contingenza storica, la nonviolenza possa essere opportunamente e legittimamente messa da parte proprio mentre essa rappresenterebbe forse l'autentica rifondazione di una prospettiva comunista. Una visione che mantenga la nonviolenza allo stato di uno strumento tra molti altri è ancora quella tipica del soggetto – collettivo: il partito, il movimento – architetto e artefice della storia che elabora e sceglie dall'alto di una sovranità indiscussa i mezzi più appropriati. Restano ai margini del campo visivo, o addirittura al di fuori, il cambiamento interiore di questo soggetto, la sua relazione con la verità, l'inveramento della nostra umanità come emersione di un'antropologia inedita, il confronto tra vita e morte, bene e male.

Inoltre, nel discorso di Bertinotti da una parte si ammette "il limite della politica"¹⁰³, visto che non è uno strumento adatto a dare la felicità, e d'altra parte si sostiene che la nonviolenza va assunta specificamente sul terreno politico, strategico e comunque relativo, senza risalire né all'etica, né all'antropologia. Come se la politica si potesse fondare su se stessa. In questo modo la giusta esigenza di non fare della nonviolenza un'ideologia e una forma di fanatismo in-

¹⁰³ *Ibid.*, p. 27.

tegralista è posta in una prospettiva falsante, quella che, ammettendo la “relatività” della scelta nonviolenta, continua a conferire legittimità di *extrema ratio* alla violenza. Ma davvero la nonviolenza ha senso e, soprattutto, può essere realmente assunta e praticata altrimenti che come scelta di vita? Essa si dispiega e porta frutto se vale solo come scelta pragmatica e politica?¹⁰⁴ Si noti che tale limitazione del radicamento della nonviolenza al solo terreno politico non è indicata come un momento transitorio, “pedagogico”, in vista di un approfondimento esistenziale, veritativo, etico di questa scelta. Si ritiene invece che essa possa tenersi in piedi semplicemente così. Ma, se persino chi ha il coraggio di portarla al centro della vita pubblica in un paese come l’Italia lo fa con queste riserve, come evitare di ritornare alla solita logica della potenza e della vittoria, come aprire una via credibile nel cuore della politica ordinaria?

Si dovrà riprendere la questione tra poco, perché è il nodo centrale di tutte le dispute sulla possibilità e sulla desiderabilità della nonviolenza in politica. Per approfondire questo punto sarà opportuno ascoltare anche la voce di Emmanuel Levinas. Con lui sarà effettuato un ultimo tratto di strada per visitare la realtà dell’amore politico, per poter esporsi con il maggiore discernimento possibile al suo appello ed eventualmente per appassionarsene. Con Gandhi è stato possibile ripercorrere la genesi della scoperta della nonviolenza e individuarne i *principi*, intendendo con questa parola non solo dei concetti, ma insieme le sue dinami-

¹⁰⁴ Una valutazione differente emerge dalle considerazioni di Marco Revelli, esposte nello stesso volume: “la nonviolenza (...), in quanto pratica che non si misura solo sul risultato (...), ma che impone a chi la adotta l’assunzione di un particolare stile di relazione tra gli uomini, incorpora una forma di relazionalità che di per se stessa anticipa l’obiettivo e lo realizza nel suo farsi. Presuppone un lavoro su se stessi che prefigura per così dire l’uomo, capace di coesistere pacificamente e solidariamente con gli altri” (M. REVELLI, *Marxismo, violenza e nonviolenza*, in F. BERTINOTTI - L. MENAPACE - M. REVELLI, op. cit., p. 108).

che vitali fondanti e i semi della trasfigurazione della storia. Capitini, invece, ha permesso di riconsiderare passo per passo non solo il sentire metafisico che conduce naturalmente a vivere l'esistenza come libera aggiunta di bene, non solo le ragioni della nonviolenza, ma anche l'unità profonda in cui l'uno e le altre si confermano a vicenda e si traducono in atti quotidiani. Chi sperimenta in sé questa unità, benché sempre minacciato dal negativo dell'esistenza, "cammina (...) fiducioso che il futuro lo sostenga come una terra"¹⁰⁵. Si manifesta chiaramente, così, la verità semplice per cui, per praticare la nonviolenza, occorre crederci.

¹⁰⁵ A. CAPITINI, *Atti della presenza aperta*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 129.

La politica della restituzione in Emmanuel Levinas

1. Davanti a Levinas

Ha scritto Kafka che “il bene è in un certo senso sconcertante”¹. Forse, questo è l’effetto che il pensiero di Emmanuel Levinas, ormai molto noto e discusso anche in Italia², fa a molti. Almeno finché si resiste a quella che sem-

¹ F. KAFKA, *Schriften, Tagebücher, Briefe*, Frankfurt, Fischer, 1992, tr. it. di A. Lavagetto, *Il silenzio delle sirene*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 50. Questa citazione kafkiana iniziale vuole segnalare come su molti punti si possa notare, a mio avviso, il gioco di sintonie e di dissonanze che si produce non appena si accostano al pensare di Levinas le osservazioni, insieme taglienti e luminose, di Kafka. Questo autore mostra in modo singolarmente efficace che cosa possa significare avere lo stesso sguardo di Levinas e, nel contempo, resistervi: distorcere la prospettiva e ritrovarla proprio dopo che sembrava persa del tutto. Per questa ragione di tanto in tanto, nel corso del capitolo, risuonerà, accanto alla voce di Levinas, quella dello scrittore praghese.

² Ricordo in particolare quegli interpreti che, in un dialogo costante, mi hanno aiutato a entrare nell’universo del pensiero levinasiano. Penso anzitutto all’ampia e illuminante ricostruzione offerta da G. FERRETTI nel volume *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996 e poi ai suoi efficaci approfondimenti critici, proposti nel volume *Il Bene al-di-là dell’essere. Temi e problemi levinasiani*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003. Preziosa è anche la lettura elaborata da S. LABATE nel libro *La sapienza dell’amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Assisi, Cittadella Editrice, 2000. Voglio richiamare infine la perspicace interpretazione di S. PETROSINO in *Fondamento ed esasperazione*, Genova, Marietti, 1992.

bra la sua palese e rischiosa esagerazione, ossia alla pretesa che, in nome del Bene, l'io debba tutto agli altri³. Se ci si arresta a tale ottica, anche il vantaggio della diffusione dell'opera levinasiana comporta facilmente un effetto indesiderato, quello di darla per scontata e superabile da una prospettiva più equilibrata. Al contrario, una volta che si accetti di sostare dinanzi a Levinas, iniziando a sentire l'attrazione e la passione per il suo pensiero, è come se esso fosse uno specchio che ti dice dove sei, dov'eri tu mentre consideravi gli argomenti, gli eventi, le questioni dell'amore politico e, forse, dove vorrai essere. Perciò credo sia appropriato lasciare proprio a Levinas l'ultima parola. Un'ultima parola che è in modo peculiare *risposta*, e non *risoluzione*, in quanto non si tratta di una risposta che decide e chiude le questioni, bensì di una risposta che apre, fa sorgere, dà impulso a ricerca e risposte ulteriori. Una risposta che è già responsabilità. Infatti la filosofia di Levinas, più che un pensiero incentrato appunto sul concetto di responsabilità, è in se stessa un atto di responsabilità, la risposta di un testimone.

Da dove parla questo testimone? Dal centro di quale campo di tensioni nella ricerca filosofica della verità? Di solito, il punto massimo di tensione, rispetto al tema di cui ci stiamo occupando, si situa, come si è detto, nel confronto tra la nonviolenza e il "realismo": quello di destra che ricorda la malvagità umana e la necessità di arginarla entro un ordine dotato di forza coercitiva (lo stato, la giustizia pena-

³ All'io della dedizione totale, sfolgorante dalle pagine di Levinas, fa da contrappunto l'io esitante, lucido ma anche immobile, che affiora da certe annotazioni di Kafka. Esse attestano da un lato la coscienza della responsabilità: "non mi sono mai trovato sotto il peso di un'altra responsabilità che non fosse quella impostami dall'esistenza, dallo sguardo, dal giudizio di altri uomini"; dall'altro lato, però, si confessa una sorta di paralisi di questa stessa coscienza "la via verso il prossimo è per me lunghissima", e ancora: "c'è una meta, ma non una via; ciò che chiamiamo via è il nostro esitare" (F. KAFKA, op. cit., pp. 167, 87 e 91).

le, l'esercito, la guerra giusta) e quello di sinistra che rivendica la giustezza insopprimibile della controviolenza rivoluzionaria a difesa degli oppressi, almeno in casi estremi. Di fronte all'aggressore irredimibile, ad esempio dinanzi al nazismo, quando c'è da fermare un genocidio, come pensare di ricorrere alla nonviolenza? La presa di posizione con cui molti – e trasversalmente, all'interno di tutte le appartenenze politiche, ideologiche e religiose – criticano la nonviolenza e la possibilità stessa dell'amore politico porta già in sé, secondo chi la ripropone, la risoluzione del dilemma: pace finché è possibile, violenza quando è inevitabile.

Levinas sposta completamente la posizione e la prospettiva. Non certo perché egli trascuri la responsabilità di difendere gli inermi dall'aggressione della violenza, ma perché egli rende la sua testimonianza da altrove che dal luogo consueto di simili scontate valutazioni. Queste ultime sono espresse per lo più in contesti di dialogo sui quali non incombe immediatamente la tragica alternativa tra uccidere oppure essere uccisi, né quella tra uccidere oppure lasciare che gli innocenti siano uccisi, perché anzi in tali contesti c'è un certo agio per discutere e per dichiarare le proprie opinioni. Uno sguardo alle vicende della storia e la memoria dell'esperienza di Gandhi dicono già che, in realtà, la credibilità della nonviolenza non va cercata negli spazi del confronto dialettico-retorico, del convegno, del dibattito che segue una conferenza, delle disquisizioni pro o contro una guerra già scoppiata, nella propaganda. La nonviolenza non è una parola d'ordine. Piuttosto essa traluce e diventa forza di vita essenzialmente in due luoghi specifici dell'esistenza personale e collettiva.

Anzitutto la sua credibilità affiora misteriosamente dal fondo di situazioni storiche tragiche e già compromesse dalla violenza: nel Sud-Africa dei tempi di Gandhi e in quello dei nostri giorni, in India o nel Tibet occupato dalle truppe cinesi, nelle comunità contadine di resistenza nonviolenta in Colombia, o già nelle aspirazioni dei martiri del

nazismo durante la seconda guerra mondiale, così come nella genesi delle Costituzioni democratiche ogni volta che riescono – ed in effetti è accaduto – a dare un fondamento di pace a società che sarebbero peraltro inclini a rifondarsi secondo meccanismi di dominio e di gerarchizzazione sacrificale. Inoltre, la credibilità della nonviolenza affiora nelle relazioni interpersonali realmente educative e, grazie a esse, nella vita interiore, quando anziché invidiare e inseguire la potenza, l'anima di una persona incontra la libertà. E se tutto questo vive come ricerca – di sé, degli altri, della verità e del suo senso –, allora la nonviolenza può emergere nella filosofia come passione per la verità.

Il luogo da cui Levinas inizia questa ricerca è sì, biograficamente, l'Europa degli anni Trenta del Novecento, ma è soprattutto la casualità e, in un certo senso, la "colpa" di essere sopravvissuto allo sterminio. La sua domanda decisiva non è quella della tradizione ontologica dell'Occidente – perché l'ente, o l'essere, e non piuttosto il nulla? – e neppure quella politica, apparentemente realista, che chiede in quali casi si deve usare la violenza, ma è l'interrogativo seguente: perché io vivo e l'altro è stato torturato, gasato, distrutto? Si può seriamente restringere questo interrogativo a una contingenza particolare che tocca i sopravvissuti dai campi di concentramento, mentre è evidente che ogni giorno investe ognuno di noi?

Uno specchio può essere ignorato o anche sembrare opaco. Di fronte all'opera di Levinas si può essere tentati di cadere nell'illusione di riassumerla in poche formule o parole d'ordine: il primato del volto dell'altro e la responsabilità incondizionata che tale primato comporta; l'etica come filosofia prima; il bene al di là dell'essere. In breve, una trascrizione filosofico-fenomenologica dell'ebraismo. Ma se si risolve il messaggio di Levinas in queste formule, reputando così di guardarlo dall'alto e nel suo profilo definitivo e stabilito, non ci si avvede del fatto che esse sono varchi verso una concezione inedita della realtà, anzi sono

accessi a un altro mondo e a un'altra identità personale, assumibile però in questa vita, senza fughe nell'aldilà. Ciò spiega perché l'eredità di questo pensiero sia ben lontana dall'essere stata già determinata e inventariata. Ha ragione, in proposito, Maurice Blanchot nel ritenere che la via tentata da Levinas "è come un nuovo inizio della filosofia, e un salto che essa e anche noi siamo esortati a compiere"⁴.

Una simile valutazione è stata chiarita recentemente da alcuni interpreti della filosofia di Levinas, in particolare da quelli che nel suo pensiero hanno riconosciuto come originaria e cruciale la questione del "terzo" uomo, oltre all'altro dinanzi a me, e della traduzione politica dell'etica stessa⁵. La direzione evidenziata da questi studi tende ad approfondire come e in che senso si possa considerare l'etica, da un lato, come *condizione* originaria dell'esistenza umana e, dall'altro, come *epistemologia*.

In morte di Emmanuel Levinas, in una commemorazione che è nel contempo un atto di riconoscenza verso le rivelazioni che la sua coscienza ha testimoniato e offerto,

⁴ M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1959, tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977, p. 70.

⁵ Rinvio qui già allo studio di E. DUSSEL e D.E. GUILLOT, *Liberacion Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975 e ai più recenti: V. TSONGO LUUTU, *Penser le socio-politique avec Emmanuel Levinas*, Lyon, Profac, 1993; T. HABEL, *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas-Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz, Matthias Grünewald, 1994; PH. VAN HAUTE - P. BIRMINGHAM (Eds.), *Dissensus Communis. Between Ethics and Politics*, Kampen, Kok Pharos, 1996; R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997; T. NDAYIZIGIYE, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Paris, Peter Lang, 1997; J. HALPERIN - N. HANSSON (Eds.), *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998; B. BERGO, *Levinas Between Ethics and Politics*, Dordrecht, Kluwer, 1999; J.F. REY, *La Mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions Michalon, 2001; F. Pochè, *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique Sociale, 2003.

Derrida ha rilevato esplicitamente come la novità della sua filosofia si debba comprendere a partire dalla coscienza della “colpevolezza del sopravvissuto”, ricordando che “si tratta di una colpa senza colpa e senza debito, in verità di una *responsabilità affidata*”⁶. Egli cita, tra gli altri, questo passo di Levinas:

la morte d'altri che muore mi intacca nella mia stessa identità di io responsabile (...) fatta d'indicibile responsabilità. È il mio essere intaccato dalla morte d'altri ad essere la mia relazione con la sua morte, ad essere, nella mia relazione, la mia deferenza a qualcuno che non risponde più; è già una colpa – colpa da sopravvissuto⁷.

Dunque non solo il volto dell'altro dinanzi a me, ma anche l'altro scomparso, che non risponde, mi pone nella condizione della responsabilità. Esistere è riceverla in affidamento. Ma proprio l'ignoto del destino attuale dello scomparso suggerisce che sempre la responsabilità deve attuarsi come ospitalità alla totale alterità dell'unicità dell'altro. Che è, appunto, “totalmente altro” non perché sia il contrario di ciò che io sono, ma nel senso che, essendo unico, trascende ogni parametro analogico e non si lascia identificare nei termini della dialettica di somiglianza e diversità. Essere responsabili per chi è unico comporta di vivere la condizione dell'ospitalità, la quale, per sua natura, non tollera condizioni, restrizioni, calcoli: l'unicità dell'altro, di ogni altro, fa sì che ci sia richiesta un'ospitalità incondizionata.

Del resto, quest'ultima, nella sua apertura incondizionata, non è neppure solo un compito o un progetto, perché, come sottolinea Derrida, volto e accoglienza sono co-

⁶ J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 61.

⁷ E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993, p. 21, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996, p. 54.

originari. Ospitando e accogliendo confermiamo una possibilità che già prima del nostro decidere ci costituisce. Se ciò che Levinas chiama l'“etica”, più che una filosofia morale o un elenco di norme e divieti, è questa *condizione* di responsabilità affidata già sempre, allora – aggiungo per parte mia – anche quando discutiamo sulla casistica che può legittimare talora l'uso della violenza, lo facciamo come soggetti costituiti nella responsabilità. Siamo già responsabili dell'altro che ci è affidato, così come ci è affidato il “terzo”. Anche soltanto il volto di un essere umano, nella sua unicità⁸, attesta questo dovere di rispondere nel contempo per il terzo e non solo per chi ci è dinanzi o per chi già amiamo. Così alla casistica, insieme moralista e cinica, con cui si vuole stabilire preliminarmente quando si possa e si debba usare la violenza subentra un'altra casistica, quella che deve valutare caso per caso, ossia volto per volto, che cosa significhi essere responsabili della vita degli altri. In effetti, è lo sguardo opposto. Mentre la casistica cinico-moralista scruta le situazioni della vita pronta a sacrificare qualcuno in nome dell'eccezione che confermerebbe la regola, la “casuistica”⁹ di ascendenza

⁸ Tra quanti hanno sottolineato in Levinas il filo conduttore dell'unicità, più ancora che dell'alterità, ricordo in particolare la lettura persuasiva condotta da S. PETROSINO nell'op. cit., pp. 17-64 e 141-158.

⁹ Una “*casuistique*” che in italiano è stata resa appunto con il termine “casuistica” proprio per segnalarne la peculiarità: quella di impedire che un principio religioso, morale o giuridico generale possa tradursi in violenza agli esseri umani nella loro singolarità. Si delinea allora una considerazione del caso particolare del tutto diversa da quella tipica della casistica tesa a legittimare la violenza giusta. Scrive E. LEVINAS nel libro *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, pp. 98-99, tr. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto*, Napoli, Guida, 1986, p. 152: “nella realtà si scopre (...) che i principi generali e generosi possono rovesciarsi nell'applicazione. Ogni pensiero generoso è minacciato dal suo stalinismo. La grande forza della casuistica del *Talmud* consiste nell'essere la disciplina speciale che cerca nel particolare il momento preciso nel quale il principio generale corre il pericolo di trasformarsi nel proprio contrario, e che sorveglia il generale a partire dal particolare. Questo ci preserva dall'ideologia”.

talmudica cui pensa Levinas è tutta fatta di eccezioni a favore di ciascuno, in modo che nessuno sia sacrificato: questa è la sua universalità.

La stessa categoria del *terzo*, allora, indica non tanto una soggettività ulteriore e meramente aggiuntiva, quanto più precisamente tutti coloro che non rientrano spontaneamente nella cerchia ristretta di chi, per noi, è amato o amabile. Si tratta di coloro verso i quali non sentiamo vincoli particolari e dei quali pensiamo di poter fare a meno. Occorre quindi il dischiudersi di una sensibilità etica radicale per accorgersi del fatto che “l’esperienza del terzo è sin dal primo istante *ineluttabile*, ed *ineluttabile nel volto*”¹⁰. Detto con le parole di Levinas: “*la rivelazione del terzo, ineluttabile nel volto, si produce solo attraverso il volto*”¹¹.

In queste parole torna a balenare, a mio avviso, la stessa sapienza profetica che portava Giorgio La Pira – uno dei protagonisti più appassionati dell’amore politico nonviolento nell’Italia del Novecento – a mostrare “l’ineluttabilità della pace”¹², con un’espressione che sconcerata ed esorta a risvegliarsi finalmente alla fraternità e alla sororità interumane. Normalmente, infatti, nell’opinione più diffusa si ritiene che l’amore per qualcuno che sia collocato oltre l’ambito della famiglia e degli amici più cari sia una possibilità remota, se non inesistente. Perciò, la pace appare sovente come una eventualità rara e, nel migliore dei casi, escatologica, ma non come una via talmente concreta da essere ineludibile. Con un mutamento di prospettiva

¹⁰ J. DERRIDA, op. cit., p. 180.

¹¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Den Haag, Nijhoff, 1961, p. 282, tr. it. di A. Dall’Asta, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 313. D’ora in avanti, nelle citazioni che si riferiscono ai testi di Levinas, il primo numero indicherà la pagina dell’edizione francese, mentre il numero tra parentesi si riferirà all’edizione italiana citata.

¹² G. LA PIRA, *Il sentiero di Isaia*, Firenze, Cultura editrice, 1979, p. 69.

spiazzante, che lascia filtrare una luce molto più forte di quella penombra che di solito le coscienze intorpidite consentono a se stesse, Levinas afferma che la relazione etica con il terzo è ineluttabile, così come per La Pira lo è la pace. Le due affermazioni si traducono a vicenda: la verità della condizione umana e l'unico modo per assumerla senza distruggerla risalgono alla fraternità e alla sororità, all'amore politico che giunge fino al terzo, alla pace come dovere personale e metodo d'azione.

Nonostante il carattere numerico della categoria del terzo, in essa l'essenziale non è qualcosa di seriale e di quantitativo. Il terzo è *ogni* altro. Di qui l'impossibilità di stabilire un limite alla responsabilità e al tempo stesso di consegnare a una determinazione finita il suo valore. Perché la relazione con gli altri, anche quando restano invisibili, è incontro e accoglienza dell'infinito. Nella prospettiva levinasiana la ragione di questo eccesso – in una sproporzione incalcolabile che molte filosofie contemporanee si rifiutano di vedere sostenendo che la condizione umana sia nient'altro che finitezza – rimanda alla contemporanea implicazione, nell'etica, del valore infinito di ogni essere umano e della realtà divina. Nella responsabilità sono posto in rapporto con l'intera correlazione tra l'altro, gli altri e l'Eterno. Ciascuno di essi vale in sé – nel senso che il mio prossimo non è mai un mero pretesto per amare Dio e, nel contempo, l'amore per il prossimo non dissolve la relazione personale con Dio stesso –, ma è anche vero che l'altro, gli altri e Dio sussistono in un legame indistruttibile¹³.

¹³ La medesima consapevolezza di questo indissolubile legame, che coimplica l'altro, gli altri e l'Altro, emerge chiaramente e con forza dalla tradizione evangelica: "Io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi" (Mt 25, 35-36).

Sempre più, allora, l'infinito scoperto eticamente è tale da trascendere non solo il finito, ma l'ostilità e l'inimicizia. Nella categoria del terzo, infatti, non è forse ricompreso anche il nemico? Come potrà calcolare le condizioni della giusta difesa dell'innocente e della presunta giusta violenza contro il colpevole, se entrambi sono un "terzo" a me affidato? E questo affidamento ineludibile non è confermato proprio dal mio sopravvivere, altrimenti destinato a restare del tutto arbitrario, ingiustificato, segnato dalla colpa del privilegio? Chi resta è destinato a qualcosa di meglio che all'egoismo ottuso oppure a un inestinguibile senso di colpa. È da chi resta che può sempre iniziare un modo di esistere e di agire che liberi la storia dalla sequela tragica delle vittime e dei persecutori, degli orfani e delle vedove, degli ottusi e degli indifferenti.

Seguendo Levinas ci si avvede di come la responsabilità per l'altro e per ogni altro venga prima di qualunque ragionamento o discussione. Senza dubbio, in questo discorso di responsabilità, accoglienza e ospitalità incondizionate, si avverte fin dall'inizio un'esigenza esorbitante, la vertigine di un compito insostenibile. Se in un primo momento portiamo l'attenzione su questo disagio si può capire perché Derrida dica che dall'etica di Levinas non c'è passaggio logico o deduzione alla politica e al diritto:

supponiamo, *concesso non dato*, che non ci sia passaggio garantito, secondo l'ordine di una fondazione, secondo la gerarchia fondatore/fondato, originarietà principale/derivazione, tra un'etica o una filosofia prima dell'ospitalità, da una parte, ed un diritto o una politica dell'ospitalità, dall'altra. Supponiamo che non si possa dedurre dal discorso etico di Levinas sull'ospitalità un diritto e una politica (...). È forse un segno di *défaillance*? Probabilmente bisognerebbe affermare il contrario. (...) Se non vi è qui alcuna mancanza, allora tale iato non ci obbliga forse a pensare altrimenti il diritto e la politica? E soprattutto non apre forse, proprio in quanto iato, la bocca e la possibilità di un'altra parola, di una decisione e di una responsabilità (giuridica e

politica, se si vuole), laddove queste devono essere *prese*, come lo si dice della decisione e della responsabilità, senza alcuna garanzia di fondazione ontologica?¹⁴

D'altro canto, proprio nella mancanza di garanzia si impone “un ritorno alle condizioni della responsabilità o della decisione, tra etica, diritto e politica”¹⁵. Perciò diritto e politica non si esauriscono in calcolo, progetto, applicazione operativa, ma sono investiti di continuo del compito euristico di individuare forme e vie tendenzialmente adeguate al dovere verso il terzo e all'ospitalità incondizionata. L'eccesso dell'apertura al terzo, che poi è esattamente lo stesso implicato nella nozione dell'amore politico nonviolento, non porta al fanatismo morale, bensì spinge all'iniziativa che apre strade inedite e continua a farsi carico proprio di ciò che appare insolubile.

Trovarsi a considerare seriamente una direzione per l'azione così eccessiva ed esigente significa accedere a un altro modo di pensare e di fare filosofia. Qui è la ragione stessa a essere riguardata come “ricettività ospitale”¹⁶; ma non si tratta, per Derrida, di un particolare e recente paradigma tra molti possibili; Levinas mostra semmai che “la ragione stessa è un ricevere. (...) È accoglienza in quanto accoglimento dell'idea dell'infinito – e l'accoglienza è razionale”¹⁷. L'infinito come alterità del volto, come epifania di Dio e come apertura che non può legittimamente mettere condizioni e restrizioni è l'attrazione e la vocazione della ragione stessa, la forza capace di risvegliarla. Perciò l'etica, nel senso di Levinas, vale come condizione strutturale dell'esistenza personale e pure come scaturigine del senso, accesso a una logica e a un'epistemologia diverse da quel-

¹⁴ J. DERRIDA, op. cit., p. 82.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

le elaborate da una coscienza pura e da una ragione filosofica che si ritengono trascendentali e universali perché si misurano con l'essere e il nulla secondo il principio di non contraddizione, collocandosi in una dimensione di presunta neutralità rispetto all'essere costituiti nel bene e alla responsabilità di scongiurare il male.

Già questi pochi accenni al commento di Derrida danno un'idea di come la questione della possibilità e dell'efficacia della nonviolenza sia assai più complessa e coinvolgente di quanto solitamente non si creda. Essa va quindi approfondita di pari passo con l'ascolto della riflessione di Levinas. Per il momento si può evidenziare con Derrida come, se è facile che l'idea stessa dell'amore politico nonviolento sembri a prima vista portare con sé una pretesa assoluta e ideologica che poi sfocia nel fanatismo, in tale amore vivano invece la tensione dell'incondizionato e lo spazio dell'incontro con l'infinito. Lo iato tra etica, diritto e politica mostra non già un'insufficienza teorica o un'impossibilità pratica, bensì la dismisura di ciò che è implicato nella loro correlazione problematica e non garantita. Lì dove la pigrizia mentale ed esistenziale dà per scontato il salto tra la teoria e la prassi, la coscienza desta comincia a riconoscere che l'infinito esiste e la riguarda.

Anche e proprio nella vita politica e nell'azione storica sono in gioco, per quanto non vi si esauriscano, l'eccesso, la sproporzione, il valore esorbitante e la destinazione ultima dell'umanità, come del resto la stessa relazione con Dio. Scrive Levinas in un passo ripreso da Derrida: "andare incontro ad Altri nel discorso (...) significa dunque *ricevere* da Altri al di là della capacità dell'io"¹⁸. Da qui viene un ammaestramento che mette in questione la libertà e la sovranità dell'io, così come la ragione, perché fa nascere l'io

¹⁸ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 22 (p. 49), cit. da J. DERRIDA in op. cit., p. 79.

stesso alla propria responsabilità. Di tale ammaestramento Levinas dice che “nella sua transitività non-violenta si produce proprio l’epifania del volto”¹⁹. L’accoglienza dell’ammaestramento e della rivelazione del volto è il risveglio della ragione, che riceve e ospita il senso nella relazione con il valore infinito e vincolante di ogni altro. La prassi politica, a sua volta, deve affrontare questa tensione, senza ignorarla risolvendo tutto a calcolo, progetto, casistica. Deve avere memoria fondamentale del faccia-a-faccia.

Da parte sua, Olivier Dekens ha mostrato con chiarezza come l’opera levinasiana, senza risolversi in un prolungamento morale della fenomenologia di Husserl, porti all’emersione di “una razionalità e una concettualità di tipo interamente nuovo”²⁰. Lungo questa strada si delinea una ricostruzione delle condizioni del rapporto tra l’essere umano e il senso, cosicché l’etica diviene anche epistemologia e riconoscimento di una ragione finalmente risvegliata alla verità, guarita dalla seduzione della violenza. L’opera di Levinas appare da questa angolatura come una svolta analoga, ma più radicale, a quella operata da Kant con la *Critica della ragion pura*²¹. Le sue categorie non occupano in vario modo un posto già scontato; esse invece generano uno spazio inedito per ripensare i significati tradizionalmente noti.

L’interpretazione di Dekens insiste nel porre in primo piano il valore paradigmatico e determinante, e non secondario, della compresenza del terzo nella relazione etica che lega l’io all’altro.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22 (p. 49).

²⁰ O. DEKENS, *Politique de l’autre homme. Levinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003, p. 14.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 23: “i concetti della riflessione levinasiana dicono l’evento singolare dell’etica in modo che ciascuno di essi può essere considerato come un assioma (...) a partire dal quale lo spazio concettuale dev’essere dedotto secondo il termine che Levinas impiega per il passaggio dall’etica alla politica”.

Il Terzo è, nello stesso tempo che Altri ma in tensione con lui, il secondo elemento della responsabilità, o della soggettività del sé come responsabilità: è lui che obbliga questa responsabilità non tanto a limitarsi, quanto a trovare un modo di uguaglianza di trattamento per il prossimo e per il Terzo, senza rompere con l'infinità dell'obbligazione²².

L'iperbole di questa responsabilità è comprensibile come un movimento di costituzione dello spazio dell'esperienza, della ragione e della società, perché con Levinas si ha "non più spazialità etica, ma rottura di ogni spazialità tramite l'etica"²³. Allora ogni significato va ridefinito, compito che la filosofia deve assumere²⁴. Dekens sottolinea che lungo questa via la politica si presenta non tanto come una sfera d'esperienza già costituita, quanto come uno spazio sempre da costruire.

Le osservazioni di Derrida e di Dekens sono utili per introdurre la questione del metodo di Levinas e delle coordinate della sua epistemologia etica. Formatosi alla scuola della fenomenologia di Husserl e del suo metodo della riduzione, l'autore ne sposta notevolmente la prospettiva in maniera che, in luogo di una fondazione trascendentale, troviamo un "rimando"²⁵ a ciò che è originario. Per lo più tale rimando è stato letto nel senso dell'enfasi o dell'iperbole, con espressioni usate dall'autore stesso. Quella che viene chiamata enfasi, o iperbole, consiste nel porre in evidenza l'ambivalenza di due direzioni di significato che si presentano intrecciate per poi radicalizzare, tra le due, quella etica, spingendola alle estreme conseguenze. Ne risulta non già una prospettiva unilaterale, che a sua volta dovrebbe

²² *Ibid.*, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ "La razionalità filosofica è così giustificata in quanto derivata da un'intelligibilità più fondamentale, che dev'essere tradotta in una giustizia universale e nelle forme della coscienza" (*Ibid.*, p. 30).

²⁵ In merito cfr. G. FERRETTI, *Il Bene al di là dell'essere*, cit., p. 290.

sempre rinviare all'altra con cui era intrecciata, ma una visione del tutto nuova. Si raggiunge per questa via una considerazione completamente trasfigurata della realtà e dei suoi significati.

Non si tratta di un procedimento metodologico qualsiasi, poiché il movimento dell'enfasi ha senso soltanto se e perché il pensiero si sente impegnato a un riconoscimento decisivo dal quale dovrà essere intrapreso ogni ulteriore sviluppo. È il riconoscimento del valore eccedente e incondizionato dell'essere umano, che comporta l'ascolto dell'imperativo che ne scaturisce e la disponibilità ad andare fino in fondo nell'articolazione delle sue implicazioni. In questa prospettiva il pensiero coglie nell'umano una verità vincolante e una misura inaggrabile per verificare la validità del proprio discorso. È in un simile percorso che si arriva a riconoscere come l'enfasi sia, in effetti, più illuminante della fondazione deduttiva²⁶. Ciò che d'altra parte vorrei rimarcare è che l'enfasi stessa, oltre a non essere una pura figura retorica, non è neppure un procedimento arbitrario, dettato da un moralismo infondato e unilaterale. Se si valutasse in questo modo il metodo di Levinas, non ci si

²⁶ In proposito è istruttivo questo passaggio del volume di E. LEVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, pp. 141-142, tr. it. di G. Zenaro, *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 112, nel quale l'autore pone in risalto la differenza tra il metodo trascendentale e il proprio: "il metodo trascendentale consiste sempre nel cercare il fondamento. – 'Fondamento': è un termine architettonico, un termine che è fatto per un mondo che si abita, per un mondo che è *prima* di tutto ciò che sopporta, un mondo astronomico della percezione, mondo immobile, il riposo per eccellenza, il Medesimo per eccellenza. Un'idea è perciò giustificata quando ha trovato il proprio fondamento, quando si sono mostrate le *condizioni* della sua possibilità. Diversamente, nella mia maniera di procedere che parte dall'umano e dall'approssimarsi all'umano, (...) c'è un altro modo di giustificazione di una idea per mezzo di un'altra: passare da un'idea al suo superlativo; fino alla sua enfasi. Ecco che un'idea nuova – per nulla implicata nella prima – proviene o emana dal rilancio. La nuova idea si trova giustificata non sulla base della prima, ma attraverso la sua sublimazione".

accorgerebbe della sottile trama di traduzioni tra logiche e fonti culturali differenti che ne caratterizza il pensiero e la scrittura. Il suo, più che un metodo di riduzione in senso husserliano²⁷, è appunto un metodo di trasfigurazioni semantiche correlate. Mi riferisco specificamente alla sequenza che prende avvio sia dall'assunzione del Bene, considerato come originaria trascendenza santa e nonviolenta, in modo che tale orientamento diviene la chiave fondante per intendere la verità custodita nella Scrittura, sia dall'assunzione del rimando al Dio biblico per interpretare la soggettività e la bontà del Bene stesso.

La correlazione tra questi due riferimenti non è solo una connessione tra significati isolati, ma è l'interazione tra *ordini di significati*, ossia tra universi culturali capaci di una visione complessiva della realtà; universi nei quali, rispettivamente, la fonte del senso è l'originarietà del Bene e la rivelazione del Dio di Israele. Qui l'interazione tra ordini di significati si precisa come un'interpretazione reciproca, per cui le categorie dell'uno si chiariscono grazie a quelle dell'altro e viceversa. Pertanto la Bibbia è riguardata eticamente e l'etica è trascritta biblicamente. Quando Levinas insiste sul volto, sulla relazione interpersonale o sulle figure dell'orfano e della vedova, lo fa sempre all'interno della rete semantica stabilita da questo metodo di traduzione e di correlazione e non certo con quelle che a torto sono state definite "le ingenuità empiristiche della teoria 'ebraica' dell'alterità"²⁸.

Il discorso filosofico levinasiano si delinea attraverso un tipo di correlazione tra l'etico e il biblico che pone l'accento sul primo ordine semantico, traendo poi da esso la chia-

²⁷ Dove "riduzione" significa messa in parentesi dei giudizi e delle controversie sulla questione dell'eventuale essere in sé di ciò che appare come fenomeno, al fine di concentrarsi, piuttosto, sul modo di apparire e sul significato essenziale di ciò che appare.

²⁸ M. FERRARIS, *L'esclusione della filosofia. A proposito di ebraismo e pragmatismo*, "Aut Aut", n.213, 1986, p. 39.

ve per la trasfigurazione della metafisica, dell'antropologia, della politica e dell'economia. Se è così, il metodo di Levinas può essere qualificato nei termini di una *semantica generativa* – nell'accezione dell'aggettivo resa celebra da Noam Chomsky – che individua e sviluppa diversi livelli di traduzione dei significati secondo il criterio offerto dalla correlazione fondamentale tra costituzione etica dell'esistenza e verità biblica. In ogni caso siamo a grande distanza dall'empirismo e dal moralismo.

Che poi questa semantica generativa etico-biblica non produca da sé indicazioni politiche operative è un fatto che, anziché evidenziare una sua sterilità in tale direzione, va inteso proprio nel senso del carattere inedito e incessantemente inventivo di una politica riconsiderata in questa chiave. La generatività della semantica levinasiana non procede per sequenze scontate, perché rimanda ogni volta alla responsabilità dei singoli. Si deve osservare, d'altra parte, che tutti gli strumenti, le procedure e le istituzioni già disponibili nella vita pubblica, purché non siano intrinsecamente incompatibili con la responsabilità per l'altro e per il terzo, ci danno una possibilità concreta di darle attuazione. Altrimenti cadremmo nella prefigurazione, trasposta in chiave morale, di un io onnipotente, esito estraneo al pensiero levinasiano.

Che in Levinas non sussista alcuna versione morale della pretesa di un io onnipotente lo si capisce, intanto, dal fatto che l'io responsabile non si espone da solo ai patimenti che la sua dedizione comporta, ma partecipa alla sofferenza stessa di Dio, il quale patisce la sofferenza degli esseri umani, per i loro fallimenti e per le loro colpe²⁹. Poi, è anche

²⁹ “Nella misura in cui la sofferenza di qualcuno è già la grande sofferenza di Dio che soffre per lui, per questa sofferenza che, ‘mia’, è già sua, divina, l'io che soffre può pregare e allora può pregare per sé: egli prega per sé in vista di far cessare la sofferenza di Dio che soffre nella sofferenza dell'io” (E. LEVINAS, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 149, tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni*, Milano, Jaca Book, 2000, p. 147).

vero che l'io responsabile dovrà poter contare su un ordine giuridico-politico di istituzioni vincolato alla ricerca incessante della giustizia. In sintesi: l'infinita responsabilità dell'io non implica affatto la ricerca di una pari potenza. Esige semmai l'azione in prima persona e fino in fondo, la quale troverà nell'azione di altri io e nelle istituzioni responsabilmente orientate una possibilità di maggiore efficacia. È ciò che lascia capire lo stesso Dekens quando pone in luce come sia appunto in forza della co-originarità del terzo che il diritto deve occupare un posto essenziale nella vita politica, giacché essa ha la sua ragion d'essere nel compito di costruire e rigenerare sempre di nuovo l'equità. L'autore precisa che l'equità stessa non è un mero adattamento, una riduzione in qualche modo deformante del riconoscimento dovuto all'altro nel faccia-a-faccia:

l'equità e la sua espressione istituzionale non sono in ogni caso una degradazione della relazione etica originaria (...). Al contrario: il diritto significa che è instaurata una società dove non esiste più la distinzione (...) tra il prossimo e il lontano, ma dove soprattutto è divenuto impossibile passare a lato del più prossimo³⁰.

Levinas traccia il profilo di una politica dell'altro uomo considerata, anziché sul piano dei programmi, delle metodologie e degli obiettivi particolari, su quello fondamentale di una visione nella quale, “in termini kantiani, l'etica senza la giustizia è vuota, ma la giustizia senza la bontà è cieca”³¹. Lungo la strada aperta dall'autore si incontra e si comprende ulteriormente la natura dell'amore politico. Per farlo, però, bisogna interrogare direttamente almeno alcu-

³⁰ O. DEKENS, op. cit., p. 31; cfr. già quanto osserva O. MONGIN nel saggio *Comment juger...pour le peu d'humanité qui orne la terre*, in J. GREISCH (ed.), *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 291: “il diritto iscrive nello spazio della cittadinanza il di-più della socialità che provoca la relazione etica”.

³¹ O. DEKENS, op. cit., p. 33

ni tra i testi principali di Levinas, anche perché essi, una volta considerati secondo l'ipotesi della vicinanza a Gandhi e a Capittini, possono chiarire reciprocamente i termini dell'etica e dell'amore politico nonviolento.

2. Politica senza omicidio

In *Totalità e infinito*, l'opera che fissa in modo fondamentale le coordinate della svolta etica che differenzia Levinas dalle forme prevalenti della tradizione occidentale, l'autore delinea l'alternativa tra l'ontologia come pensiero tipico di una storia in cui la società è guerra e l'escatologia come rimando a ciò che già ora è ultimo, eccedente, trascendente: la pace. Qui la parola "ontologia" sta per la logica che registra, perpetua e legittima una condizione in cui ogni essere (soggetti, istituzioni, gruppi, sistemi) è preso nella lotta per l'autoaffermazione e per il dominio. E in cui ciascuno è incapsulato in una totalità storica che non ammette trascendenza, esteriorità, eccedenza; dunque, si può dire oggi rileggendo Levinas, in una globalizzazione che si pretende ultimativa proprio perché occulta e lede *chi* per valore e dignità è veramente ultimo. Il riferimento decisivo è all'altro, sempre unico e affidato alla mia responsabilità: "l'assolutamente Altro è Altri. Non è sul mio stesso piano. La collettività nella quale dico 'tu' o 'noi' non è un plurale di 'io'"³².

Solo squarciando la totalità diventa possibile l'*esperienza*: "se esperienza significa relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza"³³. Egli non pensa solo all'Eterno, ma a ogni altro: "l'in-

³² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 9 (p. 37).

³³ *Ibid.*, p. XIII (p. 23).

finito è il carattere proprio di un essere trascendente in quanto trascendente, l'infinito è l'assolutamente altro"³⁴. Levinas non risolve Dio nell'altro essere umano, né questi in quello. Piuttosto, per lui "Dio si innalza alla sua suprema ed ultima presenza come correlativo della giustizia resa agli uomini"³⁵. Attraverso questa prospettiva Levinas raggiunge e orienta a suo modo una questione cruciale, quella dell'esistenza reale di Dio in rapporto alla vita umana e alla scelta dell'amore nonviolento, per la quale, come si è visto, sia Gandhi che Capitini credono fondamentale appunto la relazione con il Dio vivente. È uno dei punti esistenzialmente e metafisicamente più delicati. Come è possibile, plausibile, credibile sentirsi in relazione con una realtà divina, personale e in certo senso cosmica, dato che di essa non ci sono date una chiara attestazione e una conferma accertabile? Se Dio è un Dio d'amore, se è un Padre, e pure una Madre, che liberamente crea appassionandosi al creato, rendendoci figlie e figli, sorelle e fratelli tra noi, perché non si fa mai presente per prendersi cura dei suoi, per toglierci dall'angoscia dell'assenza e dal delirio religioso che s'inventa idoli senza amore e pronti alla guerra? È comprensibile, è perdonabile un Padre che non compare mai, uno che o non esiste, o ama abbandonando gli amati fin dall'inizio?

Di fronte a tale questione, che suscita sgomento e spesso attraversa le coscienze facendole oscillare tra fede e incredulità, è comunque necessario un percorso che porti dalla percezione immediata delle cose all'esperienza di un senso affidabile che sia promessa di verità al punto da orientare e da trasformare l'esistenza. Bisogna portarsi in un nuovo e imprevedibile punto di tensione affettiva, razionale, pratica e relazionale per poter capire se, da quella posizio-

³⁴ *Ibid.*, p. 20 (p. 47).

³⁵ *Ibid.*, p. 50 (p. 76).

ne, si apra l'incontro con l'Invisibile, oppure resti il deserto dell'assenza. A riguardo Levinas indica chiaramente la via dell'assunzione in prima persona della giustizia, quella per cui io mi riconosco responsabile della vita di altri rinunciando a stabilire il limite e la misura di tale dedizione. Soltanto nel pieno coinvolgimento in questa responsabilità la presenza reale di Dio è percepibile. Scrive l'autore:

l'intelligenza di Dio come partecipazione alla sua vita sacra, intelligenza che si pretende diretta, è impossibile perché la partecipazione è una smentita inflitta al divino e perché nulla è più diretto del faccia a faccia, che è la rettitudine stessa. Dio invisibile, questo non significa soltanto un Dio inimmaginabile, ma un Dio accessibile nella giustizia. L'etica è l'ottica spirituale. La relazione soggetto-oggetto non la riflette; nella relazione impersonale che conduce ad essa, il Dio invisibile, ma personale, non è incontrato a prescindere da qualsiasi presenza umana. L'ideale non è soltanto un essere superlativamente essere, sublimazione dell'oggettivo o, in una solitudine innamorata, sublimazione di un Tu. È necessario un atto di giustizia – la rettitudine del faccia a faccia – perché si produca il varco che porta a Dio – e la “visione” coincide qui con questo atto di giustizia”³⁶.

Alla luce di tale prospettiva si chiarisce meglio anche il significato del nesso tra etica, da un lato, e ragione, filosofia, epistemologia, dall'altro. Queste ultime cercano il senso, la verità e, in essi, un ordine autentico del reale, dunque tendono a un'alterità che non producono poiché invece possono solo, eventualmente, incontrarlo. Se il pensiero fosse destinato a inglobare e ad assimilare a sé ogni alterità, sarebbe murato entro il suo stesso dinamismo. Invece, grazie all'etica come incontro e rivelazione dell'infinito nel volto di altri e, ad un tempo, di Dio stesso, il pensiero può realmente scoprire e accogliere ciò che irriducibilmente lo supera, divenendo così capace di verità. Questa capacità è

³⁶ *Ibid.*, p. 51 (p. 76).

facoltà di imparare a riconoscere la verità stessa passando per l'insegnamento che viene dal volto e dall'etica come relazione costitutiva: "la relazione con altri nostro maestro rende possibile la verità"³⁷. Per contro, un pensiero che tratti l'etica solo come filosofia morale o che resti a essa indifferente si preclude qualsiasi possibilità di esperienza del mondo e del vero.

Nell'apertura del pensiero alla trascendenza dell'infinito si gioca anche la nostra umanizzazione. Avere coscienza e libertà significa salvaguardare la distanza che riconosce l'alterità dell'altro e che, d'altra parte, permette all'io o al noi di una comunità di fare in modo che quanto è disumano sia scongiurato, che ci sia una via per evitare la violenza prima che si imponga come forza naturale, "ontologica", inevitabile e razionale. "La coscienza è resistenza alla violenza, perché lascia il tempo necessario per prevenirla. (...) Essere libero significa avere del tempo per prevenire la propria caduta sotto la minaccia della violenza"³⁸. Risaltano, grazie a questa indicazione, sia la saggezza e l'efficacia del compromesso politico nell'azione di Gandhi, compromesso che appunto serve a dare alle parti in conflitto il tempo di sfuggire all'omicidio e alla guerra, sia l'insipienza dell'atteggiamento contrario, quello che spreca lo spazio e il tempo delle situazioni politiche relativamente non cruento per decidere fin dall'inizio la casistica della violenza giusta. È ormai chiaro che, quando si ricorda giustamente come lo scoppio di una guerra sia sempre preparato da una catena di eventi e processi, decisioni e comportamenti piccoli e grandi – sul piano culturale, religioso, educativo, sociale, economico, politico e militare –, tra essi devono essere incluse proprio le casistiche che, con aria di responsabilità morale, autorizzano *preventivamente* all'omicidio.

Se coscienza e libertà hanno luogo in virtù di questa pre-

³⁷ *Ibid.*, p. 44 (p. 70).

³⁸ *Ibid.*, p. 214 (p. 243).

venzione lungimirante, l'etica a sua volta è l'affidamento di altri che mi investe già sempre. Scoprirsi collocati in questa condizione mette la libertà in cammino, anziché opprimerla sotto un peso insopportabile. In cammino verso la pratica di una giustizia che sia all'altezza della dignità della libertà stessa. Così "la morale comincia quando la libertà, invece di autogiustificarsi, si sente arbitraria e violenta"³⁹. Tale sentimento di sé la spinge a cercare la giustizia, che è il nome concreto e relazionale della libertà, non il suo contrario. La libertà investita, che cerca di vivere con giustizia, attraversa quella che Levinas chiama la *separazione* tra gli esseri umani senza negarla. La socialità, infatti, è relazione tra persone irriducibili a una totalità, alla somiglianza, a una reciprocità, allo scambio o alla fusione. Nella spontaneità delle situazioni di vita, quando il vincolo etico non viene riconosciuto, ciascuno sussiste nel suo essere unico e, in certo modo, indipendente. Ogni soggetto esiste separato ed è così che sta nella relazione, come un Medesimo centrato su di sé e irresponsabile per l'Altro.

Separarsi non significa restare solidale a una totalità, significa positivamente essere da *qualche parte*, nella casa, essere economicamente. Il 'da qualche parte' e la casa esplicitano l'egoismo, modo d'essere originale in cui si produce la separazione. L'egoismo è un fatto ontologico. (...) L'esistenza economica (proprio come esistenza animale) – malgrado l'infinita estensione di bisogni che essa rende possibile – dimora nel Medesimo. Il suo movimento è centripeto"⁴⁰.

Ontologia ed economia convergono come logiche della guerra e dell'indipendenza dell'io. Eppure questa postura esistenziale, che fa della separazione una chiusura egologica, sempre nella separazione è interpellata già dalla morte dell'altro e dalla sua sorprendente resistenza all'annienta-

³⁹ *Ibid.*, p. 56 (p. 83).

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 149 e 150 (pp. 179 e 180).

mento morale. Al contrario di ciò che ritiene Heidegger in *Essere e tempo*, sostenendo che il singolo debba misurarsi solo con la propria morte⁴¹, per Levinas la morte si fa presente nella morte d'altri. Ed essa non è meramente naturale, ineluttabile, quindi accettabile; resta uno scandalo che acuisce in me la responsabilità e il desiderio che altri viva. Solo l'omicida mira, nel dare la morte, a far sparire l'altro nel nulla. Ma proprio qui si manifesta l'impotente follia dell'uccisione. La vittima oppone all'omicida "non un superlativo qualunque della potenza, ma appunto l'infinito della sua trascendenza. Questo infinito, più forte dell'omicidio, ci resiste già nel suo volto, è il suo volto, è l'*espressione* originaria, è la prima cosa: 'non uccidere'"⁴². Si osservi in proposito la diversa accentuazione del modo in cui, rispettivamente, Capitini e Levinas mostrano l'alternativa alla potenza. Nel primo è la libertà, nel secondo è la trascendenza, la quale oppone a chi vuole distruggere il volto "la resistenza di ciò che non ha resistenza – la resistenza etica"⁴³.

L'irriducibilità morale del volto all'azione distruttrice della violenza suggerisce sia che l'esercizio della potenza tende a costruire una irrealtà, una sorta di utopia negativa e disperata, sia che quanto viene riassunto come ontologia ed economia non è, in verità, originario. La sopraffazione non è allora l'istinto e la norma della natura umana: "la guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non-allergica d'Altri; non rappresenta il primo fatto dell'incontro"⁴⁴. La ragione risvegliata vede nella pace che si dà come fraternità di esseri unici e nell'etica, letteralmente, la *condizione* umana, il fondamento dell'umanità in atto. "Il fatto

⁴¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 294.

⁴² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 173 (p. 204).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 174 (p. 205).

originario della fraternità è costituito dalla responsabilità originaria di fronte ad un volto che mi guarda come assolutamente estraneo”⁴⁵. Se è così, perde senso ogni concezione che autorizzi la pratica della politica come dominio e la radicalizzi come guerra nella convinzione per cui l’ostilità sarebbe il rapporto interumano fisiologico e permanente. Inoltre, si comprende allo stesso tempo che la fraternità degli unici, senza annullare la separazione che li attesta come tali, è una realtà del tutto diversa da qualunque forma di totalità. La sola universalità effettiva e credibile viene generata dall’impegno in prima persona dell’io per l’altro e per il terzo. La soggettività che aderisce al vincolo etico che le inerisce fa accadere questa universalità.

Il primato riconosciuto all’altro, per Levinas, promuove l’originale soggettività dell’io. Masochismo o schiavitù volontaria sono qui del tutto fuori luogo. Il volto come tale, infatti, è rivelazione nonviolenta. Prima ancora di decidere se ricorrere alla violenza o scegliere la nonviolenza, mi raggiunge questa sua nudità disarmata: “il volto in cui si presenta l’Altro (...) non nega il Medesimo, non gli fa violenza come l’opinione o l’autorità o il sovranaturale taumaturgico. Resta a misura di chi accoglie, resta terrestre. Questa presentazione è la non-violenza per eccellenza, infatti invece di ledere la mia libertà la chiama alla responsabilità e la instaura”⁴⁶. Dunque la “scoperta” della nonviolenza, come a suo modo indicava già Gandhi, è del tutto diversa da una pura invenzione, o da un’ingegnosa trovata per non piegarsi agli automatismi della violenza e della controviolenza; questa “scoperta” proviene dall’altro, è già significata dal suo volto. Anche quando mi raggiunge come un aggressore, il volto in lui continua a presentare, seppure sfigurata, un’umanità insieme unica e plurale

⁴⁵ *Ibid.*, p. 189 (p. 219).

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 177-178 (p. 208).

– la sua e quella del terzo – di cui sono responsabile⁴⁷. Se invece la violenza usata dall'altro contro di me o contro il terzo fosse un limite alla mia responsabilità anche per lui, l'etica sarebbe fin dall'inizio e da sempre sotto condizione, calcolabile *a priori*, buona disposizione riservata ai buoni. La mia libertà sarebbe pura reazione, simmetria speculare e mimetica. Nella misura in cui è investita di responsabilità e sollecitata a uscire da ogni finzione di neutralità, la libertà è costituita e affidata come originalità di ogni persona.

Una volta ricompresa in tale maniera la condizione dell'essere umano e della sua socialità, è chiaro che l'intimità interpersonale duale e la stessa interiorità non possono essere contrapposte all'esteriorità della trascendenza che mi interpella nel volto e che, in esso, mi comanda la responsabilità verso ogni altro⁴⁸. Questo significa che la politica, pur non essendo l'esperienza originaria né la fonte del senso per noi, rimane lo spazio ineludibile della responsabilità. Da un lato, quindi, la libertà dei singoli può essere partorita solo nel grembo della responsabilità, quando vi si aderisce con pieno consenso, senza più riserve e vie di fuga. Dall'altro lato, la maturità e il dispiegamento della libertà stessa, se comportano la responsabilità per il terzo, sono alimentate e rigenerate dal dinamismo politico in cui la corresponsabilità di tutti verso tutti diviene concreta.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 266-267 (p. 299): “la vera essenza dell'uomo si presenta nel suo volto in cui egli è infinitamente diverso da una violenza simile alla mia, opposta e ostile alla mia e già alle prese con la mia in un mondo storico in cui partecipiamo allo stesso sistema. Egli arresta e paraliza la mia violenza con il suo appello che non fa violenza e che viene dall'alto”.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 187-188 (pp. 217-218): “tutto quello che accade qui ‘fra noi’ riguarda tutti, il volto che lo guarda si situa in piena luce ed in pubblico, anche se me ne separo e ricerco con l'interlocutore la complicità di una relazione privata ed una clandestinità. (...) Il terzo mi guarda negli occhi d'altri”.

La libertà non si realizza al di fuori delle istituzioni sociali e politiche che aprono l'accesso all'aria fresca necessaria al suo sviluppo, al suo respiro e persino, forse, alla sua generazione spontanea. La libertà apolitica va intesa come un'illusione dovuta al fatto che, in realtà, i suoi partigiani o coloro che ne beneficiano appartengono ad uno stadio avanzato dell'evoluzione politica⁴⁹.

Il punto, in tale consapevolezza, è che nessun sistema giuridico, economico e politico può sopravanzare l'imperativo che proviene dalla nudità del volto, quella che mi si presenta nel modo più radicale nella mancanza di poteri, di garanzie, di possessi. È il volto dell'orfano e della vedova, del povero e dello straniero, tutte figure bibliche di ogni oppresso dall'ingiustizia, la quale è già esperienza di morte, negazione della trascendenza e dell'infinito. Infatti, se continuiamo a inoltrarci lungo la strada aperta da Levinas e segnalata dal rimando al volto, all'infinito e alla trascendenza, al terzo e alla giustizia, nonché alla responsabilità incondizionata eppure sostenibile che questo rimando indica, insieme alla questione tuttora aperta di Dio affiora la questione della morte. Già ripercorrendo le vie seguite da Gandhi e da Capitini è emerso come l'amore politico non-violento trovi lo spazio adeguato per essere concepito e vissuto solo grazie all'esodo dal pensare e sentire secondo la signoria della morte stessa. Finché invece quest'ultima viene percepita come l'orizzonte risolutivo per l'essere umano e per tutti i viventi, non c'è possibilità di giudicare credibile un modo di esistere che non si fondi su qualche complicità con essa. Come si pone Levinas dinanzi a questa vera e propria minaccia per la possibilità dell'etica e della nonviolenza?

Nel rispondere a questa domanda si deve tenere a mente che egli parte in ogni caso dall'esperienza della respon-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 218 (p. 247).

sabilità, non da qualche ipotesi di superamento della morte. Quindi a essa viene negato di essere la fonte del senso e la misura della nostra vita sulla base di quanto si può iniziare a riconoscere una volta che si sia presa sul serio la condizione etica in cui ci troviamo. Quando aderisco alla responsabilità che mi identifica, di lì non solo posso, in un certo senso, “vedere” l’Invisibile, ma anche vedere l’infinito valore dell’altro, il suo non essere mai misurato e racchiuso dalla morte. Neppure essa può chiudere in totalità l’esistenza umana. Da questo punto di vista la trascendenza è trascendenza sulla morte. Ecco la ragione fondamentale della facoltà dell’etica di aprirci un orizzonte totalmente altro in confronto a quello della mera sopravvivenza e di qualsiasi alleanza con la morte stessa. Allorché lo sguardo della coscienza viene risvegliato a questo riconoscimento, si danno molteplici ragioni ulteriori che attestano la relativizzazione della morte come tale.

Si è visto, anzitutto, che la morte dell’altro è l’effettiva presenza della morte per me, il che mi decentra dalla preoccupazione per la mia morte. Anziché sopravvivere a tutti i costi, anziché arrogarmi il diritto di stabilire la vita e la morte dell’altro, a seconda dei casi, il punto è non essere omicida. Tale spostamento di prospettiva è richiesto dalla mia stessa dignità, dall’esigenza di senso, di giustificazione della mia esistenza. Tanto più che l’eventuale nostra distanza geografica dalle situazioni più brutali di oppressione, la convinzione di dover rispondere della vita degli altri solo entro un raggio d’azione assai ristretto e il sentirci sovrastati da macrodinamismi organizzativi portano a non vedere quanto siamo invece corresponsabili di “omicidi involontari”. Il richiamo a questa consapevolezza critica, rompendo la quiete tipica della buona fede e della buona coscienza del modo corrente di pensare, è esplicitato nella maniera più efficace nelle pagine di *Al di là del versetto*, uno dei volumi che raccoglie gli scritti di esegesi talmudica di Levinas.

Nella società occidentale, libera e civilizzata, ma priva di eguaglianza sociale, priva di giustizia sociale rigorosa, è proprio assurdo chiedersi se i vantaggi di cui dispongono i ricchi rispetto ai poveri – e tutti sono ricchi rispetto a qualcuno in Occidente – non siano, attraverso una serie ininterrotta di cause, alla base dell’agonia di qualcuno, in qualche luogo? Non vi sono, in qualche parte del mondo, guerre e uccisioni che ne sono la conseguenza? Senza che noi altri, abitanti delle nostre capitali (...) abbiamo voluto del male a chicchessia?⁵⁰

Se è vero che la coscienza umana inizia lì dove iniziamo a comprendere che la morte degli altri ci riguarda direttamente, d’altra parte si tratta anche di prendere consapevolezza del fatto che il ricorso ai mezzi della distruzione è sempre un tragico equivoco. Il delirio distruttivo della violenza non riesce a scrollarsi di dosso l’impotenza, la vanità del proprio atto. La dignità della vittima non si lascia annullare, l’umanità che il suo volto rivela è “più forte dell’omicidio”. Questa irriducibile resistenza di chi fisicamente, militarmente, materialmente è sconfitto e colpito dice qualcosa di più che un’eccedenza di valore che potrebbe gettare l’omicida nel rimorso. La trascendenza della vittima e l’infinito comandamento che persiste anche nel volto di chi non risponde più sono l’attestazione di un altro ordine di realtà, rivelano una grandezza che sfugge alle normali dimensioni della coscienza, dell’azione, della potenza del soggetto. La trascendenza esprime una realtà radicale rispetto alla quale l’omicidio è vano e insensato.

⁵⁰ E. LEVINAS, *L’au-delà du verset*, cit., pp. 56-57 (pp. 110-111). Cfr. anche ID., *A l’heure des nations*, cit., p. 128 (pp. 126-127): “‘Non uccidere’ o ‘Amerai il tuo prossimo’ non proscrive soltanto la violenza dell’omicidio; riguarda tutti gli omicidi lenti ed invisibili che si commettono nei nostri desideri e nei nostri vizi, in tutte le innocenti crudeltà della vita naturale, nelle nostre indifferenze della ‘coscienza pulita’ rispetto al prossimo e al lontano”.

Assumere il “non uccidere” significa imparare a stare al mondo, uscire da un incubo, ritrovare la realtà. L’indistruttibilità morale della vittima testimonia l’esistenza di un mondo nel quale potenza e impotenza non contano più, mondo che è già nostro come realtà del Bene al di là dell’essere, della pretesa di essere e di uccidere per essere. Levinas spiega infatti che, per lui, il senso della metafisica è appunto quello di pensare come il Bene, in quanto Bontà che si dà nella relazione e non come mera sovranità divina chiusa nell’autosufficienza, sia l’origine e il fondamento permanente della realtà: “la relazione sociale genera questa sporgenza del Bene sull’essere, della molteplicità sull’Uno”⁵¹. Nell’idea di creazione viene concepita questa molteplicità che pone in relazione l’origine e i volti: “un Bene al di là dell’Essere e al di là della beatitudine dell’Uno – ecco come si potrebbe annunciare un concetto rigoroso della creazione, che non sarebbe né una negazione, né una limitazione, né un’emanazione dell’Uno”⁵².

Esiste poi, nella riflessione di Levinas, un approccio ulteriore alla comprensione della condizione umana considerata come relazione con l’infinito. È la sua interpretazione del tempo. Già in testi del secondo dopoguerra, come *Dall’esistenza all’esistente* e *Il Tempo e l’Altro*⁵³, egli aveva avviato una ricomprensione etica della realtà del tempo, letta a partire dalla relazione con altri. Qui Levinas sostiene infatti che l’io chiuso nel suo universo egologico, l’io come *ipostasi*, pura sembianza di quella che sarebbe davvero una persona, non conosce ancora il tempo effettivo, poiché è immerso in una pura sincronia, una simultaneità

⁵¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 268 (p. 300).

⁵² *Ibid.*, pp. 268-269 (p. 301).

⁵³ E. LEVINAS: *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin, 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall’esistenza all’esistente*, Genova, Marietti, 1986; *Le Temps et l’Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979 (Ia ed. 1947), tr. it. di F. P. Ciglia, *Il Tempo e l’Altro*, Genova, Il Melangolo, 1987.

con sé incapace di aprirsi all'alterità. Solo questa apertura permetterebbe al soggetto quella *distensio animi* che ha luogo e tempo solo in quanto dispiegamento dell'esistenza responsabile grazie all'interpellazione proveniente da altri. Così il tempo come diacronia e discontinuità accade con la relazione: in un certo senso è proprio l'altro che mi dona il tempo, me lo insegna, permette che io lo scopra e lo assuma come consistenza dell'esistenza investita dalla responsabilità.

In *Totalità e infinito* l'autore riprende e approfondisce la riflessione in proposito lungo un percorso alquanto arduo e ricco di svolte⁵⁴. Giacché esso è importante anche e proprio per pensare la possibilità dell'amore politico nonviolento, in quanto si tratta di vedere la temporalità stessa come esperienza dell'infinito e non più come premessa e strumento di quell'esito inesorabile della vita che sarebbe la morte, vale la pena di riassumerne almeno i passaggi salienti. Anzitutto Levinas evidenzia l'irriducibilità e la resistenza del tempo stesso alla morte. In questa palese polemica con Heidegger, egli afferma che la temporalità dell'esistenza umana si oppone precisamente alla violenza del dare la morte, alla guerra. Il tempo, vissuto da esseri mortali, è già un'opposizione alla violenza, una contestazione del potere del definitivo e della morte⁵⁵. Non solo la morte, ma anche la libertà dev'essere riconsiderata da questo punto prospettico. Perché proprio nel significato etico del tempo si fondano il significato del rapporto con la morte e la

⁵⁴ Su questo aspetto rimando all'attenta e chiara ricostruzione fatta da G. FERRETTI nei volumi *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, cit., pp. 89-98, 154-163, 209-211, 261-264 e *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, cit., pp. 143-177.

⁵⁵ Il senso della prospettiva in cui ci si muove è ben riassunto nelle lezioni di Levinas risalenti agli anni 1975-1976 e poi pubblicate con il titolo *Dieu, la Mort et le Temps*, cit.; cfr in particolare p. 123 (p. 157): "pensare la morte a partire dal tempo – e non come in Heidegger, il tempo a partire dalla morte".

possibilità dell'orientamento autentico della libertà. La nozione di "libertà finita" del soggetto umano s'impone perché questi sembra in parte libero, ma in parte limitato da altri, soprattutto quando la relazione sociale è pervasa dalla violenza, ossia nella guerra, dove ciascuno tende a portare la morte all'altro. Proprio in rapporto a questa situazione emerge l'irriducibilità del tempo alla morte, il quale si presenta come aggiornamento, rilassamento e distensione rispetto a essa. L'aver del tempo risulta il beneficio derivante dal ritardo, dal differimento, dall'elusione, per ora, della morte stessa:

un essere che è ad un tempo indipendente dall'altro e, tuttavia, offerto ad esso, è un essere temporale: alla violenza inevitabile della morte oppone il suo tempo che è appunto l'aggiornamento. Non è la libertà finita a rendere intelligibile la nozione del tempo; è, anzi, il tempo a dare un senso alla nozione di libertà finita. Il tempo consiste precisamente nel fatto che tutta l'esistenza dell'essere mortale – offerto alla violenza – non è l'essere per la morte, ma il 'non ancora' che è un modo di essere contro la morte, un ritiro nei confronti della morte nel seno stesso del suo inesorabile avvicinamento"⁵⁶.

L'esistenza mortale è temporalità, cioè un "non è ancora il momento" frapposto alla morte. In questo spazio strappato alla morte può manifestarsi la bontà, che implica "la possibilità di non essere per la morte"⁵⁷. Allora la volontà del soggetto può smettere di puntare a dare la morte e di vedervi il senso della vita, giungendo invece al suo senso vero nel mettersi a disposizione di altri: "la volontà (...) ha il tempo di essere per Altri e di ritrovare così un senso malgrado la morte"⁵⁸.

⁵⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 199 (p. 229); cfr. anche p. 211-212 (pp. 240-241).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 225 (p. 253).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 213 (p. 242).

In un passaggio successivo Levinas evidenzia il significato temporale della relazione opposta a quella del dare la morte: la relazione del dare la vita, la fecondità, da lui esaminata qui per lo più nella figura della paternità. Non si tratta più solo di differire il momento della morte, ma di trascendere il confine della mortalità generando nuova vita in altri, il figlio. Attraverso il desiderio e l'unione tra uomo e donna, con la nascita del figlio – comunque unico non per il numero, ma per la sua totale alterità – l'io del genitore nondimeno permane senza dominare né restare presso di sé. È così che si schiude “il tempo infinito del trionfo senza del quale la bontà sarebbe soggettività e follia”⁵⁹. La trascendenza esperita nella relazione di fecondità va considerata nella sua radicalità. Infatti la dinamica della fecondità, che attraverso il tempo non solo differisce o combatte la morte, ma genera vita nuova, rimanda un tempo come *perdono e resurrezione*, i quali a loro volta prefigurano l'incontro tra *tempo infinito* e *tempo compiuto*. Non si tratta di suggestioni metaforiche, ma di categorie con cui Levinas vuole significare il nucleo del mistero del tempo e, per questa via, chiarire di quale infinito si tratta quando consideriamo la relazione etica.

Anzitutto bisogna prendere le distanze dalla falsa concezione dell'infinito come l'illimitato essere impersonale del “c'è”, muovendo invece dall'essere umano che si separa da ogni altra realtà ponendosi come soggetto, potere, indipendenza sovrana. Proprio in tale sovranità il soggetto tende a rifiutare ogni totalità che lo inglobi. Ma se segue questa tendenza, l'unica via reale che gli è data è quella dell'accoglienza del volto d'altri. La trascendenza del soggetto stesso rispetto a qualunque totalità – in un movimento che in queste pagine Levinas chiama *infinizione* – è esperibile nell'altro come infinito. È allora che, propriamente, si dà tempo. Inoltre, l'autore sottolinea il legame tra

⁵⁹ *Ibid.*, p. 257 (p. 289).

volto e nascita, indicando nella fecondità la sua provenienza. Grazie alla fecondità nasce il volto altrui e così il tempo, in un certo senso, “ha ragione della vecchiaia e del destino”⁶⁰. Ciò che sembrava ormai consumato e definitivo – l’arco della vita del genitore – accede al non definitivo; la responsabilità generativa riapre il tempo sfuggendo all’impersonalità del fato: “un essere capace di un destino diverso dal suo è un essere fecondo”⁶¹.

Secondo Levinas, la dinamica della fecondità, mettendo in atto una trascendenza per la quale l’altro non è limite e definizione, ma relazione con l’infinito, mostra come il tempo sia, per noi, un perdono e una resurrezione. La nascita dell’altro attesta che c’è altro tempo, che la temporalità e la vita si rinnovano, senza lasciarsi totalizzare dalla morte. La contestazione della totalità è la contestazione del potere della morte di chiudere la vita e la responsabilità etica. Quest’ultima, come fecondità, genera tempo nuovo e il tempo nuovo stesso rinnova l’intera realtà, proprio come fa un perdono. Un solo frammento di tempo inedito può cambiare e riscattare ciò che è stato. “Questo nuovo inizio dell’istante, questa vittoria del tempo della fecondità sul divenire dell’essere mortale e soggetto all’invecchiamento, è un perdono, l’opera stessa del tempo”⁶². Persino il male fatto non può chiudere l’irriducibilità del tempo e della vita dei volti entro il finito, nella totalità sigillata dalla morte.

La struttura dinamica della temporalità attestata dal perdono del passato e dalla riapertura di ciò che sembrava definitivo è analoga a quella di una resurrezione. Da un lato, infatti, ogni stagione del tempo si chiude, giunge a una morte; dall’altro, però, grazie alla fecondità e alla relazione etica il tempo risorge. Trasfigurato, nuovo, non

⁶⁰ *Ibid.*, p. 258 (p. 292).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 259 (p. 293).

come mero prolungamento o ripetizione del già stato, del medesimo.

Un istante non esce dall'altro senza interruzione, con un'estasi. L'istante nella sua continuazione trova una morte e risuscita. Morte e risurrezione costituiscono il tempo. Ma una struttura formale di questo tipo presuppone la relazione dell'io con Altri e, alla sua base, la fecondità attraverso il discontinuo che costituisce il tempo⁶³.

Non si tratta dunque di un automatismo di negazione e ripresa. Si tratta del fatto che il tempo nuovo, infinito nel finito, viene rigenerato e ci raggiunge nel volto d'altri. Il tempo è "il 'sempre' di questo nuovo inizio"⁶⁴.

Se la fecondità, come relazione comunque etica, è la chiave per arrivare a comprendere l'infinito del tempo, ciò indica che la responsabilità esercitata non cerca solo di sventare, di scongiurare la morte dell'altro, ma riesce a generare vita e tempo del tutto nuovi. A sua volta il tempo nuovo permette un esistere rinnovato, perdonato. Questa duplice apertura – quella della fecondità che genera l'inedito e quella del tempo ulteriore che riscatta il passato – ha lo statuto di una promessa. Nella discontinuità, nella fecondità, nel perdono e nella resurrezione che il tempo è per l'essere umano, è annunciata una verità ancora incompiuta. Come non è impersonale, come non è durata, continuità, né automatismo di un ciclo, così il tempo non è neppure soltanto un infinito rinnovarsi. La resurrezione del tempo stesso va riguardata come una promessa di compimento, di salvezza, di felicità.

La temporalità non ha la struttura di quello che Hegel, contro Fichte, chiamava il "cattivo infinito", ossia un divenire che rinasce sempre e che tuttavia non sa trovare la sua

⁶³ *Ibid.*, pp. 260-261 (p. 294).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 260 (p. 294).

perfezione. Per cogliere questo passaggio è bene ascoltare Levinas.

Il sogno di un'eternità felice che sussiste nell'uomo accanto alla felicità non è una semplice aberrazione. La verità esige contemporaneamente un tempo infinito e un tempo che potrà chiudere – un tempo compiuto. Il compimento del tempo non è la morte, ma il tempo messianico nel quale il perpetuo si muta in eterno. Il trionfo messianico è il trionfo puro. Esso è premunito contro la rivincita del male di cui il tempo infinito non impedisce il ritorno. Questa eternità è una nuova struttura del tempo o una vigilanza estrema della coscienza messianica? – Il problema va al di là dei limiti di questo libro⁶⁵.

Il desiderio umano aspira dunque non alla totalità, ma a un compimento che non possa più essere rimesso in discussione. L'esistere in verità, che accade nella responsabilità, chiede un compiersi in verità del tempo. Così l'infinito del tempo ha un senso, è orientato all'eternità della liberazione e della salvezza. Questo è quanto dice il tempo infinito come allusione e rimando al tempo messianico, quello del trionfo puro del bene. Puro, non più eccipito e attaccato dal male. In tal modo Levinas sembra prefigurare l'incontro con l'Invisibile nel Bene finalmente compiuto. Il Bene prende il posto che nella coscienza omicida occupa la morte. È il Bene, infatti, il solo finale che non spezzi e vanifichi la responsabilità, sradicando il senso dalla relazione etica. Ma in *Totalità e infinito* questa visione resta problematica, sospesa tra l'evocazione di un ulteriore modo d'essere del tempo e, invece, un ulteriore e massima lucidità della coscienza messianica, quella che attende Dio come liberatore della storia.

In un'opera successiva, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, apparsa nel 1974⁶⁶, opera da molti intesa

⁶⁵ *Ibid.*, p. 261 (p. 295).

⁶⁶ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff, 1974, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al-di-là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.

come una esasperazione dell'impostazione di *Totalità e infinito*, Levinas riprende la sua riflessione sul tempo non solo dal versante del futuro come compimento messianico, ma da quello del Bene come fonte immemorabile del tempo, dei volti, della responsabilità. Più che cercare di chiarire il modo d'essere del futuro ultimo, egli insiste qui sulla provenienza della relazione etica. Quest'ultima, sotto forma di responsabilità irrecusabile, investe la libertà di ognuno – dunque la *mia* libertà – già da quel passato assoluto, mai ricostruibile dal potere della memoria. Il tempo è tempo dell'esistenza investita dal Bene sin dall'origine. Per questa ragione la responsabilità è anteriore alla libertà.

La *diacronia* viene intesa, oltre che nel senso dell'alterità dell'altro che è generatrice di tempo, in quanto “differenza insormontabile tra il bene e me”⁶⁷. Eppure, in questa condizione, non ci sono oppressione e violenza. Il soggetto identificato da questa responsabilità che proviene dall'origine stessa non si afferma più come un potere o una potenza sovrana; nondimeno, ciò non comporta che sia schiavo della sua responsabilità o del Bene che in essa lo ha eletto. “La bontà è nel soggetto l'an-archia stessa; in quanto responsabilità per la libertà dell'altro, anteriore ad ogni libertà in me, ma anche anteriore alla violenza in me che sarebbe il contrario della libertà, poiché se nessuno è buono volontariamente, nessuno è schiavo del Bene”⁶⁸. *Anarchia* indica in questo caso la condizione e il modo d'essere di un soggetto che è tale per qualcosa di completamente diverso dal potere, dalla potenza e dalla stessa libertà, qualora essa pretenda di autocostituirsi come inizio.

Il soggetto è tale, unico e originale, per la bontà con cui assume la responsabilità di cui è investito. Perciò, se compie il bene, non è per una decisione della libertà o per un

⁶⁷ *Ibid.*, p. 157 (p. 154).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 176 (p. 173).

mero atto inaugurale della volontà (“nessuno è buono volontariamente”), bensì per la risposta al Bene che nel suo originare la condizione responsabile è anzitutto e per primo Bontà. Proprio per questo, l’investitura non è violenta, non nega la libertà né soffoca l’originalità della persona. Allora l’origine stessa del tempo va cercata nell’ anteriorità del Bene, che d’altra parte ritroviamo nel futuro compiuto. Un futuro nel quale la responsabilità non viene meno, perché essa mi obbliga al di là della mia morte⁶⁹. Infatti la dismisura di questo impegno giunge sino al dare la vita per l’altro, sino a sostituirsi a lui nella persecuzione subita. Ciò che Levinas esclude, in tale assunzione del tempo etico, è la legittimità della pretesa di salvezza per sé, per esempio nella forma dell’immortalità dell’anima o di un premio ultraterreno.

L’indicazione levinasiana va però intesa diversamente da quella che parrebbe la prefigurazione di una distruzione finale dell’io. Sia perché anch’io sono un altro per gli altri e per Dio, sia perché l’attesa vigile di un tempo messianico nel quale sia instaurata l’eternità felice accoglie evidentemente in sé la destinazione di tutti. Egli intende solo escludere l’egoismo della salvezza privata, la quale prenderebbe il posto, come movente e finalità dell’agire etico, della vita di altri e dell’investitura che proviene dal Bene. Quali implicazioni sono sottese, rispetto alla questione dell’amore politico nonviolento, a una simile concezione del tempo e della storia? Ne sottolineo due.

La prima tocca direttamente l’orizzonte di senso dell’esistenza umana. Nella prospettiva di Levinas l’idea del-

⁶⁹ Su questo punto cfr. soprattutto E. LEVINAS, *Diacronia e rappresentazione*, in AA.Vv., *Temporalità ed escatologia*, a cura di G. Ferretti, Casale Monferrato, Marietti, 1986, pp. 43-68, poi ricompreso nel volume *Entre nous. Essai sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991, pp. 177-197, tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare all’altro*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 193-212.

la morte come inevitabile evento di chiusura e di annullamento della vita viene superata, da un lato, restituendo a essa il suo statuto di soglia misteriosa e, dall'altro, riconoscendo al suo posto il valore fondamentale della relazione indissolubile con l'altro, con il terzo e con il Bene. Quest'ultima categoria disambigua gli altri riferimenti teologici presenti nella riflessione dell'autore: l'Altissimo, l'Infinito, l'Invisibile, Dio. Così, la responsabilità del bene ci viene dal Bene e dalla sua Bontà nonviolenta. Se questa è la provenienza della nostra esistenza investita e del tempo stesso, allora non ha più alcun senso dare la morte o eludere il "non uccidere" significato nel volto. Poiché l'io si pone come separato, potere sovrano e libero, ma al tempo stesso in questo porsi vuole per un sé un senso vero, pretende verità, si trova dinanzi alla fonte del senso come a un comandamento che lo fa infinitamente responsabile esigendo la cura per gli altri, oltre ogni violenza. D'altra parte, se l'esperienza dell'io che assume realmente la sua responsabilità è esperienza dell'infinito, che temporalmente si rivela fecondità, perdono e resurrezione in un tempo ulteriore e messianico, non hanno più senso neppure la disperazione del finito e l'angoscia dell'irreversibile. All'irreversibile del destino subentra l'irrecusabile etico.

La seconda implicazione riguardante il nesso tra senso del tempo e prassi politica sta nel fatto che, adottando l'ottica levinasiana, non è più legittimo pensare la giustizia e la società liberata nei termini di una totalità da costruire, di un progetto concluso che si tratterebbe soltanto di applicare e di imporre. La tessitura etica della società richiede sempre di nuovo atti di responsabilità e neppure un progetto di liberazione può pretendere di totalizzare il cammino della storia. Secondo Levinas il giudizio sul senso effettivo delle azioni e dell'impegno politico non viene dai progetti, né dalla storia stessa, ma soltanto da Dio e, di volta in volta, da chi ci interpella dalla sua nudità, dal bisogno, dall'umanità del volto: l'altro e gli altri.

3. Il terzo, tutti

Una volta presi in esame sia il senso dell'etica che quello del tempo, è opportuno approfondire la concezione levinasiana del rapporto con il terzo, della giustizia e della politica. Per farlo non c'è altra strada che quella lungo la quale l'autore chiarisce il significato dell'ebraismo negli scritti talmudici e poi, in forma teoretica, in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Infatti in lui non troviamo una politologia come settore autonomo della filosofia. Il senso della responsabilità come responsabilità politica e storica è immanente al cammino di Israele e a ciò che esso rivela. Bisogna subito precisare che Levinas evita di sviluppare un simile percorso in chiave nazionalista: Israele è il simbolo vivente dell' "elezione" di tutta l'umanità nella responsabilità per l'altro e per gli altri; perciò lo stesso antisemitismo è la figura universale dell'odio per la creatura umana in quanto tale, non solo per gli ebrei.

Tra i testi che più insistono su questo versante, c'è la raccolta di saggi scritti tra il 1949 e il 1975 e intitolata *Difficile libertà*⁷⁰. Qui Levinas indica in Israele e nella sua elezione quanto al dovere, non quanto al diritto, il soggetto di una politica messianica tra le nazioni, "messianica" non in chiave nazionalista, bensì nel senso di una missione che espone Israele a portare su di sé le negatività della storia per farsi strumento di liberazione e di giustizia. Israele infatti, anche e proprio come forma politica laica, deve inverare

⁷⁰ E. LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, tr. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Milano, Jaca Book, 2004. Ricordo anche gli altri testi dedicati all'esegesi biblica e talmudica: *Quatres lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, tr. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Genova, Il Melangolo, 1982; *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Roma, Città Nuova, 1985; *L'au-delà du verset*, tr. it. cit..

questo compito che è l'essenza della vera religione: "giustizia come ragion d'essere dello Stato: ecco la religione"⁷¹.

L'autore sintetizza il senso complessivo della fede di Israele insistendo sul fatto che essa, più radicalmente del sentimento, della passione o del ragionamento, ma anche del culto, è coscienza etica permanente⁷². Levinas torna sempre di nuovo, quasi con l'andamento e le espressioni tipiche di un pensiero formulaico, all'imperativo della giustizia, esplicitamente qualificata come giustizia sociale, giustizia per l'altro e per tutti gli altri, considerata come il nucleo della volontà divina. L'essenza della fede sta nell'agire per chi è altro, rispondendo ai suoi bisogni e difendendolo da quanto lo minaccia. Questa prospettiva pone l'ebraismo sul piano di un rischiaramento e di una guarigione dell'esperienza religiosa, la quale deve scrollarsi di dosso l'idolatria del sacro, il devozionismo intimista o miracolista, lo spiritualismo e l'attaccamento a sacramenti riguardati magicamente, per purificarsi nella giustizia. Si tratta di una prassi che costituisce già la fede in atto, non certo di un'aggiunta da ritenersi secondaria rispetto a una presunta sfera del sacro. Ogni volta che la religione significa storicamente dominio e culto del sacro, essa si trasforma in violenza e in volgare materialismo. L'unico esodo possibile e doveroso dalla violenza accade, per noi, grazie alla responsabilità. I bisogni e i diritti umani sono al centro della fede in atto⁷³.

⁷¹ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, cit., p. 283 (p. 272).

⁷² Cfr. ad es. *ibid.*, pp. 18-19 (p. 20): "bisogna desiderare il bene di tutto cuore e, nello stesso tempo, non desiderarlo semplicemente nello slancio ingenuo del cuore. Mantenere e spezzare nello stesso tempo lo slancio: forse è questo il rito ebraico! La passione non si fida del proprio *pathos*, divenendo e ridivenendo *coscienza*! L'appartenenza all'ebraismo presuppone rito e conoscenza. La giustizia è impossibile all'ignorante. L'ebraismo è una coscienza estrema".

⁷³ Scrive l'autore nella *Prefazione*: "grazie a Dio non predichiamo sospette crociate per 'serrare i ranghi tra credenti', per unirci 'tra spirituali-

Attraverso il filo conduttore della riflessione sul Talmud⁷⁴ e della ripresa di quello che Levinas chiama il pensiero talmudico, egli giunge a un'ulteriore chiarificazione del senso dell'etica e della politica. Per capire la prospettiva che così si sviluppa occorre tenere presente che nello spirito talmudico "una tesi valida non si cancella, ma permane come uno dei poli di un pensiero che circola insieme al polo opposto"⁷⁵. Più che alla coerenza logica, questa forma di pensiero è interessata a sviluppare le verità riconosciute valide trovando il criterio di unità nella volontà di Dio e, dunque, nella giustizia, nell'azione storica a favore degli altri. Così, mi pare che soprattutto il dissidio tra l'esigenza della giustizia per le vittime, accompagnata dalla diffidenza verso un Dio del perdono scontato e infinito, da un lato, e l'esigenza dell'indulgenza e della compassione, dall'altro, rimanga vivo, senza che Levinas faccia il tentativo di sacrificare nessuna delle due.

Oltre a questo dissidio da portare senza scorciatoie, nel pensiero talmudico ripreso e interpretato da Levinas si delinea la netta alternativa tra due forme di politica. La prima è quella concepita nella modernità occidentale, la quale, con un misto di violenza e umanitarismo, cerca una soluzione globale alla storia e, anche quando opera per i diritti umani, si muove *in generale*, senza riguardo per le singolarità. La seconda, che l'autore lascia intravedere, come

sti' contro il materialismo montante! Come se, a questo terzo mondo devastato dalla fame, si dovesse opporre un qualche fronte; come se si dovesse pensare ad altro piuttosto che placare questa fame; come se tutta la spiritualità della terra non consistesse nel gesto di dar da mangiare; e come se di un mondo in rovina dovessimo salvare altri tesori oltre il dono – per altro ricevuto – di soffrire per via della fame degli altri" (*Ibid.*, p. 12, tr. it. p.14).

⁷⁴ Il Talmud è il complesso dei trattati scritti tra il II e VII secolo d. C. come sedimentazione di una tradizione orale di commento della Torah, la Bibbia ebraica.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112 (p. 109).

dice Derrida, senza dedurre, è quella messianica, impegnata a realizzare in terra la volontà di Dio, ossia la sua giustizia. Il messianismo di questa politica, tuttavia, non deve far pensare all'utopia, alla passione per l'avvenire, né alla sola speranza. È semmai il messianismo della responsabilità, incentrato sulla disponibilità a prendere su di sé la sofferenza in modo da generare liberazione per tutti. Più che dare indicazioni operative, la riflessione di Levinas mostra come appare la realtà della società e della storia una volta che si sia assunta questa posizione messianica, una volta che il nostro "io" sia divenuto interamente risposta vivente e personale all'appello che viene dalla sofferenza degli altri.

Il Messia è il re che non comanda più dal di fuori (...). Il Messia sono Io, ed essere Io è essere Messia. Si vede dunque che il Messia è il giusto che soffre, che egli ha preso su di sé le sofferenze degli altri. D'altra parte, chi è che prende su di sé le sofferenze degli altri se non colui che dice 'Io'? (...) Concretamente questo vuol dire che ognuno deve agire come se fosse il Messia. Il messianismo non è la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia: è il mio potere di sopportare la sofferenza di ognuno. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale"⁷⁶.

È evidente che questo Io ha perso completamente ogni velleità egologica e si identifica, al contrario, come colui che è responsabile della vita di suo fratello o di sua sorella, di ogni altro. È sulla misura di questa nuova identità della soggettività umana che si può anche definire che cosa sia propriamente la violenza. Scrive Levinas: "è violenta qualsiasi azione in cui si agisce come se si fosse soli: come se il resto dell'universo esistesse solo per *ricevere* l'azione; di conseguenza è violenta ogni azione che subiamo senza essere in tutto e per tutto compartecipi"⁷⁷. Questa affermazione è di

⁷⁶ *Ibid.*, p. 120 (pp. 116 e 117).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 20 (p. 21).

grande importanza, perché ricapitola il criterio del discernimento tra etica e violenza e, nel contempo, tra santo e sacro. E lo fa, appunto, secondo l'andamento dialettico-sapientziale del pensiero talmudico. C'è etica dove c'è relazione assunta in questa dissimmetria: l'altro – e con lui gli altri – è volto, appello, comandamento, vita da salvare; io sono responsabilità, cura, dedizione. Invece c'è violenza quando questa precisa dissimmetria viene modificata, rovesciata o dimenticata. Si noti, a riguardo, la coesistenza di elementi divergenti tra loro. Da una parte è violenza già ogni agire da solo, come se esistessi solo io. D'altra parte, è mia irrecusabile responsabilità quella di agire come se solo io fossi in grado e in dovere di farlo. Devo agire in maniera che l'altro possa ricevere gli effetti benefici della mia dedizione e, nello stesso tempo, non devo mai lasciare l'altro a ricevere semplicemente le conseguenze del mio arbitrio di soggetto.

Nella tesi sopra ripresa risiede anche il principio di discernimento che consente di distinguere la sfera del sacro – quale proiezione puramente umana, volgare materialismo travestito da pio spiritualismo – da quella del Santo, che attiene al Dio vivente, alla sua separatezza totale dal male, all'azione secondo giustizia che, sola, può obbedire alla volontà divina. Non agire da soli qui significa non cercare un rapporto privato tra me – o tra noi – e Dio. E significa, anzitutto, che nemmeno Dio agisce da solo, operando la giustizia e compiendo la salvezza senza passare per la responsabilità dell'essere umano per l'altro e per il terzo. Per contro, violenti sono sia l'io irresponsabile e sovrano, che fa subire agli altri la propria potenza, sia il sacro che domina quando la religione pretende di porsi più in alto dell'etica, ad esempio invocando la potenza sovranaturale e autonoma dei gesti sacramentali: “il ricorso all'azione magica dei sacramenti – tutto questo risale alla violenza”⁷⁸. Vie-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21 (p. 22).

ne riconfermata, in questa tesi, l'idea per cui sono nonviolenti tanto il "non uccidere" che viene dal volto umano, quanto l'investitura della mia soggettività nella responsabilità da parte del Bene, o di Dio. Perché in questo caso, duplice e unito, ognuno, in quanto responsabile, è compartecipe dell'azione di Dio, non è affatto ridotto in schiavitù.

Se questo è vero, appare incontestabile che l'azione con la quale a mia volta esercito concretamente una responsabilità la cui genesi è sempre nonviolenta dovrà mantenersi ogni volta all'altezza di una giustizia che ha rotto qualsiasi connivenza con la violenza. Lo spazio praticabile per un agire di questo tipo non è affatto al limite delle possibilità umane, ma è lo stesso, secondo Levinas, che accomuna ragione, linguaggio e morale: "ragione e linguaggio sono esterni alla violenza. Sono l'ordine spirituale! Se la morale deve escludere veramente la violenza, è necessario che un legame profondo tenga uniti ragione, linguaggio e morale"⁷⁹. L'ordine spirituale cui allude Levinas è il tipo di relazionalità instaurato dal Bene e a cui è destinato il mondo. Ciò che Capitini chiama realtà liberata è anzitutto, in termini levinasiani, realtà investita dal Bene e chiamata, per questo, a inverarsi ovunque sotto forma di giustizia. Allora la ragione consiste nel risveglio a quest'ordine, misconosciuto ma reale, del mondo. Siamo lontanissimi dalla violenza o dalla guerra considerate come *extrema ratio*. Il linguaggio è l'esperienza di quest'ordine spirituale vissuta nei volti che si rivolgono la parola, si salutano, si interpellano. "L'altro non appare al nominativo, ma al vocativo"⁸⁰. Così la parola scambiata tiene aperto lo spazio dell'azione senza violenza; chi parla si rende disponibile all'attesa della risposta, all'ascolto, al riconoscimento del vincolo di giustizia. Frequentando lo spazio della parola la coscienza del-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 20 (p. 22).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21 (p. 22).

l'io può ritornare a se stessa non in una superiore contemplazione che oggettiva e subordina ogni alterità, bensì nell'esistere in maniera nonviolenta. Un esistere che è piena umanizzazione: "la morale porta a compimento la società umana"⁸¹.

Ragione, linguaggio e morale dispiegano l'ordine spirituale; non la religiosità del sacro. Nei confronti di quest'ultima il monoteismo opera come fosse ateismo, negando le divinità numinose e tremende. L'unico "sacro" che rimane tale è ciò che è eticamente inviolabile. Proprio in questo, dice Levinas, l'ebraismo è vicino alla filosofia e alla sua istanza critica. L'esistenza umana ne risulta trasfigurata e considerata come un compito, quello di imparare a vivere all'altezza della relazione con Dio e con gli altri. Relazione fatta di separazione insuperabile e di prossimità etica estrema, in una prospettiva che, al contrario del cristianesimo, evita di pensare l'incarnazione del divino nell'umano perché vede nella dialettica di separazione e prossimità lo statuto compiuto della creazione e del rapporto che la lega a Dio. "Nessuna relazione con Dio è maggiormente diretta, né più immediata. Il Divino non può manifestarsi che attraverso il prossimo. Per l'ebreo l'incarnazione non è né possibile né necessaria"⁸². Nell'ottica di Levinas l'assunzione quotidiana della responsabilità tramite l'azione è più radicale di qualsiasi movimento di incarnazione, poiché nella responsabilità accoglie l'investitura del Bene e partecipo all'azione di Dio restando ciò che sono, nell'autonomia ontologica della mia soggettività voluta dalla creazione stessa, e incontrando Dio in ciascuno dei suoi figli. È così che l'identità più profonda della persona può sussistere e confermare la sua dignità: "l'anima non è esigenza di immortalità ma impossibilità di uccide-

⁸¹ *Ibid.*, p. 23 (p. 24).

⁸² *Ibid.*, p. 209 (p. 199).

re”⁸³. Ciò elimina qualsiasi preoccupazione moralistica tesa a dimostrare la bontà dell’essere umano dinanzi a Dio al fine di ottenere in premio la propria salvezza individuale. Scrive l’autore: “la storia non è un esame perpetuo in vista di un diploma di vita eterna, ma l’elemento stesso in cui si muove la vita dello spirito”⁸⁴.

L’azione etica, d’altra parte, è attratta dentro la corrente di un senso messianico della storia, un messianismo senza incarnazione. La prassi politica va riguardata in quest’ottica, dove essa si manifesta necessaria, ineludibile, ma non ultima. La sequenza di tale movimento non va dall’etica come fondazione alla politica come applicazione e traduzione finale; va dall’etica come condizione e risveglio dell’esistenza alla politica come responsabilità in atto verso tutti e poi ritorna all’etica come ulteriore vigilanza e compimento d’umanità. L’azione politica serve sì a realizzare la giustizia sociale, ma serve anche sempre “per permettere agli uomini di accedere alla libertà e alla coscienza di sé”⁸⁵. La grande tentazione di poter prima o poi chiudere gli occhi, addormentarsi, affidarsi a un meccanismo che va da sé – lo stato, una società bene ordinata, un sistema giuridico avanzato – deve ogni volta essere rifiutata. L’etica è coscienza permanente e la politica deve salvaguardare lo spazio di questa vigilanza, anziché annullarlo.

Solo chi non si addormenta può davvero attendere il Messia e sperare nel ritorno del Bene. Si tratta di agire, da una parte, e contemporaneamente, dall’altra, di attendere ciò che a noi non è dato di compiere⁸⁶. Torna qui il princi-

⁸³ *Ibid.*, p. 136 (p. 130).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 135 (p. 129).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 105 (p. 103).

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 106 (pp. 103-104): “Dio qui è il principio stesso del trionfo del bene. Se non credete a questo, se non credete che *in un modo o nell’altro* il Messia arriverà, voi non credete più in Dio. Allora si comprende meglio la tesi paradossale e famosa: il Messia arriverà quando il mon-

pio di separazione. La speranza umana non è rivolta alla cooperazione tra noi e Dio, non presume troppo dalle nostre forze. Essa guarda esclusivamente all'azione di Dio e osa attendere la liberazione al di là di ogni evidenza contraria e di ogni smentita. Persino la venuta del Messia appare, in confronto, come qualcosa di penultimo e transitorio. Infatti la liberazione messianica è storica, sociale e cosmica e tuttavia è ancora “una salvezza per procura”⁸⁷, giacché è come un riscatto generale, politico, *di tutti*. Affinché si compia, però, la salvezza *di ciascuno* è necessaria l'azione diretta di Dio in persona. Nello spazio e nel tempo di questa salvezza compiuta come avvento del Regno di Dio, la responsabilità non cesserà, anzi potrà essere vissuta fino in fondo da ognuno, oltre i limiti che oggi conosciamo⁸⁸. Tutto questo trascende i confini di una visione lineare dell'evoluzione storica, come se il movimento fosse dalla storia iniqua all'avvento del Messia sino alla definitiva azione di Dio; in realtà “la salvezza non occupa il punto finale della storia, la sua conclusione. Essa rimane possibile *in ogni momento*”⁸⁹.

do sarà del tutto colpevole. Si tratta dell'estrema conseguenza di una proposizione evidente: anche se il mondo è completamente immerso nel peccato, il Messia giungerà”. Anche qui si può accostare un'annotazione di Kafka: “il Messia verrà quando non sarà più necessario, verrà solo dopo la sua venuta, non verrà l'ultimo giorno, verrà l'ultimissimo” (F. KAFKA, op. cit., p. 54). Ironia tragica di un fallimento definitivo – il Messia che arriva sì, ma troppo tardi, per esempio quando ormai la cattività ha vinto – o allusione al fatto che le responsabilità del Messia appartengono anzitutto a me, alla mia comunità, e dunque quando Egli sopraggiungerà troverà compiuti gli effetti di questa responsabilità umana?

⁸⁷ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, cit., p. 113 (p. 110).

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 113-114 (p. 110): “un popolo il cui unico re è Dio, cos'altro è – concretamente – se non esistenza in cui niente viene fatto per delega, in cui ognuno partecipa interamente a ciò che ha scelto e in cui ognuno è interamente presente alla propria scelta? Relazione diretta – senza mediazione politica – tra l'uomo e Dio. Tutto questo supera il messianismo ancora politico”.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 114 (p. 111).

Questa concezione chiarisce la portata della responsabilità esercitata nell'azione politica. Essa, da un lato, è rispetto dell'etica, memoria e fedeltà, nello spazio pubblico, di ciò che ci rende umani; dall'altro lato è, proprio per questo, preparazione e vera attesa della salvezza. Chi attende non sta con le mani in mano; favorisce l'avvento del Messia, agisce *come se*, nel portare il peso di una convivenza ingiusta, il Messia fosse proprio lui o lei. Così facendo toglie l'idea della salvezza dal suo confinamento in un futuro remoto e ospita l'eventualità reale della salvezza stessa nel presente. Dunque la politica in sé non è mai la salvezza. È sia etica vissuta essendo rivolti a tutti, sia vigile ospitalità alla liberazione che il Messia porta e alla salvezza che, volto per volto, solo Dio può compiere.

La sostanza della liberazione sino alla salvezza è fatta anzitutto di pace, giustizia e misericordia. Nella prefigurazione di un simile orizzonte si coglie come Levinas, nel sottolineare l'esigenza di una giustizia per le vittime, salvaguardi nondimeno il valore irrinunciabile della pietà e dell'amore misericordioso. In un commento all'insegnamento talmudico sui nomi del Messia egli comincia con il sottolineare tre nuclei semantici. Il primo attiene alla pace e alla sovrabbondanza, con la fine di quel regime di scarsità che spinge gli uomini alla rapina, allo sfruttamento, all'omicidio. Il secondo riguarda la giustizia: la regalità del Messia sta appunto nel rendere giustizia al povero, a colui che non viene difeso da nessuno. Il terzo nucleo manifesta un aspetto ulteriore, quello della pietà e dell'amore misericordioso. Ma anche questo aspetto è rivolto alla collettività nel suo insieme. Esso trova una forma più adeguata nell'idea di una consolazione che abbraccia ciascuno. Infatti oltre questi tratti affiora un'identità radicale, quella del Messia come Consolatore: "pace, giustizia, pietà: riguardano la collettività, mentre il consolatore vive una relazione individuale con chi consola. Si può avere pietà di una specie, si consola solo una

persona”⁹⁰. Le persone non scompaiono entro entità collettive, poiché vengono riconosciute nella loro individualità. La salvezza stessa non viene realizzata attraverso procedure e neppure tramite intermediari, ma da Dio stesso.

Bisogna ricordare, d'altronde, che in questa delineazione del modo d'essere e dei frutti dell'azione del Messia si evita di prefigurare una gradazione lineare che riassume ogni momento in un perdono universale. La misericordia e la pietà non annullano la severità della legge: “il testo biblico si ribella contro il messianismo idilliaco del perdono universale e richiama tutta la severità che comportano giustizia e giudizio. (...) Il Messia viene solo per chi lo attende”⁹¹. Misericordia e pietà, più che un perdono vero e proprio, sembrano tradursi nell'indulgenza come attenuazione del rigore della legge del Re che difende i deboli, l'orfano e la vedova, certo non come condono e oblio. Secondo Levinas e, in generale, nel pensiero ebraico solo alla vittima spetta il diritto di perdonare i torti subiti, cosicché Dio stesso non può ignorare e neutralizzare questo vincolo⁹². È evidente che si tratta di un nodo cruciale non solo per l'escatologia, ma anche per la questione dell'amore politico nonviolento, quindi anche per chiarire contestualmente il rapporto tra la via di Levinas e quella, rispettivamente, di Gandhi e di Capitini. Qui si rivela l'orizzonte escatologico della visione etica levinasiana⁹³, ossia quel

⁹⁰ *Ibid.*, p. 117 (p. 114).

⁹¹ *Ibid.*, pp. 122 e 123 (p. 119).

⁹² Cfr. *ibid.*, p. 37 (p. 37): “la responsabilità dell'uomo verso l'uomo è tale che Dio non può annullarla. (...) La saggezza giudaica insegna che Colui che ha creato e che porta l'intero universo non può sopportare, non può perdonare il crimine che l'uomo commette contro l'uomo. (...) Il male non è un principio mistico che si può cancellare con un rito: è un'offesa che l'uomo fa all'uomo. Nessuno, nemmeno Dio, può sostituirsi alla vittima. Il mondo in cui il perdono è onnipotente diviene inumano”.

⁹³ Per una sintesi della concezione escatologica levinasiana cfr. M. VANNI, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Editions, 2004, pp. 47-56.

minimo di prefigurazione teleologica che sussiste in un pensiero che è fortemente incentrato sul versante deontologico. Per quanto sorvegliato criticamente, il versante teleologico, qualificato dal messianismo, in effetti è irrinunciabile per comprendere la stessa portata dell'etica e il suo rapporto con la politica.

Si può avvertire una certa provvisorietà delle indicazioni levinasiane a riguardo, nonostante la perentorietà delle tesi esposte. L'idea della giustizia per le vittime, che non sarà neutralizzata da un perdono indiscriminato, non si spinge in Levinas a indicare la punizione dei colpevoli. Su questo, che sembra la conclusione naturale della giustizia per le vittime, resta il silenzio, accompagnato dall'idea dell'indulgenza che Dio avrà nel dare corso al rigore della Legge. A ciò si aggiunge il fatto che l'autore, mentre sottolinea come Dio non possa sostituirsi alla vittima nel diritto di perdonare, non nega mai del resto che la vittima stessa possa esercitare questo suo diritto inalienabile. Quando poi, come si vedrà più avanti in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, l'autore parla della mia responsabilità che giunge a sostituirsi all'altro, questa sostituzione è non solo rispetto alla persecuzione che colpirebbe l'altro, ma anche rispetto alla sua eventuale colpa. Io mi faccio colpevole al posto degli altri e ciò li libera, scongiurando l'eventualità che essi siano incatenati al male commesso.

Proprio l'idea della sostituzione mostra che può esserci un modo per non riprodurre la violenza sotto forma di una giustizia che diventa vendetta e pena inflitte ai malvagi; così la responsabilità non viene annullata, anzi viene esasperata. Questa direzione di pensiero permette di affrontare, oltre alla questione degli esiti della giustizia per le vittime, quella della sofferenza dei loro oppressori. Senza confondere le une e gli altri, resta vero che solo la vittima può perdonare il male subito dall'aggressore, ma chi perdonerà il male che l'aggressore fa a se stesso proprio operando il male? Chi lo risanerà? Quando Levinas dice che Dio in per-

sona, più del Messia, compie la salvezza e fa questo volto per volto, non apre la possibilità di pensare a questa redenzione? Se l'autore rivendicasse un finale della storia nel quale i malvagi saranno puniti e distrutti, non avrebbero più senso né il farsi responsabili fino alla sostituzione, né il "non uccidere", né un'azione che sia all'altezza della nonviolenza del Bene e dei volti.

Levinas non fonda direttamente la sua concezione sull'assunzione del principio di nonviolenza. Per lui non vale la scena in cui i soggetti storici sono posti dinanzi all'alternativa *tra controviolenza e nonviolenza* e, in un'arbitraria sovranità, decidono quale delle due adottare. Il fondamento risiede invece nella condizione etica della soggettività, che non può non essere responsabile della vita dell'altro e del terzo, soggettività costituita dal "non uccidere". Non è la soggettività che pone come principio la nonviolenza e poi cerca di seguirla. È la nonviolenza del "non uccidere" – nonviolenza come responsabilità in tutto – che pone e suscita la soggettività.

È una nonviolenza totale, in Levinas, oppure essa ammette eccezioni? La giustizia per le vittime e la loro difesa possono richiedere qualche ricorso alla violenza? Torniamo dunque alla casistica che proprio grazie alla riflessione di Levinas credevamo di poter superare? La sua posizione, a riguardo, non è molto distante da quella di Gandhi e di Capitini, nel senso che nessuno di loro si accontenta di facili dichiarazioni aprioristiche e apparentemente risolutive, che di fatto sorvolerebbero il problema e ignorerebbero il "non lasciar uccidere". Il superamento della casistica che legittima la violenza non viene certo dall'astrazione. Dinanzi al cosiddetto caso estremo in cui è minacciata la vita di altri, il ricorso alla controviolenza, alla forza, può accadere come qualcosa di necessario. Comunque mai in modo per cui la riflessione che constata tale necessità possa giungere a stabilire un principio di legittimità capace di conferire alla violenza una sua presunta giustizia. Il *caso-estremo* non si sbarazza dell'*in-ogni-caso*, quindi non può fondare i criteri del-

la giustizia secondo la logica della guerra giusta, che puntualmente si veste di moralità grazie alla casistica. Anzi, moralizzando la guerra il rapporto tra essa e la giustizia viene pervertito: la prima decide ed eccepisce rispetto alla seconda, non viceversa. Quando la guerra giudica la giustizia, questa non può più sottoporre a giudizio quella. Le vittime vanno difese, il che può richiedere l'uso della forza, ma la vera strada per farlo si apre con gli effetti di bene della sostituzione, mentre quella strada, con la guerra, resta sbarrata. Attestandosi su questa posizione, Levinas ammette che in certa misura possa essere immediatamente intesa come "giusta" la forza che tutela gli inermi⁹⁴, precisando però che anche la controviolenza di difesa estrema dell'altro minacciato da un terzo malvagio è un patire che ammonisce a uscire dalla violenza in quanto tale. Nelle pagine di *Difficile libertà* c'è un passo che riassume questo punto di vista.

La violenza, anche quella inevitabile e giusta – pagata a caro prezzo oppure nobilmente attraverso i rischi corsi o la morte – può non costare nulla in sé. La messa alla prova che sarebbe dovuta scaturire dalla sua immoralità si smorza nell'eroismo da cui sorge e in cui le anime cercano e trovano la loro salvezza. Il mondo moderno ha dimenticato le virtù della pazienza. L'azione rapida ed efficace che travolge tutto ha sbiadito l'oscuro barbaglio della capacità di attendere e di patire. Ma il dispiegamento glorioso di energia è mortifero. Bisogna richiamare le virtù della pazienza non per predicare la rassegnazione contro lo spirito rivoluzionario, ma per far sentire il legame essenziale che unisce la vera rivoluzione allo spirito di pazienza. Essa infatti promana da una grande pietà. La mano che impugna l'arma deve patire la violenza di un simile gesto. L'anestesia di un simile dolore conduce il rivoluzionario alle frontiere del fascismo"⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. ad es. E. LEVINAS, *Difficile liberté*, cit., pp. 295-296 (p. 286). Cfr. anche E. LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, cit., p. 124 (p. 140).

⁹⁵ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, cit., pp. 204-205 (p. 196).

È un passo importante, che bisogna ascoltare e commentare con attenzione. Esiste o può darsi, per Levinas, una violenza “inevitabile e giusta”. Qui torna a farsi sentire l’eco dell’*il y a*, il *c’è* impersonale, neutro, agghiacciante di un essere che si mostra immutabile e imperturbabile. Nonostante tutto il bene, la responsabilità, nonostante l’etica, nonostante Dio, la violenza *c’è*, può darsi. Da tutto quello che l’autore ha detto, scritto e testimoniato nella sua opera, però, non si può prendere questo “giusta”, apposto alla violenza, come se fosse un improvviso adeguamento al luogo comune di qualsiasi culto del sacro, dell’ontologia e dell’egologia, secondo cui, quando serve, la violenza stessa può e dev’essere impiegata a buon diritto. Una lettura del genere fraintenderebbe completamente il pensiero levinasiano. Infatti, proprio di questa “violenza giusta” egli dice: in fondo può essere commessa a cuor leggero, essendo paghi della celebrazione dell’eroismo, della presunta salvezza della propria anima, della potenza risolutiva dell’azione efficace. La gloria militare, sempre, è mortifera.

L’apologia della potenza, cui si allude nel riferimento al mondo moderno e della sua tecnologia, non vede come tutto questo dispiegamento di mezzi sia al servizio della morte e, nel “migliore” dei casi, quello delle nobili intenzioni, difenda alcuni dal rischio di diventare vittime destinando altri a diventarlo. Questa, come ha mostrato René Girard nelle sue analisi⁹⁶, è l’unica *sostituzione* che la violenza sa operare: cambiare i destinatari della distruzione, non mutare la distruzione in vita e pace. Lo sguardo, la coscienza, il patire che ci è dato e che accettiamo di esperire non devono perdere di vista “la vera rivoluzione”. È come se Levinas dicesse: la *vera sostituzione*. Qui si manifesta il senso di tutta la ricerca levinasiana: sostituire alla potenza e

⁹⁶ Mi limito a ricordare R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1971, tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

alle sue distruzioni, la bontà di chi si espone alla sofferenza e alla colpa per proteggere altri.

Il chiarore intravisto nell'oscurità, vera luce profetica senza trionfalismo alcuno, è quello dell'attesa e della pazienza. Levinas le distingue dalla rassegnazione inerte e irresponsabile. Attesa e pazienza di che, di chi? Attesa messianica vissuta come responsabilità, rinuncia a tagliare il nodo della violenza altrui con la propria, dunque pazienza, disponibilità a portare la sofferenza anziché a diffonderla. Per questo serve una grande pietà, grande perché si volge anche verso l'aggressore. La mano armata deve sentire la sofferenza. Certo, è quella per la violenza del gesto che ci si trova a compiere, ma se è sincera è tale perché, più radicalmente, sente la sofferenza del nemico come altro. Non mi pare che Levinas qui pensi semplicemente al colpire dispiacendosi di farlo; il punto sta piuttosto che nella controviolenza cosiddetta "giusta" vengo meno alla mia responsabilità per un terzo che, sebbene nemico, resta volto, ospite, maestro, rivelazione vivente di Dio. Quando la politica, anche la meglio intenzionata, si immunizza da questo patire, è già potenzialmente una politica fascista.

La riflessione di Levinas disattende le aspettative di una comprensione lineare, che possa chiarire tutto solo in base all'esplicitazione delle sue coordinate di fondo. Dinanzi a simili aspettative l'itinerario levinasiano può apparire prima come un altruismo estremo, poi come un altruismo interrotto dal ripiego su qualche forma di violenza "giusta"⁹⁷. Ma l'autore chiede a chi lo ascolta di seguirlo, anche se con un'attenzione che non implica acritica docilità. Direi che per capire Levinas bisogna litigarci, occorre irritarsi del suo gusto dell'iperbole, fino a stupirsi di come, dopo tanta esa-

⁹⁷ Una valutazione critica in questo senso è espressa ad esempio da J.M. MÜLLER ne *Le principe de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, tr. it. di E. Peyretti, *Il principio nonviolenza*, Pisa, Edizioni Plus, 2004, pp. 235-237.

gerazione a favore di tutti meno che di se stessi, egli possa anche solo ipotizzare un minimo margine di coesistenza tra giustizia e violenza. Eppure alla fine, a mio avviso, si comprende che egli non tradisce la nonviolenza e la via di un amore politico inteso come giustizia dei volti. Semmai Levinas diffida delle versioni equivocate della nonviolenza: rispettivamente, quella che non bada ai volti, ma al principio, e quella di un umanesimo da vincitori, che stilizza idealmente la pace dopo aver imposto il proprio dominio. Ecco un passo che riassume questa critica.

Scritte dai vincitori, meditate sulle vittorie, la nostra storia occidentale e la nostra filosofia della storia annunciano la realizzazione di un ideale umanista che ignora i vinti, le vittime e i perseguitati come se non significassero nulla. Denunciano la violenza con cui tale storia, tuttavia, si è compiuta senza essere colpita da simile contraddizione. Umanesimo dei superbi! La denuncia della violenza rischia di ribaltarsi in instaurazione di violenza e di superbia: un'alienazione, uno stalinismo. La guerra contro la guerra perpetua la guerra eliminandone la coscienza sporca. Il nostro tempo non ha certo bisogno di essere convinto del valore della non violenza. Ma gli manca forse una rinnovata riflessione sulla passività, su una certa debolezza che non è lassismo, su una certa pazienza che non bisogna predicare agli altri, in cui l'io deve mantenersi e che non può essere considerata in termini negativi, come semplice riflesso della finitezza. Tregua del nietzscheanismo, anche se depurato dalle deformazioni hitleriane! Ma chi oserà gridarlo? L'umanesimo del servo sofferente – la storia di Israele – invita a una nuova antropologia, ad una nuova storiografia e, forse, attraverso la fine del 'trionfalismo' occidentale, a una nuova storia⁹⁸.

Non si può tessere l'apologia dell'alterità, della nonviolenza, della pace, senza rimettere in discussione la propria tradizione, le vittorie raggiunte e ciò che sono costate a chi

⁹⁸ E. LEVINAS, *Difficile liberté*, cit., pp. 223-224 (p. 213).

le ha subite, senza guardare con sospetto alla presunzione di risolvere la storia evitando di assumere su di sé la passività etica di chi si lascia perseguitare al posto di altri e di chi si prende colpe non sue. Si può discutere con Levinas se sia vero che non c'è più bisogno, nella società attuale, di far comprendere il valore della nonviolenza; ma resta evidente che la passività a cui egli pensa è qualcosa che volentieri si evita, credendo che ci siano strade più comode.

Il compito dell'azione politica è quello di uscire dalla logica della potenza, praticando l'umanesimo del servo sofferente, secondo la figura che nel libro del profeta Isaia incarna l'inviato da Dio. Nei quattro canti del libro (Is 42, 49, 50 e 53) si delinea la missione di questo servo di Dio, che riporterà la giustizia a tutta la terra⁹⁹ e lo farà caricandosi delle sofferenze e delle colpe di tutti¹⁰⁰. Se l'umanesimo va realizzato in politica secondo questo compito, esso non può essere delegato ad altri. Soltanto facendolo diventare il *proprio* compito, pertanto a partire da se stessi, si può sperare in una visione vera dell'umanità e della storia, anzi in una storia finalmente liberata e liberata anzitutto dalla potenza egemonica dell'Occidente. Per capire questa concezione della giustizia e della politica considerate nell'ottica profetica del servo sofferente, chiarendo meglio nel contempo i termini della questione escatologica in Levinas, introdotta poco fa, è necessario prendere in esame il concetto di sostituzione così come viene elaborato in particolare nelle pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.

⁹⁹ Cfr. Is 42, 1-4: "Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. Non griderà, né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta. Proclamerà il diritto con fermezza, non verrà meno e non si abatterà, finché non avrà stabilito il diritto sulla terra; e per la sua dottrina saranno in attesa le isole".

¹⁰⁰ "Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità" (Is 53, 5).

4. L'espiazione come restituzione del bene

Il testo di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* viene unanimamente giudicato come l'opera nella quale Levinas porta all'estremo il suo senso della responsabilità etica unilaterale: l'io deve tutto a tutti. Questa esasperazione viene espressa tramite categorie quali l'ossessione, la ricorrenza, l'incarnazione, la maternità, la pazienza, l'essere ostaggio, la sostituzione, l'espiazione. Esse, dal punto prospettico della nostra ricerca, servono a indicare quali siano le possibilità, il soggetto e le forme d'azione tipiche dell'amore politico nonviolento, di quella "saggezza dell'amore al servizio dell'amore"¹⁰¹ che la filosofia stessa diviene se si impegna a promuovere la giustizia etica nell'ordine sociale, economico, giuridico e politico.

La vera rivoluzione prefigurata nella critica alla violenza o controviolenza "giusta" si traduce e si comprende nella condizione per cui il soggetto si trova nella *sostituzione* all'altro in quanto perseguitato e anche in quanto persecutore. In questa posizione nessuno può sostituirsi a me. Il nucleo centrale del campo semantico disegnato dalle categorie ora citate è appunto il concetto di sostituzione. Vivere la responsabilità etica, infatti, è soprattutto sostituirsi all'altro, prendendo su se stessi sia la sofferenza che le colpe altrui. Questo non è un atto contingente ed eventuale della soggettività; per Levinas è la soggettività stessa: il vero io è sostituzione. Perciò "la parola Io significa eccomi"¹⁰². Dire "eccomi" è offrirsi per sopportare su di sé ogni nega-

¹⁰¹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 207 (p. 203).

¹⁰² *Ibid.*, p. 145 (p. 143). Perciò non si tratta tanto di amare il prossimo come se stessi, quanto del fatto che si diventa veramente se stessi solo amando fino in fondo: "questo amore del prossimo è te stesso" (E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 144, tr. it. p. 114). Sul compito ineludibile di diventare se stessi ricordo questo frammento di Kafka: "tu sei il compito, non un discepolo a perdita d'occhio" (F. KAFKA, op. cit., p. 48).

tività, rinunciando a difendersi, a evitare il pericolo, a giudicare o a delegare altri, a colpire. La realtà della nonviolenza, nel linguaggio levinasiano, viene nominata come pazienza della sostituzione. Quest'ultima designa una pazienza assoluta, senza cautele, condizioni o riserve da mantenere a salvaguardia dell'io, la cui tutela, come si dirà tra poco, può essere esercitata solo perché l'io stesso deve rispondere anche del terzo, ossia degli altri. Ascoltiamo le parole di un passo esemplare di tale radicalizzazione della responsabilità; qui emerge intanto il significato della pazienza, che è la tensione specifica della sostituzione, e si annuncia inoltre il significato dell'espiazione, che dovrà essere scandagliato con grande attenzione.

Il volto del prossimo nel suo odio persecutore può, attraverso questa malvagità stessa, ossessionare pietoso – equivoco o enigma che, senza sottrarsi, solo il perseguitato privato di ogni riferimento (in quanto privato di ogni ricorso e di ogni soccorso – ed è questa la sua unicità o la sua identità di unico!) è in grado di sopportare. Il subire *a causa* di altri è pazienza assoluta solo se questo 'a causa di altri' è già 'per altri'. Questo transfert – altro che interessato, 'altrimenti che essenza' – è la soggettività stessa. (...) Chiedere nella sofferenza subita questa sofferenza (senza fare intervenire l'*atto* che sarebbe l'esposizione dell'altra guancia) non significa trarre dalla sofferenza una qualche virtù magica di riscatto, ma passare, nel trauma della persecuzione, dall'oltraggio subito alla responsabilità per il persecutore e, in questo senso, dalla sofferenza all'espiazione per altri"¹⁰³.

Queste parole fanno pensare, anzitutto, che se davvero accade prima o poi la scoperta dell'alterità dell'altro, essa avviene in grado supremo nell'irriducibilità persecutoria e tragica dell'altro come nemico, l'altro che agisce come nemico della mia vita, della mia dignità, del mio futuro. Si

¹⁰³ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 141 (p. 139).

scopre, proprio nella sua alterità insopportabile e ostile, che è volto anche quello del carnefice, non solo quello dell'orfano o della vedova. Levinas chiarisce che un simile riconoscimento spetta alla vittima, non può essere deciso e fatto valere da terzi. La vittima che assume la responsabilità della sostituzione è radicalmente unica. Intanto, perché è l'unica a poter riconoscere l'umanità dell'aggressore senza confondere perseguitati e persecutori. Inoltre, è "unica" nel senso che non ha aiuti e compagni che la soccorrano. La vittima subisce un trauma, che è l'evento nel quale la violenza travolge ogni potere di disporre di sé. Ma è anche unica perché è la sola a essere in grado di sopportare la sofferenza e, insieme, la colpa del persecutore. Non si tratta più di una pazienza decisa, condizionata, transitoria e, soprattutto, non è una pazienza selettiva, rivolta al dolore ma non alla colpa. L'autore dice che è pazienza assoluta proprio perché non è selettiva in tal senso e perché non è la prestazione di un soggetto sovrano che decide di entrarvi oppure di rigettarla. Al contrario è questa pazienza a fare della vittima un soggetto unico, insostituibile da altri. Ed è pazienza assoluta nel senso che è, già sempre, pazienza dell'Assoluto. Come ho ricordato in precedenza, l'io responsabile sino alla sostituzione, nel soffrire, condivide la sofferenza stessa di Dio. In questa condivisione s'instaura la vera identità del soggetto.

L'unicità reale della persona è situata altrove rispetto alle dinamiche della decisione, dell'interesse, della tutela di una propria essenza, quindi di una proprietà, foss'anche la stessa identità personale. Ma se nel subire *a causa* di altri ci si trova a subire *per* altri, questa condizione – o "incondizione"¹⁰⁴, visto che in essa il soggetto non si fonda come un sovrano ma è ostaggio degli altri – non è né semplicemente decisa, né subita maledicendo. Non è decisa, nel sen-

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 150 (p. 148).

so che non si dà la situazione di un soggetto autonomo che poi, per puro atto di volontà, procede alla sostituzione; non è subita maledicendo oppure come se la vittima fosse una cosa, perché la sostituzione, seppure quale passività estrema e pazienza assoluta, è la risposta dell'intera soggettività. La risposta si attua precisamente nel passare dall'oltraggio subito alla responsabilità. Qui risposta e incarnazione sono tutt'uno, al di là della sovranità e dell'alienazione. Levinas chiarisce che il suo discorso non fa della sofferenza un principio salvifico, non c'è in lui alcun compiacimento masochista. Infatti nel cuore della relazione etica umanamente, maternamente assunta, non si pone una qualunque sofferenza, ma soltanto quella risposta che, realizzandosi come sostituzione, diventa espiazione.

La pazienza assoluta è quella di chi risponde dell'altro, di ogni altro, nella sostituzione. Quest'ultima non è un mero scambio di ruolo, un travestimento, l'effetto di un'empatia. È in primo luogo incarnazione. Mentre nelle pagine di *Difficile libertà* l'autore polemizzava con l'idea cristiana di incarnazione, temendo in essa una mitologia nella quale Dio, prendendo carne e sembianze umane, toglie agli uomini la loro responsabilità, ora trascrive tale categoria riguardandola come nucleo imprescindibile della sostituzione espiatoria. L'incarnazione è già sempre nell'essere soggetto esposto ad altri, alla persecuzione e alla loro eventuale colpa. È il movimento della passività estrema, quella di "un corpo che si espone all'altro"¹⁰⁵ e che, così, permette l'alterità nel medesimo, cioè nell'io, senza alienazione. Incarnazione è "essere-nella-propria-pelle" e "avere-l'altro-nella-propria-pelle"¹⁰⁶.

È rintracciabile anche in Levinas quel legame profondo tra incarnazione e anima che affiora anche dalla riflessione

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 87 (p. 86).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 146 (p. 143).

di Gandhi e, in altro modo, da quella di Capitini. L'io incarnato, esposto alla responsabilità per gli altri sino a esserne ostaggio, risponde a una convocazione latente nell'anima¹⁰⁷. Quest'ultima respira ed è ispirata dalla vita dell'altro¹⁰⁸. Il risuonare di tale convocazione nel soggetto è ciò che Levinas chiama "ricorrenza", intesa proprio come l'eco di questo appello ineludibile e preliminare alla libertà stessa dell'io¹⁰⁹. Il soggetto che risponde sino alla sostituzione, e rispondendo esiste come unico, è se stesso prima dell'alternativa tra la libertà e la sua mancanza, prima di poter capire o volere. È in una passività estrema, che patisce l'ossessione degli altri, eppure non è in condizione di schiavitù, o alienato al punto da essere ridotto a cosa¹¹⁰.

In principio, dunque, non c'è la scelta, l'iniziativa di un soggetto sovrano o convinto al bene da ideali universalisti. Ma questa situazione di responsabilità originaria, precisa l'autore, non è effetto di una violenza che colpisce l'io. È piuttosto il fondamento della libertà e dell'unicità del singolo. Se il Bene convoca l'io per investirlo di una responsabilità così eccessiva, se Dio chiama alla compassione di una sofferenza che è anzitutto sua, ciò dona all'io stesso la

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 130 e 135 (pp. 128 e 133).

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 139 (p. 137).

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 130-139 (pp. 128-142).

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 148-149 (p. 145): "noi distinguiamo nell'ossessione una responsabilità che non si basa su nessun libero impegno. Responsabilità il cui ingresso nell'essere non può che effettuarsi senza scelta. Senza scelta che può passare per la violenza solo ad una riflessione abusiva o affrettata e imprudente, poiché essa precede la coppia libertà non-libertà; ma in questo modo essa fa nascere una vocazione che va al di là del destino limitato – ed egoista – di colui che è solo *per sé* e che si lava le mani delle colpe e delle disgrazie che non cominciano nella sua libertà o nel suo presente. Instaurazione di un essere che non è *per sé*, che è *per tutti* – ad un tempo essere e disinteressamento; il *per sé* che significa coscienza di sé, il *per tutti*, responsabilità per gli altri, supporto dell'universo. Questo modo di rispondere senza impegno preliminare – responsabilità per altri – è la fraternità umana stessa anteriore alla libertà".

possibilità di sfuggire alla separatezza egoista come se questa fosse la vera destinazione dell'essere umano. Bisogna sempre ricordare che è il Bene a chiamare in un modo simile e in tale vocazione si può presagire una destinazione buona, liberante e vera. L'io, che finirebbe schiavo della propria soggettività sotto il sistematico ed esclusivo dominio del *per-sé*, nasce al *per-tutti*. Qui si vede come sia implicata la dinamica fondamentale dell'essere "portati" dal Bene, suscitati e chiamati a nascere oltre le nostre facoltà – che lasciate a se stesse non saprebbero generare, ma solo equivocare, risolvendo la separazione creaturale in separatezza egoista –, ma non senza le nostre facoltà. Infatti questa paradossale passività, che in realtà è prima dell'alternativa tra attività e passività, non è inerzia. Un'immagine che Levinas usa per dare un'idea di tale "incondizione" è quella dell'amante non riamato¹¹¹: non è che scelga o non scelga di continuare ad amare, il suo amore va al di là della volontà, eppure non degenera in una schiavitù.

Inoltre, dalle pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, si capisce che, creato nella responsabilità, l'io è destinato a una comunione ed è umano solo se vive all'altezza di questa dignità. Si apre qui un'ermeneutica inedita, almeno nel contesto occidentale, dei significati della dignità e dei diritti umani. Di solito essi sono considerati riducendo il valore che comportano ed esprimono al solo rispetto della persona. A fatica si giunge a riconoscere che al valore irrevocabile del singolo occorre aggiungere quello della dignità come legame interumano originario¹¹². Ora, Levinas rovescia e radicalizza la prospettiva: il primo significato – il valore della persona – è davvero assumibile e riconoscibile soltanto se si parte dal secondo significato, quello del-

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 153 (p. 151).

¹¹² Su questa connessione rimando al mio volume *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Assisi, Cittadella Editrice, 2002, pp. 138-153.

la comunità umana originariamente vincolante. Il nome di questo valore universale, ma fatto sempre di volti e non di concetti, è, per l'autore, quello di fraternità. Ecco che cosa trova la libertà prima di se stessa: non una catena che la schiavizzi, ma la fraternità. Per vederla e onorarla occorre d'altronde il rovesciamento più arduo: i diritti umani sono i diritti dell'altro ed essi sono il mio dovere personale irrecusabile¹¹³.

Ogni misconoscimento di questa condizione ci preclude, oltre che la bontà, il senso. La significazione, che la tradizione occidentale ha cercato nella visione, nel giudizio e nella convenzione, sta invece proprio nell'incarnazione etica della sostituzione. La significazione sta nel restare per l'altro, malgrado sé. È come dire che il senso emerge solo nella trascendenza che porta l'io al servizio di altri. C'è senso solo dove il bene è vissuto e la fraternità confermata. La responsabilità che diviene risposta di tutto l'essere del soggetto, trasfigurandolo in *dis-inter-esse*, è fraterna, ma in modo speciale. È una fraternità che, per essere passione, pazienza e sostituzione, si fa materna. L'incarnazione etica, per Levinas, è maternità: "la soggettività della sensibilità, come incarnazione, è un abbandono senza ritorno, la maternità, corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia, puro subire. (...) La maternità – il portare per eccellenza – porta ancora la responsabilità per il perseguire del persecutore"¹¹⁴.

La sostituzione non è un mimo che si risolva in una scena di autoaccusa. Ha effetto. Nella sua effettualità è *espiazione*. Levinas riprende questa categoria tradizionale della

¹¹³ Cfr. in particolare E. LEVINAS, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, pp. 175-187, tr. it. di F. P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Genova, Marietti, 1992, pp. 121-131. Sul rapporto tra diritti umani e ruolo dello stato in Levinas cfr. T. NDAYIZIGIYE, op. cit., pp. 461-484.

¹¹⁴ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., pp. 100 e 95 (pp. 99 e 94).

mentalità religiosa sacrificale per indicare che l'io, sostituendosi ad altri nella persecuzione che lo minaccia, ma anche nella colpa eventuale del perseguitare, prende su di sé questo male. Fa, nella sua soggettività umana, quello che farebbe Dio, anzi quello che Dio fa: "essere responsabile al di là della propria libertà non è certamente restare un puro risultato del mondo. Sopportare l'universo – carico opprimente, ma disagio divino. Migliore dei meriti e delle colpe e delle sanzioni proporzionate alla libertà delle scelte"¹¹⁵.

Che cosa vuol dire espiazione? Benché l'autore sia convinto del valore positivo di una categoria pure così compromessa con la religione del sacro, non mi pare che egli si riferisca all'espiazione come a un pagare. Il registro semantico della categoria, più che economico, è giuridico. Ma di quale legge, di quale diritto si tratta? Certo, di legge e diritto concepiti secondo la giustizia misericordiosa, fraterna, oltre l'oblio, il mero condono e la punizione. In questa prospettiva espiazione significa liberare l'altro dal male, renderlo nuovamente disponibile per il Bene. Perciò Levinas parla di "gestazione dell'altro"¹¹⁶. Se è così, nella dinamica sostitutiva sono in gioco due nascite: quella dell'io che giunge alla sua originalità di figlio o di figlia del Bene, quella dell'altro, che grazie all' "espiazione" della sua vittima, può recuperare la sua relazione con il Bene stesso. Inoltre, espiazione significa essere, subire e agire riconoscendo che il male dell'altro è anche a causa mia. Anzitutto affare che mi riguarda personalmente. Se in un punto la fraternità viene lesa, lì io in prima persona devo rispondere di questo. Infine, nel suo livello più radicale di realtà, l'espiazione risale al patire divino: espiazione significa prendere anche su di sé quel negativo che Dio stesso porta per tutti. Significa dunque, in un certo senso, subire e agire come Lui, non per

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 157 (p. 154).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 134 (p. 132).

“offrire la sofferenza a Dio” – come vuole la mitologia sadomasochista del devozionismo religioso, per cui la divinità godrebbe della sofferenza dei suoi figli – bensì per rigenerare il bene nonostante il male. L’espiazione è, in sostanza, compassione restitutiva del bene. Il punto non è certo soffrire per far piacere a Dio, ma esistere in modo che nessuno soffra più. S’intendono allora queste parole di Levinas: “è in questo *surplus* della sofferenza di Dio sulla mia sofferenza che risiederebbe l’espiazione, è nella sofferenza di Dio che si compie il riscatto dalla colpa fino alla cessazione della sofferenza”¹¹⁷.

In breve, l’espiazione non può risolversi in un astratto dirsi colpevole. A me sembra che quanto Levinas chiama espiazione sia, in effetti, una *restituzione*¹¹⁸. La restituzione cui alludo si riferisce al ripristino, alla nuova instaurazione di una condizione di vita conforme al Bene. Il non-oblio, il non-condono, la non-vendetta: tutto questo, attuato dall’espiazione, permette all’io di non cedere al male nel momento stesso in cui se ne fa carico. E così permette all’altro, anche al persecutore, una possibilità di esporsi al Bene. La persecuzione sfocia allora “su un punto che la sopporta e l’espia”¹¹⁹. Che il male della persecuzione sia espriato significa che al persecutore è data la possibilità di essere disponibile per il Bene: l’io che vive questa giustizia fraterna sino alla sostituzione restituisce l’altro alla fraternità umana originaria. La sostituzione come incarnazione, maternità ed espiazione realizza la vera compassione. Non è la pietà di un sovrano che si china sul sofferente, ma il soffrire per l’altro di chi si riconosce ostaggio oltre ogni capacità di pa-

¹¹⁷ E. LEVINAS, *A l’heure des nations*, cit., pp. 149-150 (p. 147).

¹¹⁸ In questo senso, mi pare, egli parla del compito di “restituire gli esclusi alla fraternità umana” (E. LEVINAS, *L’au-delà du verset*, cit., p. 129, tr. it. p. 183).

¹¹⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, cit., p. 161 (p. 158).

tire. Certo, proprio la compassione presuppone la capacità di godere, la possibilità di sentire e di desiderare la gioia. Ma per poi porsi interamente nel patire per l'altro, prendendosi cura dei suoi bisogni, delle sue infelicità.

L'unico limite a questa responsabilità sostitutiva, quello che autorizza la cura di sé, è la responsabilità per il terzo. Da qui sorgono la coscienza, la politica, lo stato, la comparazione degli incomparabili. Tutto il discorso sulla sostituzione e sull'infinita responsabilità per l'altro e per gli altri resta vero; anzi, proprio per questo occorre trovare un limite alla responsabilità stessa, un limite che non è la sua smentita, perché è invece il criterio della sua traducibilità nei confronti del terzo, ossia, virtualmente, di ogni altro. Torna allora la legittimità della "rappresentazione", che è quella di un discernimento tendente a correlare il servizio verso il prossimo dinanzi a me e verso ogni altro. "A partire dalla rappresentazione si produce l'ordine della giustizia che modera o misura la *sostituzione* di me all'altro e che restituisce il sé al calcolo. La giustizia esige la contemporaneità della rappresentazione. È così che il prossimo diviene visibile e, squadrato, si presenta, e che c'è anche giustizia per me"¹²⁰. Ma allora "non c'è distinzione tra vicini e lontani"¹²¹. Dunque sono responsabile per il terzo, ma se lo sono realmente, allora anch'io devo essere difeso, dallo stato, dal diritto, da una giustizia che tenta sempre di nuovo di tenere conto di ognuno. Se non fosse così, il primo altro con cui sono in rapporto, qualora sia un persecutore, mi impedirebbe qualsiasi possibilità di avere cura e dedizione per gli altri.

Si chiarisce solo a questo punto che la responsabilità dell'io, suscitato nella sua unicità e nella sua umanità nel passaggio dal per-sé al per-tutti, non è, per così dire, semplicemente infinita. Piuttosto, è infinita e, nel contempo,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 202 (p. 198).

¹²¹ *Ibid.*, p. 203 (p. 199).

chiamata a trovare traduzione nei confronti della molteplicità dei prossimi che mi sono ugualmente affidati. Ecco quindi il compito della politica: tradurre incessantemente questa giustizia volto per volto, misurata sul criterio della prossimità. Si capisce meglio, di conseguenza, perché Levinas non ci abbia lasciato programmi politici o indicazioni operative. Tale traduzione è continua, mutevole e creativa; qualunque indicazione sarebbe troppo al di sotto della ricchezza delle situazioni storiche e della forza generativa dell'io che giunge alla sostituzione e all'espiazione restitutiva. È chiaro inoltre che, con il termine "espiazione", l'autore non ripropone il meccanismo economico-sacrale del pagare un debito tramite la sofferenza. Non è un dispositivo sado-masochista. È un movimento di liberazione che riafferma il Bene nell'unico modo possibile, quello nonviolento di portare il male su di sé invece di scaricarlo addosso agli altri. E senza tenere conto del fatto che questo male sia stato causato dall'io o da altri.

L'esito della riflessione di Levinas appare determinante per ripensare e per vivere la politica altrimenti. Essa infatti non viene più concepita a partire dall'essere delle ontologie tradizionali, dal sacro delle religioni che sostituiscono la devozione o addirittura la guerra santa all'etica, dall'egoismo dell'io o del noi, dal male spacciato come sostanza della "natura umana". La politica, in Levinas, viene concepita dalla prossimità e, dunque, non può mai farsi ideologia o politica imperialista del Bene, appropriandosene per giustificare se stessa. Al contrario, essa deve ogni volta tentare una traduzione fedele dell'etica, rivelandosi tuttavia sempre in ritardo, inadeguata, bisognosa di inveramento e di purificazione, eppure capace di contribuire alla restituzione della fraternità. È lo stesso esito del cammino fatto da Gandhi e della riflessione di Capitini. La capacità di universalità della politica, e cioè di non produrre esclusione o dominio, scaturisce dalla nonviolenza come cura, pazienza, azione traduttiva e restitutiva.

Solo da questa fedeltà alla fraternità in cui siamo già sempre chiamati a vivere possono essere sperati un senso e una vera destinazione della storia. Dunque, l'orizzonte escatologico dell'etica di Levinas non si svela con la descrizione di un traguardo, ma mostra il luogo da cui il compimento può essere sperato nella vita impegnata nella sostituzione. L'io – io messianico e, in certo modo, divino – giunge alla conoscenza escatologica solo per la via della responsabilità sostitutiva. Che cosa accade se ad assumerla non è solamente il singolo, ma un partito, un movimento, uno stato? È pensabile una *politica della restituzione* che sia all'altezza del *satyagraha* vissuto da Gandhi e da quanti l'hanno seguito; all'altezza della libera aggiunta che Capiti ha saputo vedere; all'altezza del farsi ostaggio per altri e al posto di altri secondo questa vera e propria grammatica etica della vita che Levinas ci ha offerto?

La politica della restituzione, in quanto praticata da soggetti collettivi, appare pensabile anzitutto come una prassi in cui il modo d'essere di chi vi è coinvolto è proteso a inverare la fraternità. Si manifesta poi come una prassi che ha dismesso le opere tragicamente paradossali della distruzione, della vendetta, del dominio, poiché invece porta le sue energie nel prendersi cura della condizione comune di una determinata società e, in definitiva, dell'umanità. Se ne prende cura per sollevare le vittime, per non ricacciare ancora altre persone in questa condizione, per smontare la costruzione dell'identità dell'altro come nemico. In tal modo questa prassi si esprime nel movimento per cui i soggetti politici si fanno corresponsabili della convivenza nella giustizia e sono interessati solo a quello che fa crescere questa possibilità. La politica della restituzione non cerca la vittoria sugli altri; cerca di approfondire e consolidare i gradi di liberazione della convivenza avendo cura della *gestazione della società* umanizzata.

Per queste ragioni, nella politica della restituzione, che forse è il nome più adeguato per significare la portata e

l'orientamento dell'azione storica della nonviolenza, diventata prioritaria la costruzione del diritto e delle condizioni della sua attuazione. Il costituzionalismo, ai livelli nazionale, macroregionale e mondiale, appare in tale ottica una dinamica cruciale e imprescindibile per orientare e correggere permanentemente la politica e le molteplici forme della conflittualità interumana. In questa prospettiva l'economia stessa, da parte sua, risulta destinata non a produrre beni e soprattutto a riprodurre denaro illimitatamente, secondo la mitologia della crescita come fine assoluto, ma a provvedere alle condizioni materiali della giustizia. Ripensare il soggetto¹²², il fine e l'organizzazione del sistema economico a partire dalla ridefinizione gandhiana, capitiniana e levinasiana della condizione umana si presenta oggi come un compito euristico praticabile e promettente dinanzi a un'economia tanto globalizzata quanto del tutto priva di autocoscienza critica. Poiché attualmente il maggiore concentrato di violenza, oltre che sul versante delle ideologie religiose, è situato su quello dei meccanismi economici, è urgente e insostituibile il contributo di un pensiero che abbia il coraggio di portare il capitalismo, il mercato globale e le sue istituzioni dinanzi al tribunale della fraternità e della sororità originarie.

Questi brevi accenni alle possibili piste dischiuse dalla ridefinizione sistematica della politica e, in ultima istanza, della soggettività umana danno l'idea di come la filosofia di Levinas, con una forza semantica tutt'altro che esaurita, rappresenti la chiave di un'epistemologia della socialità grazie alla quale il senso radicale della nonviolenza può essere finalmente chiarito oltre le dispute ideologiche, la rassegnazione, il cinismo, il malinteso realismo. Nel muovere dal filo conduttore del "non uccidere", l'autore è per-

¹²² Su questo punto cfr. F.R. MAHIEU, *Éthique économique. Fondements anthropologiques*, Paris, l'Harmattan, 2001, pp. 157-164.

venuto all'orizzonte di quella *generatività* che costituisce la capacità di futuro dell'etica e il senso del suo impegno. Aiutare a nascere radicalmente le creature umane, la società umanizzata e la vita del mondo, prendersi cura di questi cammini e fare scudo con il proprio corpo e il proprio patire dinanzi a quanto minaccia tali gestazioni: tutto ciò diventa centrale, in Levinas, per la sua rigorosa fedeltà al “non uccidere”. La ragione nonviolenta è una ragione al servizio della generatività. Proprio per questo il tema della fecondità ricorre in Levinas, dalla figura della paternità in *Totalità e infinito* a quella della maternità in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*.

Si può forse osservare che l'adozione esclusiva del punto prospettico del “non uccidere”, pure fondamentale e attenta anche al “non lasciar uccidere”, rischia però di lasciare in ombra altre dimensioni essenziali della condizione umana, in particolare quelle legate alla nostra possibilità di vivere una gioia non egoistica perché fatta di appassionamento alla nascita d'altri. La compassione, l'espiazione e la consolazione intese nella chiave etica e biblica più esigente non vibrano forse della speranza di una felicità comune, di una liberazione universale e festosa? Altrimenti, l'orizzonte dell'etica finisce per coincidere con quello tragico della compassione di Antigone, figura della passione per altri che si dedica a dare sepoltura ai morti. Dev'esser-ci qualcosa di più, qualcosa a cui pure alludeva il Levinas di *Totalità e infinito* evocando l'idea di un'eternità felice. La vera consolazione è esperienza di liberazione e non può risolversi in un naufragio solidale. Il di-più della speranza e della gioia condivisa può essere riconosciuto solo se la dinamica della generatività viene approfondita in tutte le sue implicazioni, nella ricchezza di esperienze e di apprendimenti che è concretamente data nella condizione umana.

Nondimeno, l'intera testimonianza di Levinas e l'impulso al risveglio che da essa proviene illuminano la verità cruciale: la nonviolenza ci riguarda in maniera diretta come

una liberazione personale e collettiva. Così, anche da una prospettiva in buona misura distante da Levinas, quella che vede l'io legittimamente votato alla propria felicità e allergico alla sofferenza, si può riconoscere quanto visceralmente umana sia la sua lezione. Per comprenderlo basta meditare su questo monito di Kafka: "puoi astenerarti dalle sofferenze del mondo, sei libero di farlo e risponde alla tua natura, ma forse proprio questo astenersi è la sola sofferenza che potresti evitare"¹²³.

¹²³ F. KAFKA, op. cit., p. 77.

La nonviolenza come parabola

Al termine di questo viaggio, più che tentare confronti tra gli autori considerati, vorrei sottolineare che l'esito della ricerca non è affatto quello dell'idealizzazione delle loro figure biografiche e delle tesi che essi hanno proposto. La questione rilevante, invece, mi sembra quella di comprendere come la nonviolenza, vissuta e riconosciuta lungo percorsi diversi e originali, abbia il valore di una parabola. Ossia di un racconto che può portarci lontano e narrarci di persone, idee ed esperienze distanti, persino remote, e che tuttavia ci riguarda personalmente e collettivamente.

La parabola della nonviolenza rivela, anzitutto, che realmente, dovunque siamo, non possiamo eludere la scelta di una delle tre possibilità seguenti. O alimentiamo e assecondiamo la distruttività che grava sulla condizione umana e particolarmente sulle sue forme pubbliche, economiche, politiche, sociali. Oppure ci ritiriamo nella condizione di chi si astiene, possibilmente, dal vedere la realtà della nostra situazione e si consegna al cinismo, che è poi la posizione di chi colloca anche se stesso tra ciò che non conta per immunizzarsi non solo dal dolore del mondo e degli altri, ma dal proprio. O, infine, iniziamo a prendere sul serio la traccia che Gandhi, Capitini, Levinas, insieme a molti altri, ci hanno lasciato rispetto all'esistenza personale e a quella collettiva.

Nelle filosofie e nelle esperienze storiche della nonviolenza è sempre essenziale il "non uccidere". Ma, in radice,

esse non toccano direttamente già la questione della possibilità di essere felici, di vivere una vita sensata, di sperimentare le relazioni, di cui siamo intessuti, come fonti di gioia anziché come ferite non rimarginabili? Levinas ha indicato la via del prendersi cura dell'infelicità dell'altro e degli altri. Ma esiste una felicità etica? È tale ogni esperienza in cui la pienezza umana sia raggiunta o ricevuta non come privilegio o proprietà esclusiva, bensì come gioia condivisa.

Tutti gli autori incontrati concordano sul fatto che la sofferenza per la sofferenza non ha alcun senso, mostrando che invece proprio la compassione e l'innocenza attiva, ossia la prassi della liberazione dal male, guardano verso un compimento e una felicità da cui nessuno sia escluso. Questo fa pensare che alla radice del "non uccidere" sussista, insieme al comandamento del Bene o di un Dio amorevole, la straordinaria facoltà creaturale, essa stessa ricevuta, della fecondità come gioia, come grata apertura alla vita, al bene, al diritto dell'altro, alla comunione nella giustizia. Tanto più che è una fecondità non puramente biologica, poiché essa ha luogo ovunque qualcuno ha cura maieutica per qualcun altro. Contro l'essere-per-la morte che è l'autentico nichilismo ricorrente cui perviene puntualmente una vita guardata con angoscia, e invece unito all'essere-contro-la-morte di quanti serbano ogni giorno memoria del "non uccidere", c'è un essere per la pienezza di vita di cui ci facciamo garanti – davvero responsabili di tutto – nel chiamare altri al mondo e nel rinnovare questa vocazione nei molti incontri dell'esistenza. Dunque nel generare. La nascita è la chiave del rapporto tra compassione e felicità. Subire, agire, sentire, pensare, amare secondo quanto richiedono il far nascere e il prendersi cura di chi ci è affidato: tutto questo appartiene a un principio di generatività che riassume il modo d'essere di chi è persuaso, per usare il termine di Capitini, sin nel corpo e nelle emozioni, della verità della nonviolenza.

Le vie delle guide seguite sin qui insegnano che l'originalità umana e l'universalità si aprono, nel pensiero e nella prassi, grazie al trovarsi coinvolti nella nonviolenza sino a sceglierla e a respirare con la sua stessa sintonia per quei valori viventi che sono le persone, le relazioni, il futuro, le altre forme di vita presenti nel mondo. E Dio stesso, comunque si chiami. In tal modo Gandhi, Capittini e Levinas consentono di mettere in luce la natura maieutica e tendenzialmente reciproca della relazione tra gli esseri umani e la verità vivente.

Intraprendere questa ricerca, portandola avanti e trovandosi attratti da una verità libera, liberante e "traumatica" – nel senso di Levinas –, significa essere provocati a nascere verso un'identità altra, insospettata, radicale. Quella che, nella luce dell'essere non più violento, mostra finalmente il nostro volto disvelato, come diceva Ernst Bloch¹. Ma nel contempo, accettare realmente questo invito significa farsi grembo per la verità, partorirla dall'interno del nostro patire e cercare, sino a riconoscere pienamente proprio ciò che, in questo modo, potrà nascere. Così è giusto che al pensiero critico si chieda il rigore di *dire soltanto ciò che può essere detto*. Questo era il limite posto da Wittgenstein al discorso che pretende di essere sensato, ma pur sempre in quell'ottica esclusivamente logico-linguistica che portava a intendere tale limite solo sul piano della referenza univoca tra parole e stati di cose o eventi. In realtà, ciò che può essere detto onestamente è solo quanto, essendo vero, ci libera e ci rimanda alla responsabilità per gli altri e per il mondo. Tale nucleo di verità passa attraverso di noi, dev'essere dato alla luce attraverso l'esistenza personale e comunitaria. Questo, e nulla di meno, è insieme il compito e la

¹ Cfr. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, tr. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 165.

passione degli esseri umani, dell'amore politico nonviolento e della stessa filosofia.

Ma evidentemente non si tratta solo di un cambiamento di mentalità. La parabola della nonviolenza non serve semplicemente per qualche contrito esame di coscienza, serve per dare corso a un'ampia e plurale progettualità operativa. Ho messo in risalto sin dalle prime pagine del libro l'esigenza improrogabile della costruzione di un ordine mondiale di pace e di giustizia. L'imperativo del "non uccidere" implica indissolubilmente quello del "non lasciar uccidere". Tale responsabilità non viene mai dimenticata dai nostri tre autori. Infatti in nessuno di loro, come si è visto, è possibile rintracciare la versione caricaturale della nonviolenza, quella che la riduce a un'ideologia che *separa* il "non uccidere" dal "non lasciar uccidere", come se contasse la purezza interiore di chi aderisce al principio e non anzitutto la vita di coloro che vanno difesi. Gandhi, Capitini e Levinas non sono interessati a dichiarazioni astratte che, di fatto, sanciscano questa separazione; essi intendono invece la nonviolenza come forza unificante che deve poter affrontare con successo il nodo di una difesa nonviolenta di tutti coloro che rischiano di restare vittime della violenza. Il nodo non potrà essere sciolto per magia, ma solo grazie a una prassi molto più lucida in quanto orientata da una progettualità attenta a salvare le vite e i valori in gioco.

Il *progetto politico* di fondo, che può delinearci a mio parere dal confronto con le tre prospettive esplorate, è quello di un *sistema di interdipendenza equa* tra stati e tra popoli nel quale l'eventuale estremo ricorso alla forza, in condizioni precise e controllate dalle istituzioni riconosciute come garanti leali del diritto internazionale, non abbia più la forma della guerra. Un sistema simile potrà instaurarsi attraverso processi di democratizzazione autodeterminata dei singoli paesi, di confederazione macroregionale o continentale in vista della tutela della pace, di profonda revi-

sione della struttura dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. A tutti questi livelli dovrà valere una normativa costituzionale correlata, che leghi la dimensione nazionale a quella continentale sino a quella mondiale, in un'ottica di *intercostituzionalismo*.

Dagli enti locali all'O.N.U., dai singoli ai movimenti, dai sindacati ai partiti, un itinerario di questo tipo offre possibilità di impegno, di ideazione, di coordinamento, di verifica per tutti coloro che scelgano di liberarsi della mitologia della violenza. Le risposte alla domanda "che fare?" – fatte salve quelle sul "chi e come essere?" – sono molte, ma in drastica sintesi e senza enfasi indicherei questa: fare politica, rischiando più di sempre, in modo che il progetto della nonviolenza come via per la tessitura di un vero ordine mondiale entri nell'agenda operativa, nello sguardo e nel cuore del maggior numero possibile di soggetti singoli, comunitari e istituzionali. Lasciare tutto com'è o fare politica secondo un'agenda differente significa soltanto, a mio avviso, aggravare la crisi in corso. Questo libro, che rimane una ricerca di tipo filosofico, può nondimeno essere riassunto in questa cruciale indicazione del progetto politico della nonviolenza.

Dopo aver incontrato il pensiero di Mohandas K. Gandhi, di Aldo Capitini e di Emmanuel Levinas, si ha la forte sensazione di aver imparato e ricomunicato, di aver intravisto o almeno lambito molte importanti verità. Poi però una piccola voce interiore, autoironica, mi consiglia di considerare la mia riflessione non come un patrimonio in cui il vero sarebbe custodito, ma, per quanto non ho visto o ho visto male, nonostante ogni impegno, come una forma di errore. Spero solo che, grazie alle tre guide che ho provato a seguire, il mio errore sia rivolto verso la verità.

Indice

INTRODUZIONE Pag. 7

Capitolo primo

PREMESSA ANTROPOLOGICA:

AMORE E UMANIZZAZIONE » 22

1. La cognizione del dolore » 22

2. La cognizione dell'amore » 31

3. L'anima » 37

4. L'azione » 43

5. La verità » 46

6. La trascendenza umana » 49

Capitolo secondo

GLI ESPERIMENTI DELLA VERITÀ CON

MOHANDAS K. GANDHI » 65

1. Passaggi di confine » 65

2. Dalle religioni a Dio » 75

3. Principi e risultati della nonviolenza » 90

4. La nonviolenza nel mondo globalizzato » 111

5. Vivere la verità relativa » 129

Capitolo terzo

LA FORZA DELLA NONVIOLENZA

NEL PENSIERO DI ALDO CAPITINI » 144

1. Oltre la finitezza » 144

2. La fondazione filosofica della nonviolenza » 159

3. La pratica dei valori	Pag. 180
4. Nonmenzogna, pentimento e prassi politica	» 195

Capitolo quarto

LA POLITICA DELLA RESTITUZIONE IN EMMANUEL LEVINAS	» 214
---	-------

1. Davanti a Levinas	» 214
2. Politica senza omicidio	» 232
3. Il terzo, tutti	» 253
4. L'espiazione come restituzione del bene	» 271

Conclusione

LA NONVIOLENZA COME PARABOLA	» 286
------------------------------	-------

DELLO STESSO AUTORE
NEL CATALOGO DI CITTADELLA EDITRICE

Roberto Mancini

SENSO E FUTURO DELLA POLITICA

Dalla globalizzazione a un mondo comune

pp. 200 - € 13,00

Sono qui chiariti fini e criteri dell'agire politico, individuati non nell'ideologia di un dato schieramento, ma nell'etica interculturale della dignità, unico riferimento per quella centralità dei diritti umani nell'agenda politica nazionale e internazionale.

Roberto Mancini

IL DONO DEL SENSO

Filosofia come ermeneutica

pp. 272 - € 15,49

L'autore muove dalla storia dell'ermeneutica, pone la ricerca filosofica come un cammino educativo, calando così l'ermeneutica nell'esistenziale e nel quotidiano. Chiude con una riflessione sul senso del riconoscere gli altri, come nucleo della logica della gratuità.

Roberto Mancini

ESISTENZA E GRATUITÀ

Antropologia della condivisione

Prefazione di Enzo Bianchi

pp. 196 - € 12,91

Questo libro raccoglie la sfida che la modernità pone a chiunque voglia porre a fondamento delle relazioni umane la condivisione e la capacità di perdono; a chi ricerchi all'origine dell'agire la fraternità capace di rendere fecondi i conflitti e di cogliere alla radice dell'esistere la gratuità.

R. Mancini - F. Aimone - A. Catalani

S. Gaetani - E. Mastrovincenzo

ETICHE DELLA MONDIALITÀ

La nascita di una coscienza planetaria

pp. 256 - € 12,91

A. Arfelli Galli - R. Mancini - P. Nicolini

F. Quintabà - M.G. Salvatore

L'EVOLUZIONE DEL SÉ

Teoria psicologica e prassi educativa

pp. 172 - € 9,30

Maria Antonietta La Torre
ECOLOGIA E MORALE
L'irruzione dell'istanza ecologica
nell'etica dell'Occidente
pp. 168 - € 7,75

Gualberto Gismondi
ETICA FONDAMENTALE DELLA SCIENZA
Fondamenti e principi dell'impegno tecnoscientifico
pp. 228 - € 14,46

Gualberto Gismondi
RELIGIONE FRA MODERNITÀ E FUTURO
Itinerari e percorsi
pp. 160 - € 10,33

Gualberto Gismondi
SCIENZA COSCIENZA CONOSCENZA
Saperi e cultura nel 2000
pp. 192 - € 12,91

Carlo Huber
VEGLIATE DUNQUE!
La costruzione della realtà.
Introduzione al pensiero trascendentale
pp. 176 - € 11,88

Marc Leclerc
IL DESTINO UMANO NELLA LUCE DI BLONDEL
pp. 216 - € 14,98

Renzo Salvi
SE NON LA SMETTI TI SPENGO...
Bambini, comunicazione televisiva, società
Presentazione di Giovanni Bianchi
Prefazione di Andrea Canevaro
pp. 272 - € 14,98

Roger Garaudy
L'ALTERNATIVA
Cambiare il mondo e la vita
Presentazione di Ernesto Balducci
6ª ed. - pp. 250 - € 11,36

PROPRIETÀ RISERVATA

Stampa Studio VD
Città di Castello (PG)