

IL POST MODERNO E LE RISPOSTE DELLA FEDE CRISTIANA

CARLO TROTTA

Crisi della modernità

Cosa vuol dire moderno? La parola è nata prima dell'età moderna (dal latino *modo*, poco anteriore) e si connette con il concetto di rinascere: rinascita di tutte le attività umane compreso l'uomo stesso. Riferita alla filosofia nasce con la "logica moderna", non realistica, ma nominalistica dove gli universali sono solo nomi. Cartesio è il portabandiera dei cosiddetti "filosofi nuovi". Con il moderno, nato ora, attuale, si decide di lasciare alle spalle il passato e di voltare pagina verso un futuro pervaso d'ottimismo e di fiducia nella ragione. "La morale moderne recherche les causes, veut les expliquer et agir sur elles, elle veut en un mot, dominer le bien et le mal, faire naître l'un et le développer, lutter avec l'autre pour l'extirper et le détruire"¹. Il passaggio da un'età all'altra comporta, per fondare la verità, un identico passaggio da un'autorità all'altra. Nel passato la verità si fondava su due tipi d'autorità: in campo teologico sulla Sacra Scrittura, in filosofia su Aristotele, e tutta la speculazione poggiava su questo binomio (Leibniz soleva affermare che doveva esserci l'accordo tra le due verità) su questa voglia di dimostrare il tutto attraverso l'esperienza e la logica. Ecco, il moderno rappresenta proprio questa volontà di raggiungere la verità a prescindere da entrambe, attraverso un ripensamento a fondo di tutto ciò che si vuol affermare. Cartesio, il padre della modernità, propone di mettere se stesso alla prova "nei casi che la fortuna mi offrisse e trovare, così, con la riflessione, qualche profitto"² ed alla fine decide "di studiare me stesso e di impiegare tutte le risorse del mio linguaggio nella scelta delle strade da seguire"³. Tale operazione che sancisce di fatto la svolta antropologica della riflessione umana ed il passaggio dall'eteronomia all'autonomia costituisce un momento decisivo per l'affermarsi del modello di civiltà di tipo occidentale. La modernità inizia con l'incredibile ed in definitiva impraticabile idea di un essere che è il sovrano esattamente dell'essere asservito, un essere la cui stessa finitezza gli consente di prendere il posto di Dio (H.L. Dreyfus - P. Ratbow). Il tradizionalismo

¹ E. ZOLA, *Le Roman expérimental*, Garnier/Flammarion, Paris, 1971, p. 133.

² CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Opere Vol I, Laterza, Bari, 1991, p. 297.

³ Ivi p. 298.

cattolico dell' '800, specie di natura gesuitica, criticò fortemente la modernità intesa come dubbio del dovere nell'etica e la pretesa di questo cattolicesimo di indicare tutti i valori genererà successivamente la risposta nichilista della cultura occidentale. Caduta la fonte delle due autorità è facile stabilire il nuovo nucleo dei fondamenti. Questi possono essere ora di tipo empirista, dove i sensi conferiscono verità e senso ai fatti (positivismo), oppure trascendentali che condizionano la stessa esistenza dell'oggetto.

Per meglio specificarli potremmo dire che i principi del mondo moderno sono due: uno immanentistico e l'altro trascendentalistico. Con il primo la libertà e l'interiorità consistono in una rivendicazione d'indipendenza dell'interno rispetto all'esterno (opposizione al non-io). La verità e la vita vanno ricercate all'interno del soggetto umano e tutto ciò che proviene dall'altro (dall'oggetto, dall'autorità umana o da quella divina) è attentato contro lo spirito. Con il secondo non esiste più nessun dato che ci misura, che ci domina e la nostra sostanza trascende e comanda ogni dato. Le leggi, le definizioni e i dogmi impostici da un altro non sono altro che espressione del nostro spirito: questo è il grande principio dell'indipendenza assoluta della creatura che coincide però con la distruzione della vera autonomia spirituale⁴. Alla luce di ciò possiamo identificare la modernità con il prometeismo, mito del dominio assoluto dell'uomo sul mondo⁵. A supporto dell'eccezionale periodo di sviluppo che tutto ciò provocò si erano trovate (così) le leggi che avrebbero governato il mondo degli uomini al di là di qualunque dubbio e fu per ordine di queste leggi che la compassione fu allontanata dai cuori. Acquistò dignità di una religione secolare la determinazione di rinunciare alla solidarietà umana, in nome della massima felicità per il maggior numero di persone⁶. Che si trattava di una vera e propria svolta epocale ed esistenziale sta il fatto che il mondo mai si era indotto ad accettare universalmente una qualsiasi delle fedi universali offertegli per la sua salvezza, sembra ora disposto ad abbracciare senza riserve la religione della scienza e della tecnica, *insomma della modernità*. Fondamento di questo ottimismo è l'idea che la capacità dell'uomo di conoscere e di fare sia infinita; abbiamo qui l'eresia millenaria del culto dell'uomo per se stesso⁷. Nel conoscere c'è il primato di kantiana memoria dell'uomo sulla natura e sulla realtà in generale. Così l'uomo diventa legislatore della natura, col suo conoscere egli impone le sue forme, le categorie, le leggi del suo pensiero alle cose. Altrettanto accade nello studio dei testi letterari e di qualsiasi documento storico:

⁴ J. MARITAIN, *Antimoderno*, tr. it., Logos, Roma, 1979, p. 20.

⁵ Cfr. C. DIAZ, *Contro Prometeo*, tr. it., Jaca Book, Milano, 1985.

⁶ K. POLANYI, *La Grande Trasformazione*, tr. it., Einaudi, Torino, 1974, p. 130.

⁷ D. S. LANDES, *Prometeo liberato*, tr. it., Einaudi, Torino, 1978, p. 731.

la loro comprensione dipende dai condizionamenti del soggetto, condizionamenti che Gadamer chiama “pre giudizi”. È chiara espressione dell’antropocentrismo e immanentismo di ciò che è stata la modernità. La fiducia era tale che Goethe in una lettera a Lavater scritta nel 1781 proclamava candidamente ma fermamente: “Noi ci dichiariamo discepoli di ogni sapienza rivelata all’uomo e attraverso l’uomo, e come figli di Dio lo adoriamo in noi e in tutte le sue creature. So bene che tu non puoi cambiare internamente, e che di fronte a te stesso ha ragione; trovo però necessario, dacchè più volte vai predicando la tua fede e la tua dottrina, di mostrarti ripetutamente anche la nostra, basata sulla rupe bronzea e incrollabile dell’umanità, che tu e tutta quanta la cristianità potrete forse una volta tanto ricoprire con i flutti del vostro mare, ma non potrete mai sommergere stabilmente, nè scuotere nelle sue profondità”⁸. Questa fede assoluta nella ragione non potè però alla lunga non innescare fenomeni di smarrimento di fronte ad una realtà che oggettivamente era assai lontana dalla perfezione. Il grimaldello nichilista di fine Ottocento, con la sua soggettività metafisica che comporterà la caduta di tutte le forme di rassicurazioni del pensiero, forzerà la porta dell’edificio moderno facendolo precipitare nella crisi della categoria della totalità e di ogni razionalità egemonica. La strada per un nuovo ripensamento, basato sulla negazione che si possa partire nella ricerca della verità da premesse date e arrivare a conseguenze necessarie, era tracciata.

Crisi della ragione e pensiero debole

La crisi della modernità scaturisce dalla caduta del cardine fondante che è la ragione totalizzante ed assoluta. Ma cos’ha comportato il trapasso ad una nuova visione della realtà non più fondata su basi certe e definitive ma sull’interpretazione infinita della verità? La perdita delle sicurezze e delle certezze derivanti dalla razionalità assoluta ha aperto il varco all’irrazionalismo con conseguenze negative (nel senso di negazione) sulla totalità delle differenze raccolte in unità nel Fondamento “si che la realtà appare dissolta in una molteplicità infinita di parti che possono stare tra loro soltanto in una relazione accidentale” e questa frantumazione della realtà totale si rispecchia in una frantumazione della conoscenza della realtà, “frantumazione...che consiste nell’abbandono, in ampi settori della filosofia contemporanea, di quel significato trascendentale del pensiero, che nella filosofia moderna era stato portato alla luce dall’Idealismo: la coscienza che il pensiero non è un ente tra gli altri, ma

⁸ Riportata da “Repubblica” Sez. Cultura del 30.03.1997 “Passioni e risurrezioni” di Umberto Galimberti.

è l'orizzonte di ogni ente, è la dimensione all'interno della quale soltanto è possibile parlare di qualsiasi ente, e che questa è la dimensione totale, la totalità stessa, appunto"⁹. La libera volontà di autorealizzazione dell'uomo, non più vincolata da leggi naturali o metafisiche, trasforma profondamente il mondo attuale e sostituisce la contemplazione della verità del mondo stesso. Il pensiero non rappresenta più ora la forza indispensabile alla ricerca dell'ultimo fondamento qual è l'essere né tanto meno esiste più una fondazione ultima, unica, normativa e questa crisi si è ormai spostata dentro l'idea stessa di verità¹⁰. Tutto ciò significa che il pensiero non può più esibire quella "forza" che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento"¹¹, ma deve sapere rinunciare al suo protagonismo, che significa però alla lunga "allontanamento di un obbligo, la rimozione di un ostacolo"¹². La locuzione "pensiero debole" usata da Gianni Vattimo ben identifica il nuovo modo d'intendere la razionalità, che è soprattutto la consapevolezza che non si danno più fondamenti ultimi e certi né del sapere né dei valori. Il merito di tale svolta va sicuramente ascrivito alla filosofia nicciana, che con la sua analisi della soggettività metafisica in termini di dominio annuncia la "morte di Dio" intesa come caduta delle strutture forti della metafisica giudicate ora forme di assicurazione del pensiero in epoche in cui la scienza e la tecnica non erano ancora capaci di svelarci un orizzonte più aperto. I dogmi del passato, la totalità del mondo, il senso unitario della storia ecc., "si rivelano come mezzi di disciplinamento e assicurazione non più necessari nel quadro delle attuali capacità di disposizione della tecnica"¹³. L'annuncio "Dio è morto" che Nietzsche fa al mondo non rappresenta l'enunciazione metafisica della negazione di Dio, ma è piuttosto la presa d'atto di un evento, perché con la morte di Dio si significa la fine della struttura stabile dell'essere e di ogni possibilità di enunciare o meno l'esistenza di Dio¹⁴. L'incapacità di accedere all'essere diventa, quindi, incapacità di venire in possesso di una verità stabile, sicura e definitiva.

Nel corso dei tempi moderni, la ragione cartesiana, scrive il romanziere Milan Kundera, ha corroso uno dopo l'altro tutti i valori ereditati dal Medio Evo. Ma nel momento della vittoria totale della ragione sarà l'irrazionale puro (la forza che vuole il proprio volere) a impadronirsi della scena del mondo, perchè non ci sarà più alcun sistema di valori comunemente accettato in grado

⁹ E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1986, pp. 21-22.

¹⁰ G. VATTIMO - P. A. ROWATTI, Premessa a AA.Vv., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 8.

¹¹ Ivi p. 10.

¹² Ibidem.

¹³ G. VATTIMO, *Dialettica, differenza e pensiero debole*, in AA.Vv., *Il pensiero debole*, cit, p. 18.

¹⁴ Ivi p. 21.

di opporsi ad esso¹⁵. Giustamente, come Gadamer rileva che la vera saggezza è di non sopravvalutare l'intelligenza, così Heidegger ci ricorda i limiti del pensiero: “1) il pensiero non porta al sapere come vi portano le scienze. 2) il pensiero non comporta una forma di saggezza utile alla vita. 3) Il pensiero non risolve gli enigmi del mondo. 4) il pensiero non procura immediatamente forze per l'azione”¹⁶. Il nuovo senso della realtà è che esistere vuol dire stare in rapporto con il mondo e che questo rapporto è condizionato dal possesso o meno di un linguaggio. Le categorie kantiane non sono più stabili ed eterne, ma subiscono l'influsso della Storia: avviene ciò che K.O. Apel chiama la trasformazione semiotica del kantismo¹⁷. L'ermeneutica insiste sulla storicità del linguaggio e sulla trasmissione di questo. Non c'è nulla di costante oltre al tramandamento stesso¹⁸. Grazie a queste premesse l'ermeneutica diventa la lingua comune della filosofia e della cultura dando senso all'esistenza. Le cose vengono ora all'essere attraverso orizzonti linguistici che non sono predeterminati o aprioristici ma storicamente qualificati¹⁹. Da ciò deriva che il pensare non viene più definito in termini epistemici nella forma di un sapere fondativo e dimostrativo, ma ermeneutici; che l'essere risulta indebolito e che la stessa verità non è più evidente, ma solo frutto di un processo di verifica²⁰. Quindi, il pensare non sarà “andare alle cose stesse” (Husserl), ma piuttosto risalire all'epoca storico-linguistica entro cui le cose ci diventano accessibili, il rimemorare perché l'essere è evento, “è solo questo accadere e il suo tramandamento”²¹.

Il pensiero debole e la ontologia debole equivalgono alla fine della modernità dove “il nuovo si identificava con il valore attraverso la mediazione del recupero e dell'appropriazione del fondamento-origine”²². Col pensiero debole il sapere si stacca dalla verità e rinuncia al potere.

Il post-moderno non sta ad indicare il superamento del moderno nel senso di un ritrovamento di un fondamento più sicuro e di strutture più forti, ma deve intendersi come un vero e proprio congedo dalla modernità, dalla sua logica, dalla ricerca di fondamenti e di certezze. In altri termini, la storia della visione cristiana appare come la storia della salvezza; la storia delle grandi filosofie dell' '800 laicizza la visione cristiana diventando storia di progresso

¹⁵ M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, tr. it., Adelphi, Milano, 1988, pp. 25-26.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1988, p. 132.

¹⁷ G. VATTIMO, *Perché debole*, in Aa.Vv. *Dove va la filosofia italiana?* a cura di J. Jacobelli, Bari-Roma, 1986, p. 188.

¹⁸ Ivi pp.188-189.

¹⁹ Ivi p. 189.

²⁰ G. VATTIMO, *Dialettica, differenza e pensiero debole*, cit, p. 26.

²¹ G. VATTIMO, *Perché debole*, cit, p. 190.

²² G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985, p. 10.

intramondano. Quello che il pensiero debole, nell'era della fine della metafisica, fa, è il togliere il “verso dove”, dissolvendo la stessa nozione di progresso²³. La post-modernità in questo modo è “il luogo in cui, forse, si annuncia una diversa possibilità per l'esistenza”²⁴. L'epoca post-moderna contrappone alla scienza un sapere basato sull'opinione. Ma per far sì che il pensiero possa vivere positivamente quest'età post-metafisica che è la post-modernità devono essere rimosse quelle strutture forti in ogni campo dell'esperienza. Ma è razionale la ricerca di un fondamento certo? Ragione forte o ragione debole? La nostra ragione è fallibile e limitata; fallibile e limitata perché ragione umana²⁵. E il compito ermeneutico è compito infinito²⁶, afferma Gadamer. Ed è un compito infinito perché finito è l'essere umano²⁷. Quel che bisogna fare, scrive Hayek, è “una difesa della ragione contro l'abuso che ne fanno quanti non ne comprendono le condizioni dell'effettivo funzionamento e del continuo sviluppo”²⁸. Ma in realtà “il compito di gran lunga più difficile e di primaria importanza per la ragione umana è quello di comprendere razionalmente le proprie limitazioni”²⁹. Ma se non abbiamo diritto alla certezza, abbiamo diritto alla speranza? E in qual punto del “pensiero debole” è possibile trovare un divieto che proibisca la speranza in un senso della vita non umanamente costruibile ma religiosamente invocato o donato? “Il Cristianesimo deve dare una risposta attualmente vittoriosa alla più dura domanda che l'abbia scosso”³⁰.

Etica della solidarietà

Non c'è esperienza vera, profonda se non attraverso la sofferenza che induce la persona a riflettere su se stesso e sulla storicità del suo divenire. Ogni vera esperienza comporta una determinazione dello stesso essere dell'uomo, un rischio, un mutamento, una svolta. Quest'esperienza, che è figlia della sofferenza e del ricordo, come la saggezza pratica, non è insegnabile in nessuna scuola. Ogni conoscenza è un riconoscere, è rammemorazione di qualcosa di conosciuto e comporta sempre l'interrogare se stessi. E non è il sapere scientifico che può

²³ Ivi pp. 15-16.

²⁴ Ivi p. 19.

²⁵ K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol 2, tr. it., Armando, Roma, 1974, p. 496.

²⁶ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it., Fratelli Fabbri ed., Milano, 1972, p. 348.

²⁷ Ivi p. 413 e passim.

²⁸ F. A. HAYEK, *La società libera*, tr. it. Vallecchi, Firenze, 1969, p. 91.

²⁹ F. A. HAYEK, *L'abuso della ragione*, tr. it., Vallecchi, Firenze, 1967, p. 111.

³⁰ E. MOUNIER, *L'affrontement chrétien in Oeuvres T. III*, Ed. du Seuil, Paris, 1947, p. 12.

darci l'esperienza del bene e dell'altro come persona, ma è quella che Gadamer chiama "cultura morale", i cui momenti costitutivi sono: "distacco dell'immediatezza, degli appetiti, del bisogno individuale, dell'interesse particolare, esigenza di universalità"³¹.

Ma una cultura come la nostra, le cui basi di legittimazione del sapere e dell'agire della modernità sono cadute in profonda crisi, può esprimere un'etica della solidarietà? La società complessa si caratterizza per l'impossibilità di comprenderla nel suo insieme, di dare un senso unitario della realtà compresa la nostra esistenza dovuta proprio alla complessificazione e frammentazione sociale, culturale e politica, per gli effetti sempre meno intenzionali dell'azione individuale. Un'altra conseguenza è rappresentata dall'abbandono dell'individualismo ovvero del soggetto pensante come onnipotente artefice del proprio progetto di vita, concepito astrattamente e separato dal contesto dei fattori socio-ambientali, e dall'illusione storicistica di poter conoscere le leggi della storia e quindi di prevedere il futuro.

La responsabilità non deve poi coinvolgere le sole intenzioni, ma anche le procedure, affinché l'uomo prenda coscienza della fallibilità dei suoi progetti e dello scarto esistente tra l'intenzione, l'azione e i suoi effetti sociali acquistando maggior flessibilità nella verifica del suo operato e concretezza nel suo agire: ciò rivela il vero senso dell'agire concreto.

Nell'etica il concreto non è costituito dal solo universale nè dal solo particolare: si tratta di concretizzare l'universale e di universalizzare il concreto. Oggi l'impersonale funzionalità della società complessa produce invero una demoralizzazione in quanto "implica una concezione del tutto indifferente (comportamentalistica) verso i fini dell'azione umana e verso le sue motivazioni"³².

Manca oggi ogni riferimento etico e teleologico esterno o superiore e il passaggio dai soggetti alle funzioni ferma la storia in un continuo presente, senza passato né futuro, riducendo la società ad un tutto omeostatico. Come annota Jean Baudrillard, "non c'è più un soffio della trascendenza. Ormai resta solo la tensione dell'immanenza"³³.

L'elevazione di potenza si oppone al movimento dialettico che è il movimento della trascendenza³⁴. Da una società malata d'incomunicabilità ed alienata siamo passati ad una società in cui domina l'estasi della comunicazione e in cui il flusso delle informazioni e la trasparenza ad ogni costo regolano in ogni

³¹ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 10.

³² G. RUFFOLO, *Potenza e potere. La fluttuazione gigante dell'Occidente*, Laterza, Bari, 1988, p. 86.

³³ J. BAUDRILLARD, *L'altro visto da sé*, tr. it., Costa e Nelan, Genova, 1987, pp. 42-43.

³⁴ *Ibidem*.

momento le nostre esistenze. In un mondo in cui i mass-media e le nuove tecnologie informatiche ci assediano e in cui tutto è visibile e a portata di mano non ci resta, per Baudrillard, che rinchiuderci nel nostro guscio, incerti dell'esistenza dell'Altro e della nostra stessa esistenza.

L'uomo post-moderno è diventato camaleonte dell'etica, ha abbandonato le grandi passioni, i grandi ideali, perché creano difficoltà e pathos. Nel tripudio del qui ed ora, la vita perde i freni e i rimpianti del passato, ma anche gli slanci del futuro e l'esistenza celebra l'apoteosi del situazionismo e dell'immediato. Nell'istante anche i sentimenti, come la moda, nascono e rapidamente tramontano. Per l'uomo oggi è importante che le qualità si mostrino, che appaiano perché per essere scoperte e valutate appieno occorre una lunga relazione per cui si preferisce accettare per buono quanto l'altro è in grado di dimostrare. L'illusione autoreferenziale del funzionalismo e della tecnocrazia consiste nell'ignorare che il processo autoreferenziale di differenziazione, se privo di una base concreta di referenza, non può procedere all'infinito.

E questa base concreta non è altro che la struttura del pensiero umano, "hardware di base, indipendentemente dal processo stesso"³⁵, gli uomini concreti. "Soggetti e progetti non sono perturbazioni tra loro fungibili e indifferenti. Sono fatti dotati di senso, carichi di storia, di memoria, di futuro: ricordo, proiezione, scopo.

Una politica liberata da ogni vincolo e riferimento etico è anch'essa un'illusione. La società umana deve fondarsi su una base di legittimazione non funzionale. Altrimenti il potere non si sviluppa, ma si avvita attorno a sé, creando un vortice.

Il dissolvimento dei vincoli di solidarietà non ristabilisce l'ordine, ma scatena la violenza"³⁶. Per Ruffolo, la cui critica a livello teoretico è critica al modello sistemico e funzionalistico di una sociologia che si è sviluppata dalla teoria di M. Luhmann, la risposta adeguata ai problemi delle società complesse sta nella capacità di sviluppare due risorse: quella della solidarietà e quella del progetto. Questo è il segreto dell'autodeterminazione: saper trovare un varco di senso verso il futuro³⁷.

Ridurre la vita e la società alla nozione di sistema significa concepire la vita e la società solo come uno scheletro, senza carne, senza cervello, eliminare l'esistenza e l'essere, facendo scomparire ogni senso della vita. "Bisogna andare - afferma Edgar Morin - verso il sistema problema, non verso il sistema soluzione"³⁸.

³⁵ G. RUFFOLO, *Potenza e potere*, cit., pp. 89-90.

³⁶ Ivi, p. 88.

³⁷ Ivi, p. 131.

³⁸ E. MORIN, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1983, p. 195.

Dopo che “l’idea di proprietà, da immagine dell’individualità creativa e affermazione d’identità, si è trasformata in principio organizzativo universale, producendo l’individualismo possessivo, privato e di massa, e approdando alla dissoluzione del soggetto”³⁹, occorre “un nuovo pensiero che assuma la sofferenza umana e la miseria dei rapporti come punto di rottura degli equilibri sistemici”⁴⁰. La sofferenza attuale, nell’epoca dell’individualismo di massa, prende le forme dell’evasione nella droga, della gratuità dell’atto eversivo e teppistico, della violenza negli stadi.

Essa non coincide con l’area dell’emarginazione ma si annida nel quotidiano, nel lavoro e nella routine, nella privazione degli spazi di creatività e di significanza personale e interpersonale. “Le nuove forme del dolore umano sono forse, conclude Barcellona, l’annuncio di un cataclisma della persona che, come dicono gli psicanalisti, può aprire la strada a un diverso itinerario dell’emancipazione”⁴¹. Per superare l’individualismo possessivo e il funzionalismo sistemico occorre che si affermi una nuova forma etica, l’ethos della solidarietà, la risposta più adeguata alle sfide del nostro tempo, ma non è affatto ovvio e certo che riuscirà ad imporsi, perché questo dipende dalle scelte e dalla responsabilità umana.

La solidarietà si fonda sul riconoscimento della oggettiva interdipendenza dei destini umani e presuppone la scelta etica del bene comune come criterio dell’agire. La solidarietà nasce dalla consapevolezza degli obblighi morali scaturenti dai vincoli obiettivi che l’appartenenza sociale, cosmica, umana crea tra il singolo uomo e la società, tra l’uomo, la natura e le altre specie, tra un gruppo e un altro, tra una nazione e il contesto mondiale della nazione.

Nella società contadina la solidarietà era un valore “naturale” e “spontaneo”, essendo le relazioni interumane fortemente comunitarie, e rischiava di essere totalizzante e mortificante per la libera espressione delle scelte individuali. Non meno totalizzanti si sono rivelate le forme di solidarietà del socialismo-marxismo e del fascismo per la riduzione organicistica dell’individuo alla società, della parte al tutto. Come annota J. Hoffner “sarebbe un errore oltremodo pericoloso accentuare esageratamente l’analogia dell’organismo e giungere così ad abusare del principio del bene comune a danno della dignità e della libertà della persona...La cellula sta completamente al servizio dell’organismo, mentre l’uomo deve rimanere soggetto dei processi sociali”⁴².

La solidarietà da un semplice fatto spontaneo e naturale, come era nel

³⁹ M. SGALAMBRO, *La morte del sole*, Adelphi, Milano, 1982, p. 114.

⁴⁰ P. BARCELLONA, *L’individualismo proprietario*, Boringhieri, Torino, 1987, p. 137

⁴¹ Ibidem.

⁴² J. HOFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, tr. it., Paoline, Torino, 1987, p. 36.

mondo rurale, deve diventare una scelta, un compito, un'etica, una prospettiva di senso. Per attuare tale svolta occorre liberarla dal modello tradizionale solidaristico totalizzante. L'Umanità, anche se divisa economicamente e politicamente, diventa sempre più una "comunità di destino"⁴³. È una comunità di destino che può dare alle nazioni oggi un'identità, l'unità, la volontà di vivere, a dispetto di tutte le differenze umane e sociali, il senso dell'agire. Le teorie e i valori etici non sono un puro riflesso del costume e dell'esperienza storica, ma sono la condizione, i presupposti perché nuove esperienze, nuovi significati siano prospettive di senso e di valore e i valori siano concretizzati nel reale, il dover essere nell'essere.

Il significato dell'etica non è un significato fattuale, empirico, inchiodato all'oggettività della realtà così come è, ma è un significato normativo, critico e progettuale. L'etica apre la realtà alle sue possibilità future, allarga il suo potenziale e le sue prospettive di senso e di valore. La continua denuncia del dover essere e poter essere alimenta una continua riserva critica nei confronti della realtà storica e una rassegnazione e un'inquietudine per tutto quello che c'è e che non dovrebbe esserci (il male, il disvalore) e per quello che non c'è e dovrebbe esserci (il bene, il valore).

L'esperienza agatologica e quella assiologica sono le esperienze fondamentali che possono offrire concretezza e progettualità alla solidarietà oggi. L'espressione agatologica (da "agaton" che in greco significa "bene") è più fondante rispetto all'esperienza assiologica: "svela l'aspetto "negativo" di tutto ciò che ci circonda. Ci dice: c'è qualcosa che non dovrebbe essere, il mondo è apparenza del mondo. Anch'essa ci rivela la tragicità dell'essere umano. In questa esperienza non c'è ancora l'esperienza del dovere. Non so cosa devo, come devo, se in definitiva devo fare qualcosa. Ciononostante vivo una sorte di ribellione.

All'inizio del pensiero c'è la ribellione, la ribellione è il peccato originale del pensiero. In questa ribellione è già racchiusa una preferenza, già sono contenuti i germi della visione della gerarchia. La preferenza è la condizione della possibilità del pensiero. E poi, dopo l'esperienza agatologica, o "al di sopra" di essa viene l'esperienza assiologica, il cui nucleo è il "se vuoi, puoi...Solo adesso mi sforzo di vedere cosa debbo fare, come procedere, chi salvare, dietro a che cosa correre e cosa lasciar perdere. L'esperienza agatologica è soprattutto un'esperienza rivelante mentre l'esperienza assiologica è un'esperienza progettante.

L'esperienza agatologica riguarda l'essere alla luce del bene, l'esperienza assiologica riguarda gli eventi alla luce di ciò che ha valore. L'esperienza assiologica e il pensiero assiologico che da esso nasce sono orientati verso un

⁴³ La nozione di "comunità di destini" di Otto Bauer viene utilizzata da E. Morin in *Pensare l'Europa*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1988, parte IV

fine fondamentale: la progettazione dell'avvenimento che può porre rimedio allo svilupparsi della tragedia. Come tale essa pone una speranza, come un sentimento di forza, pone l'esistenza d'un senso della realtà che rivela quali valori sono suscettibili di realizzazione *hic et nunc*⁴⁴. Ciò che è agatologico, ciò che è negativo, tragico dà a pensare, ciò che è assiologico suscita la ricerca e il progetto. Il momento agatologico è la condizione di quello assiologico. Il pensare umano è sempre un pensare per valori ovvero preferenziale.

Le basi dell'assiologia sono da ricercare nel pensiero stesso. Non sappiamo cosa siano esattamente il bene e il male, non siamo capaci di demarcarli precisamente, eppure la nostra principale preoccupazione è quella di sfuggire il male che al momento ci minaccia e conseguire il bene qui e adesso. L'uomo attraverso il pensiero è coinvolto nella necessità di preferire qualcosa rispetto a qualche altra cosa, di scegliere. Anche quando non sceglie, l'uomo decide di non scegliere. Non si sfugge alla scelta. Non voler scegliere è sempre un voler e quindi una preferenza. È nel pensiero che l'io trova l'altro e stabilisce il primo rapporto umano o meglio intraumano.

Secondo la definizione platonica (Téeteto, 189 e Sofista, 263) il pensiero è un dialogo senza voce tra me e me. Ed è proprio nel raccoglimento del pensiero che si distingue dal conoscere in quanto il bisogno di pensare è ispirato dalla ricerca del significato, mentre il bisogno di conoscere dalla ricerca della verità, che l'uomo scopre di essere due-in-uno e non una nuda e solipsistica identità. Rapportandosi a se stesso, l'uomo coglie la differenza nell'identità, la dimora del pensiero e scopre il nesso profondo e originario del pensiero e dell'etica, dell'essere e del valore, del pensiero e dell'agire.

L'imperativo categorico kantiano: “agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”⁴⁵ sottende il comando “non contraddire te stesso” ovvero la considerazione socratica dell'importanza di un accordo tra sé e se stessi. Se si fa di sé un'eccezione, si è contraddizione con se stessi. Ciò non significa, come nell' intellettualismo etico, che il pensiero sarebbe capace di produrre azioni buone come se la virtù e la morale potessero essere insegnate mentre lo possono essere solo abitudini e costumi.

Nel capitolo precedente riportavamo i limiti che Heidegger riconosceva al pensiero, ma è altrettanto vero però che la mente dell'uomo priva del pensiero è morta e che “l'attività di pensiero è vita”⁴⁶. Quindi se il pensiero è vita, è anche ciò che dà dignità e senso alla vita perché una vita senza ricerca, senza pensiero

⁴⁴ J. TISCHNER, *Il pensiero e i valori*, tr. it., CSEO, Bologna, 1980, pp. 35-36

⁴⁵ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it., Laterza, Bari, 1980, p. 49.

⁴⁶ ARISTOTELE, *Metafisica Libro Lambda* (1072 b 27).

non è degna di essere vissuta.

Il pensiero costituisce l'orizzonte di senso per l'agire umano in tutti gli ambiti a lui consoni. L'attività di pensiero, pur avendo in sé il proprio fine, in quanto ricerca di significati e capacità di percepire la realtà sotto l'aspetto del senso, diventa nel suo ethos capacità di valutare e giudicare il reale, di coglierne il senso e quindi giudizio ovvero attitudine a discernere il bene dal male, il vero dal falso, il bello dal brutto. Senza il coraggio di pensare, l'uomo è come protetto dalla realtà, non si rende conto di essa e del suo significato, la sua capacità di discernere e di valutare è annebbiata, come è anche anestetizzata la sua responsabilità personale. "La manifestazione del vanto del pensiero non è la conoscenza, è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé"⁴⁷.

L'etica della solidarietà è un'etica della corresponsabilità di tutti verso tutti per il tutto, per l'intero (*solidum*). "Ciascun singolo è responsabile del buon andamento della vita associata, cioè della migliore attuazione del bene comune in generale, e dell'arricchimento globale degli altri singoli associati"⁴⁸. L'etica della solidarietà non solo esige il rispetto dell'altro ma anche il vivere con e per gli altri: in questo servizio l'uomo trova il suo valore e il suo fine.

A livello etico l'ostacolo maggiore che incontra l'etica della solidarietà è costituito dall'individualismo e dall'assolutizzazione della libertà che è concepita come liberazione da tutto e non come libertà per qualcosa per cui l'uomo deve rendersi libero. La libertà di condizione della morale tende ad assurgere a criterio della morale. La morale nasce proprio dallo sforzo di liberare la libertà dall'arbitrio, di giustificare ovvero di rendere giusta la libertà, evitando che possa danneggiare l'Altro. La libertà, se non diventa reale possibilità di realizzare ciò che è riconosciuto come nostro bene, si traduce nella solitudine di un esilio. La libertà non può essere intesa senza limiti, finalizzata a se stessa, come pura libertà di scelta, come libertà per la libertà. In tal caso si cadrebbe nell'assurda autoreferenzialità, autonomia che chiusa in se stessa diventa sterile e insignificante. "Noi aspiriamo ordinariamente alla libertà più incondizionata, osserva acutamente Aldo Gargani, e diciamo anche che vogliamo essere liberi per fare qualcosa, ma in realtà noi aspiriamo a fare qualcosa per limitare una libertà che come tale, come una libertà incondizionata, diventa il peso insostenibile della nostra esistenza"⁴⁹.

Lo svincolarsi da tutti i legami si trasforma nell'asservimento di noi a noi stessi, nella nostra persecuzione, che è la più penosa, ad opera di noi stessi. Ridurre

⁴⁷ H. ARENDT, *La vita della mente*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 288-289.

⁴⁸ E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 2/complementi di morale generale*, Cittadella, Assisi, 1980, p. 48.

⁴⁹ A. GARGANI, *Sguardo e destino*, Laterza, Bari, 1988, p. 8.

la libertà alla sola conquista dell'autonomia e dell'indipendenza significa, con Mounier, "incoraggiare quella tendenza dell'individuo a racchiudersi in se stesso, che lo rende ottuso e non disponibile; il movimento della libertà è anche movimento di distensione, di disponibilità, di adesione. L'uomo libero è un uomo che il mondo interroga e che al mondo risponde: è l'uomo responsabile. La libertà, insomma, non isola, ma unisce, non fonda l'anarchia, ma è, nel significato originale di questi termini, religione, devozione; non è l'essere della persona ma il modo in cui la persona è tutto ciò che è, e lo è più pienamente che non per necessità"⁵⁰. L'uomo, come ha insegnato Heidegger, è esistente, è esserci. L'esserci è sempre ciò che può essere. L'esistenza è progetto, trascendenza, oltrepassamento. L'esserci è nel mondo e con gli altri. Come non c'è soggetto senza mondo, così non c'è un io isolato senza gli altri. La persona, nella prospettiva mounieriana, "è presenza, affermazione, ma non è presenza a sé, affermazione di sé, essa è risposta"⁵¹.

Nell'uomo responsabile, che risponde all'altro e alle sue attese, si radica l'etica della solidarietà. La solidarietà è propositiva e non oppositiva, comporta impegno, "riconoscimento di un legame, di un'appartenenza vicendevole. È l'ascoltare l'altro, mettersi al suo posto, capirlo, interessarsene. È rispondere alla sua chiamata e a suoi bisogni più profondi"⁵². La solidarietà crea un senso di appartenenza, che oggi più che mai è fondamentale per la nostra identità.

L'accettazione della coesistenza e della interdipendenza è un momento importante per la crescita personale e per i rapporti tra le nazioni a livello mondiale. L'interdipendenza, però, è un dato di fatto, è una condizione, non un obiettivo. L'umanità intera deve trovare un obiettivo cui tendere attraverso la interdipendenza e al di là di essa. Un siffatto obiettivo, quello che Ervin Laszlo chiama "interesistenza", può superare la contrapposizione tra indipendenza e interdipendenza, far decollare definitivamente la solidarietà oltre il comunitarismo e il solidarismo.

La logica dell'interesistenza è collaborativa, comprende tutti e allude ad un'esistenza basata sul libero interscambio e sulla reciprocità. Essa sostituisce la logica dell'interdipendenza che separa le persone, ed evita la logica dell'interdipendenza che le rende dipendenti l'una dall'altra. "Esistere - afferma Laszlo - è più che dipendere. Esistere significa vivere ed agire nel mondo in qualità di esser umani coscienti e di società autodeterminate.

Questo tipo di esistenza non può essere perseguito indipendentemente uno dall'altro e nemmeno con forme vulnerabili di dipendenza reciproca. Interesistere

⁵⁰ E. MOUNIER, *Il personalismo*, tr. it., Ave, Roma, 1974, p. 99.

⁵¹ E. MOUNIER, *Personalismo e cristianesimo*, tr. it., Ecumenica, Bari, 1977, p. 56.

⁵² J. VANIER, *La comunità luogo del perdono e della festa*, tr. it., Jaca Book, Milano, 1985, p. 20.

significa perseguire i propri obiettivi e le proprie aspirazioni...Il fine dell'interesistenza è la crescita e lo sviluppo; il mezzo per realizzarla la cooperazione illuminata; il risultato è l'autodeterminazione collettiva: l'autodeterminazione di ciascuno entro in un sistema armonico di rapporti reciprocamente vantaggiosi"⁵³.

La logica dell'interesistenza non è livellatrice, stabilisce un rapporto di identità/differenza tra le persone, tra i gruppi, tra le nazioni, di identità allo scopo comune e di differenza circa i modi per perseguirlo. La migliore alimentazione di alcuni non deve necessariamente significare una privazione per gli altri. La logica dell'interesistenza, che deve sostituire quella della coesistenza e della interdipendenza e che deve permeare come un nuovo imperativo a tutti i livelli i rapporti umani, dal locale al globale, "non richiede che tutti i paesi e tutte le popolazioni siano uguali. Nell'ambito umano, così come in natura, il mondo è bello perché è vario! Una società mondiale di un unico tipo o di una unica classe di persone è altrettanto improbabile di un ecosistema formato da singole specie. La diversità è essenziale nell'interesse dell'equilibrio reciproco, delle alternative per un mutamento e del dinamismo costante della crescita e dello sviluppo. La diversità senza coordinamento può diventare rovinosamente caotica"⁵⁴.

La solidarietà può trovare nell'interesistenza una categoria fondamentale per coniugare i valori della responsabilità che alimentano le virtù collaborative (giustizia, cooperazione, accordo, intenzione, moderazione, equilibrio), oggi considerate virtù "minori", con i valori di merito a cui fanno capo le cosiddette virtù competitive (successo, riuscita, capacità, efficienza), considerate oggi dalla cultura dominante come le virtù "maggiori".

Poiché in una società vi sono diversi tipi d'attività, entrambi i complessi di valori sono importanti in una civiltà. Poiché il fondamento della cooperazione è la lealtà, questo sarà il metro di giudizio delle relazioni degli uomini che collaborano. La lealtà solleva problemi fondamentalmente diversi da quelli del buon esito o dell'insuccesso dell'azione. Il "far bene" e il "fare il bene", pur se distinti, non devono essere separati. Il bene va fatto bene e ciò che si fa bene, deve essere buono.

Il conflitto tra i valori competitivi e quelli collaborativi che riattualizza il dilemma ottocentesco fra il "dare a ciascuno secondo i propri meriti" e il "dare a ciascuno secondo i propri bisogni" non si risolve correttamente privilegiandone uno a danno dell'altro. In tal caso abbiamo o l'efficientismo o l'assistenzialismo. La soluzione sarebbe invece di cercare nella coesistenza e interpenetrazione dei due complessi di valori giustizia e merito, solidarietà ed efficienza, sviluppo ed equilibrio. La sfida della solidarietà in una società complessa deve consistere

⁵³ E. LASZLO, *Obiettivi per l'umanità*, tr. it., Mondadori, Milano, 1978, p. 285.

⁵⁴ Ivi, p. 286.

proprio in questa forza intervaloriale, che collochi criticamente tutto quanto la nostra cultura ha prodotto in una nuova visione d'insieme, superando i riduzionismi e gli egoismi, e offra una prospettiva di senso all'agire sociale, che riscatti i rapporti sociali dalla indifferenza e dalla perdita di significato.

L'ethos della solidarietà universale, diciamo con Exeler, si preoccupa: "1) della dignità e del bene di tutti gli uomini, 2) della dignità e del bene delle generazioni future e contemporaneamente 3) del bene della natura extraumana affidata all'uomo. L'ethos della solidarietà universale comporta perciò la consapevolezza del nesso che lega la vita umana al cosmo, nonché la coscienza della responsabilità nello sfruttamento delle risorse del nostro pianeta, sfruttamento che deve servire agli uomini ora viventi, ma senza danneggiare la possibilità di vita delle generazioni future, che vanno anzi incrementate"⁵⁵.

Alla concezione egemonica del sapere come dominio deve subentrare una concezione partecipativa ed empatica della conoscenza, tendente non a separare e a dominare, ma a collegare l'uomo all'ambiente, all'altro e ad aiutarlo a convivere e a non contrapporsi a ciò che lo circonda. La solidarietà va intesa come ideale regolativo concreto del vivere sociale e dei rapporti non solo comunitari ma anche societari, capace di aprire una nuova prospettiva teleologica e di senso alla nostra civiltà e di animare una filosofia civile all'altezza dei tempi e dei problemi dell'umanità.

Onde evitare entusiasmi, facili ottimismo o disperati pessimismi, occorre rammentare qui la severa critica che Kant fa all'uomo e alla sua "insocievole socievolezza": "L'uomo - scrive Kant - ha un'inclinazione ad associarsi, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a dissociarsi, poiché, egli al del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro tutti (...) la società, da unione patologica forzata, può trasformarsi in un tutto morale"⁵⁶.

Del vincolo associativo e dell'etica sociale la solidarietà esprime la più compiuta realizzazione, ne costituisce il fine ideale o, meglio, l'ideale regolativo, al quale possiamo solo avvicinarci continuamente senza mai raggiungerlo perché ci sfugge, ma la cui presenza diventa assillante, non appena se ne avverte la scomparsa o la negazione.

⁵⁵ A. EXELER, *Valori di ieri e di oggi*, tr. it., Paoline, Roma, 1986, p. 132.

⁵⁶ I. KANT, *Idea di una storia universale da punto di vista cosmopolitico*, in *La pace, la ragione e la storia*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1985, p. 23.

Antropologia dell'alterit

La ricerca filosofica ha rappresentato, nelle sue espressioni più significative, la coscienza critica degli inquietanti interrogativi che scaturiscono dalla drammatica esperienza di due guerre mondiali, degli inqualificabili genocidi perpetrati nei lager nazisti, a Hiroshima e tante altre, purtroppo, ferite prodotte nel tessuto sociale dalle dittature, dai conflitti di classe, dalle discriminazioni razziali, dai sistematici attentati alla giustizia e alla libertà di coscienza. È stato così evidenziato il carattere limitato, finito, della condizione esistenziale dell'uomo.

Ma insieme alla finitezza deve essere posta in luce anche la possibilità come carattere distintivo dell'esistenza umana. Né emerge così un'immagine dell'uomo per cui egli si rivela come costitutivamente in situazione, vale a dire come l'ente che è originariamente unito al mondo⁵⁷. In virtù di questo rapporto di intimità con il mondo, la sua esistenza si dispiega essenzialmente come apertura, come trascendenza. Nella presenza di sé a se stesso, che sperimenta nella coscienza morale, l'uomo coglie la propria finitezza e nel contempo, la propria possibilità, cioè scopre, come annota Heidegger, che “può scegliere, conquistare se stesso nel suo essere, e può perdersi, cioè non conquistarsi solo apparentemente”⁵⁸. Quindi nella coscienza morale l'uomo acquista la consapevolezza che è chiamato costitutivamente a rispondere del senso della propria esistenza. Dunque la tensione che contraddistingue la sua finitezza ha per l'uomo il significato di un persistente invito all'autenticità e alla coerenza con se stesso.

Autentico e coerente appunto è colui che, nella “soffocante tristezza” dell'epoca storica a cui appartiene, non indulge a nessuna illusione, ma prende su di sé il proprio destino e vive con coraggio la propria situazione anche se ingiusta. Con tale decisione, oltre ad assumersi consapevolmente la responsabilità della propria esistenza, contribuisce anche al riscatto di quella altrui, perché né fa l'occasione per la realizzazione dell'umanità che è in ciascuno individuo, chiunque egli sia⁵⁹.

Ogni uomo vive il suo rapporto con il mondo in comunione e collaborazione con gli altri uomini: la vita umana è essenzialmente convivenza, vivere con gli altri. “Nel linguaggio umano ci sono due parole fondamentali, originarie (Grundworte): io-tu e io-esso. Io-tu esprime il rapporto dell'uomo con l'altro uomo; io-esso esprime il rapporto dell'uomo con il mondo”⁶⁰. Il rapporto con

⁵⁷ Heidegger usa anche l'espressione “in-essere” per caratterizzare l'insuperabile intimità che esiste tra l'uomo e il mondo (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubigen, 1960, p. 54).

⁵⁸ Ivi, p. 42.

⁵⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

⁶⁰ M. BUBER, *Ich und Der*, München, 1962, p. 32.

il tu non è un rapporto qualunque ma il rapporto per eccellenza, il fatto primario di ogni antropologia e pensiero di ogni filosofia⁶¹. Infatti, il rapporto che l'uomo instaura con la natura viene generalmente caratterizzato come esperienza, mentre quello tra soggetti umani è caratterizzato come incontro. Il rapporto dell'uomo con il mondo e il suo rapporto con gli altri sono, però, inseparabilmente uniti: il mondo media i rapporti interpersonali e questi, a loro volta, interferiscono nel rapporto di ogni uomo con il mondo.

Ma la convivenza interpersonale non è qualcosa di accidentale e estrinseco alla persona umana. Nel nucleo non trasferibile dell'io personale ogni uomo è chiamato alla comunità interpersonale: l'apertura al "tu" (all'altro rispetto a me) è costitutiva dell'"io"; questa è anche l'apertura dell'"io" e del "tu" alla comunità umana. La dimensione personale e quella impersonale e comunitaria si includono a vicenda: la persona può realizzarsi solo nell'alterità, cioè nel darsi agli altri e nel riceversi da loro. La soggettività umana, quindi, è essenzialmente intersoggettività, soggettività dialogica, incontro tra soggetto e soggetto. Si manifesta così un nuovo aspetto del problema dell'uomo: la libertà personale di ogni uomo è di per sé stessa riferita alla libertà dell'altro: rapporto della mia libertà, in quanto libertà, con la libertà dell'altro come libertà. Qui nasce il problema delle condizioni di possibilità della libertà umana e del suo fondamento ultimo.

Un'interpretazione possessiva e totalizzante viene da J. P. Sartre, che vede nel conflitto il senso originario dei rapporti interpersonali: l'autonomia assoluta della libertà è la fonte unica dei valori e il rapporto con l'altro è rifiuto radicale dell'altro in quanto questo rappresenta un pericolo al progetto di realizzarmi sul fondamento assoluto della mia libertà. Ma si può ridurre il senso delle relazioni interpersonali al conflitto, al rifiuto dell'altro o al finto amore per possedere l'altro? Certamente no, anche se è vero che nei rapporti umani ci saranno sempre conflitti provocati dalla tendenza egocentrica dell'uomo.

Ma non si può ridurre la presenza degli altri a una fonte di conflitti, perché questa presenza è anche fonte di nuove e più alte realizzazioni superiori per la libertà di ognuno. Proprio nel suo rapporto con la libertà dell'altro, la libertà personale di ogni uomo raggiunge un livello di autorealizzazione superiore a quello che potrebbe ottenere in un rapporto solipsista (puramente autocentrico) con il mondo: il rapporto interpersonale arricchisce la libertà di ogni persona e solo nella reciproca relazione dialogica l'uomo può giungere alla sua pienezza umana. L'uomo si fa più uomo nel darsi all'altro e nel ricevere dall'altro⁶².

Assolutizzando la libertà personale di ognuno, Sartre disconosce che la

⁶¹ M. THENNISSSEN, *Der Andere, Studien zur Sozialanthropologie der Gegenwart*, Berlin, p. 258.

⁶² P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del Otro*, Madrid, 1961, p.11, p. 333.

persona dell'altro rappresenti per me un valore che io non ho creato. Egli riduce l'altro a concorrente della mia libertà, un concorrente la cui libertà va soppressa per poter attuare l'assoluto della mia libertà. La riduzione sartriana dei rapporti interpersonali al conflitto deriva dall'assolutizzazione della libertà di ognuno. Egli non tiene conto del fatto che la libertà è un bene di ognuno e di tutti che li unisce tra di loro: è vincolo di comunione. La libertà di ognuno è chiamata a riconoscere la libertà dell'altro come valore per se stessa.

Dobbiamo renderci conto che non sono stato io a creare il valore della libertà dell'altro e viceversa per quella mia. La libertà umana non crea i valori (come per Sartre), perché ogni libertà concreta è condizionata e interpellata dalla libertà dell'altro.

All'interno della relazione immanente libertà propria-libertà altrui, la libertà umana si rivela come non assoluta, né creatrice di valore, ma come condizionata dal valore della libertà dell'altro, valore non creato da nessuna libertà umana. La critica di Lévinas a Sartre coglie nel segno: "La libertà non si giustifica in forza della libertà stessa. Ridotta a se stessa si realizza nell'arbitrarietà...La presenza della libertà dell'altro non è una minaccia per la mia libertà, né le impone limiti, ma rivela il carattere non-assoluto della mia libertà, il fatto di non avere in se stessa la sua ragione d'essere. Gli altri non sono un limite, ma condizione della mia libertà"⁶³.

L'uomo, nella sua esperienza esistenziale di soggetto autocosciente e libero (persona), vive la sua esperienza di essere riferito agli altri come soggetti autocoscienti e liberi. La soggettività umana è essenzialmente intersoggettività, relazione interpersonale, chiamata reciproca del soggetto-io e del soggetto-tu: interpellanza mutua dell'io e del tu. Nel suo essere personale ognuno personifica la chiamata dell'altro. L'essere del "tu" non è per l'"io" né imposizione, né esigenza, ma chiamata alla risposta libera di rispetto e amore: il "tu" come persona è degno di essere rispettato e amato.

Il rispetto e l'amore reciproco, interpersonale, implicano la realizzazione autentica dell'"io" e del "tu" come persone, la crescita di entrambi nel "più" proprio dell'uomo: il suo essere personale⁶⁴. La dignità dell'uomo come persona si identifica con l'essere stesso che l'uomo che, in quanto autocosciente, intelligente e libero, postula di essere riconosciuto e assunto nella motivazione giustificante delle sue decisioni. Il valore non si fonda quindi nel concetto astratto dell'essere, ma nella realtà concreta dell'individuo umano come cosciente, intelligente e libero e, di conseguenza, chiamato a farsi come fine della sua azione nel mondo: compito ineludibile di dar senso alla sua vita nella

⁶³ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, tr. it., Jaca Book, Milano, 1980, p. 307.

⁶⁴ P. LAIN ENTRALGO, op. cit., II p. 247.

sua opzione fondamentale e in quelle particolari. Ogni opzione non-misurata, non motivata sarebbe arbitraria, carente di ragione e di ragioni, senza senso e fondamentalmente senza autentica libertà: illusione di libertà, nichilismo etico.

Nei rapporti interpersonali viviamo un'esperienza nuova, radicalmente diversa dall'esperienza inclusa nel rapporto con la natura, con gli oggetti e le cose. Gli oggetti e le cose sono a nostra disposizione, come strumenti di cui ci serviamo per la nostra utilità, diletto ecc. cioè come mezzi per i nostri fini. L'alterità delle cose rispetto all'uomo è l'alterità di subordinazione. Nel suo rapporto con la natura l'uomo cerca di dominarla per la propria autorealizzazione, per crescere nella sua umanità. L'elemento nuovo e originario dell'incontro interpersonale consiste nel fatto che ci troviamo di fronte a un "tu" personale come lo sono io, del quale non posso disporre, né manipolarlo così come dispongo delle cose e le manipolo. La realtà del "tu" (di ogni uomo concreto che sta di fronte a me) è situata oltre la relazione d'utilità per me, di mero prezzo per i miei fini. Il "tu" non è un utensile a mia disposizione, per potermi fare più uomo.

L'alterità del "tu" non è un'alterità di subordinazione (dominio, possesso, manipolazione), ma di comunione, unione-con, reciprocamente unificante dell'io e del tu come persone. L'altro personale, con la sua sola presenza, mi chiama ad assumere un atteggiamento personale di fronte alla sua persona, mi chiede non solo di conoscerlo, ma di riconoscerlo nella sua dignità di persona: di accettarla nel suo concreto e non trasferibile essere personale. L'altro personifica in se medesimo (nella sua identità irrinunciabile) qualcuno che interpella incondizionatamente la mia libertà ad accettarlo come valore in se stesso. Questa è l'esperienza originaria, costitutiva e distintiva di ogni incontro interpersonale: l'esperienza del "tu" come realtà singolare, di cui non posso pretendere di disporre o usare per i miei fini: realtà inviolabile, che pone tra l'altro e l'io una barriera insuperabile.

E. Lévinas indica questo carattere sacro dell'altro con la parola "l'infinito dell'altro", parola forse eccessiva ma che esprime un'intuizione profonda; l'altro, con la sua dignità di persona, pone un veto incondizionato, un "no" assoluto alla mia libertà, un "no" che può essere superato solo dal "sì" dell'accettazione dell'altro nel valore che egli stesso è, il suo essere persona, dà ragione della sua dignità di persona.

La distanza incommensurabile che l'altro pone di fronte a me non viene superata dalla sola conoscenza della sua dignità di persona, ma può soltanto essere percorsa nell'"approssimarsi" pratico a lui, che significa riconoscerlo nella sua singolarità concreta e intrasferibile, accettarlo in sé per sé. La presenza dell'altro interpella incondizionatamente la mia libertà, mi chiede di uscire

da me stesso per andare verso l'altro a causa di quel valore di cui le realtà impersonali mancano⁶⁵.

L'atteggiamento di reciproco rispetto, postulato dal valore dell'altro come persona, è in fondo atteggiamento di amore perché è riconoscimento dell'altro nella sua alterità personale: uscire cioè da se stessi verso l'altro, verso il valore incondizionato del suo essere personale concreto, non trasferibile, irripetibile. Rispetto e amore si implicano reciprocamente come aspetti complementari dello stesso atteggiamento di ognuno verso gli altri. Il rispetto sottolinea la sfumatura di riconoscimento dell'inviolabilità dell'altro; l'amore mette in risalto la gratuità disinteressata verso l'altro. Amore non significa ripiegamento su di sé, ma reciproca autodonazione gratuita all'altro e mutua accettazione disinteressata dell'altro. Ognuno cerca il bene dell'altro: è questa l'essenza dell'amore. L'amore non esige, non si impone, non si comanda: si ispira e si offre amando. Un amore imposto sarebbe esattamente la sua negazione, la sua contraddizione.

La legge dell'amore è, paradossalmente, la legge della gratuità e della libertà. Chi ama veramente un'altra persona la rispetta lasciandola intatta nella sua autonomia, nella sua unicità inviolabile, nella sua alterità insopprimibile. Il rapporto interpersonale culmina nella vicendevole consegna di piena fiducia reciproca, cioè nell'amore. Soltanto nell'amore giunge a pienezza il vincolo interpersonale; soltanto in questo vincolo ognuno è persona per l'altro; soltanto nell'amore autentico (e non è autentico se non è reciproco) si può realizzare la liberazione della libertà: amore vuol dire libertà liberata⁶⁶.

Fondamento ultimo del valore della persona e, di conseguenza, della comunità umana dovrà essere comune ad esse e trascendente rispetto a tutta la realtà intramondana, cioè trascendente rispetto ai rapporti interpersonali e al rapporto persona-comunità, rispetto al rapporto umanità-mondo, rispetto al divenire storico e al divenire della natura in quanto presupposto del divenire storico. Sia ogni persona sia la comunità umana hanno un fondamento ultimo comune e assolutamente trascendente: si trascendono verso questo fondamento. Questo autotrascendersi non è altro che l'autotrascendenza della libertà come libertà.: autotrascendenza comune e accomunante che implica in se stessa l'orientamento ontologico verso un centro comune assolutamente trascendente.

Fondamento ultimo e trascendente della libertà umana e centro comune finalizzante e trascendente della libertà sono identici. Il fondamento, comune e trascendente, fonda la libertà in quanto la costituisce come orientata verso

⁶⁵ E. LEVINAS, op. cit., pp. 72-76, p. 85, p. 100, pp. 209-210. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, pp. 114-116, pp. 171-172.

⁶⁶ P. LAIN ENTRALGO, op. cit., p. 239.



il centro comune trascendente: verso il centro vuol dire verso il centro che l'attrae. In quanto fondamento, costituisce la libertà in libertà-per (verso), la costituisce in libertà ec-centrica, non centrata in sé stessa, ma orientata verso l'oltre se stessa, verso il centro comune trascendente: il fondamento ultimo della libertà è fondamento in quanto è centro finalizzante. A sua volta, il centro comune e trascendente è centro che attrae a sé la libertà come libertà, cioè in quanto la fa autotrascendente.

Origine fondante e termine finalizzante della libertà umana sono la stessa realtà trascendente, perché la libertà è essenzialmente tendere-verso e quindi è costituita, come libertà, dal termine trascendente verso cui tende. È chiaro quindi che il fondamento ultimo e assolutamente trascendente dei rapporti interpersonali non può che essere il loro centro comune e trascendente, cioè la Sorgente originaria, la Fonte della Solidarietà, della comunione e dell'amore: l'Amore originario, che fonda i rapporti interpersonali, dal quale hanno origine la persona e la libertà, e che fa crescere la persona nell'autotrascendenza della libertà, deve essere Persona e Libertà. Il fondamento ultimo, personale e libero, del rispetto-amore dei rapporti interpersonali porta un nome esclusivamente suo: Dio.

Così come nei rapporti interpersonali l'altro è conosciuto solo in quanto è riconoscimento nel rispetto-amore, analogamente, e infinitamente di più, Dio, l'Altro per la sua eccellenza suprema (Trascendenza assolutamente assoluta) può essere conosciuto solo in quanto riconosciuto nell'atteggiamento dell'adorazione e dell'amore, reso effettivo nella prassi del rispetto-amore degli altri. L'adorazione è il linguaggio dell'ineffabile che corrisponde al mistero di Dio come Dio; se non fosse mistero, non sarebbe per noi Dio. Come Amore originario, Sorgente dell'amore, abbiamo accesso a Dio solo nell'amore, e nella sua prassi. Nell'amore autentico, gratuito, disinteressato e universale, è implicita l'origine dell'amore, l'Amore Originario.

L'opzione etica, effettuata nei rapporti interpersonali, è postulata dal valore intrinseco della persona umana: un valore che implica in se stesso l'orientamento verso il suo Fondamento ultimo, Dio. Il fatto che Dio sia il fondamento trascendente del valore intrinseco della persona umana non sopprime né sminuisce questo valore, anzi lo fonda e lo costituisce come mediazione necessaria per l'accesso dell'uomo a Dio.

La persona umana esige in forza di se stessa di essere rispettata e accettata in se stessa. Il cosiddetto comandamento di Dio sull'amore al prossimo non è altro che l'azione di Dio nel fondare il valore intrinseco della persona umana, cioè nel farla sorgere. La libertà umana è costitutivamente responsabile, chiamata a rispondere in ultima istanza di fronte a Qualcuno che non è né la natura, né l'uomo: responsabilità ricevuta da Colui di fronte al Quale l'uomo

è, ultimamente, responsabile. Responsabilità ricevuta vuol dire libertà ricevuta, e viceversa.

Concludendo, è interessante notare che la conoscenza di Dio, di cui si parla nella prima lettera di S. Giovanni, include la prassi dell'amore al prossimo: "soltanto colui che con le sue opere ama il prossimo conosce veramente Dio, perché Dio è amore"⁶⁷.

⁶⁷ 1 Gv 4,8; 3,7.