

L'essere della libera comunità e l'amore

XLV

Comunità arcaica e libera comunità

La verità oggettiva della ragione è la fonte della dialogicità umana.

Perché infatti si ama dialogare? Perché si attribuisce valore alla prospettiva, diversa dalla nostra, che l'altro può esprimere. E perché si attribuisce valore ad una prospettiva altrui? Perché si spera favorisca lo sviluppo della nostra prospettiva, o nel senso di renderla più sicura di se stessa perché convalidata dai nuovi argomenti o dai nuovi contenuti dell'altro, o nel senso di modificarne quegli aspetti che l'altro abbia rivelato inadeguati. E perché si spera nello sviluppo della nostra prospettiva? Perché la si vuole depurare di ciò che ha di falso, cioè di particolaristico, per avvicinarla il più possibile ad una universalità che la costituisca come oggettiva.

Si dialoga, insomma, in quanto si mira ad una verità oggettiva, ritenendola non un dono preconfezionato una volta per tutte al di fuori dell'uomo, ma un prodotto della ragione umana da riconquistare continuamente con un'incessante attività razionale.

Non è dunque aperto al dialogo chi crede di aver ricevuto tutta intera la verità da una rivelazione al di fuori della ragione: costui, infatti, non può dar valore ad una prospettiva altrui, in quanto non può credere che essa possa contribuire ad avvicinare la sua ragione al traguardo della verità, dato che è sicuro di essere già stato trasportato a quel traguardo senza bisogno della ragione.

Neppure è aperto al dialogo il relativista, e per lo stesso motivo del dogmatico: non può dar valore ad una prospettiva altrui, in quanto non può credere che essa possa contribuire ad avvicinare la sua ragione al traguardo dell'oggettività del vero. Quel traguardo nel quale il dogmatico è sicuro di essere già installato per il relativista non esiste.

Eppure, se conosciamo dogmatici religiosi che predicano anziché dialogare sul serio, e relativisti che parlano convivialmente soltanto per esporre le loro esperienze anziché dialogare sul serio, conosciamo anche, tra gli uni e gli altri, autentici dialoganti. Ciò è possibile perché, in certi momenti e sotto certi aspetti, si crede nella verità oggettiva della ragione anche quando si crede di non crederci.

La verità oggettiva della ragione, con tutto ciò che le è ontologicamente connesso – dimensione etica, universalità umana, spazio dialogico – esige come propria possibilità espressiva l'essere della comunità.

La comunità è qualitativamente diversa dalla semplice collettività. Entrambe sono associazioni di esseri umani. Nella semplice collettività, però, essi si trovano associati per il bisogno materiale che hanno gli uni degli altri, mentre nella comunità ciò che li unisce è il bisogno stesso dell'unione. Nella semplice collettività la dinamica associativa è data dallo scambio economico, nella comunità, invece, dal reciproco riconoscimento identitario. La semplice collettività è soltanto un mezzo per gli individui che vi partecipano, mentre la comunità è un soggetto loro sovrastante, per identificazione con il quale essi costruiscono le loro soggettività. La semplice collettività è vissuta come un addensamento di estranei e uno spazio dell'agire, mentre la comunità è vissuta dai suoi membri come risorsa, fine e valore. Il rapporto di produzione capitalistico è come tale incompatibile col rapporto sociale comunitario, in quanto rende l'uomo estraneo all'altro uomo e mezzo per l'altro uomo, ricongiungendo individui isolati mediante il bisogno materiale e lo scambio mercantile. Lo sviluppo capitalistico, quindi, è stato il solvente di tutte le comunità che gli preesistevano. L'avvento storico del capitalismo, inoltre, segna una cesura tra la forma tradizionale, precapitalistica della comunità, che possiamo chiamare comunità arcaica, e le piccole comunità che vengo-

no dopo la diffusione del capitalismo, nei piccoli spazi sottratti alla sua logica, per le quali possiamo usare, come termine atto a significarle, la categoria di libera comunità.

Comunità arcaica e libera comunità, pur avendo quei caratteri comuni che sono propri di ogni forma di comunità, e che le differenziano entrambe dalla semplice collettività, sono tuttavia anche notevolmente differenti tra loro.

La comunità arcaica è fondata da tradizioni di per se stesse obbligatorie, mentre la libera comunità è fondata da scelte di amicizia, che possono anche riappropriarsi di alcune tradizioni, ma soltanto attraverso una memoria assiologica razionalmente costituita. La comunità arcaica riconosce positivamente le identità individuali, ma soltanto entro i margini ristretti di pochi modelli ai quali esse sono tenute a conformarsi, mentre la libera comunità riconosce identità liberamente costruite senza alcun altro limite che il rispetto degli ideali comuni. Sia la comunità arcaica che la libera comunità sono soggetti metapersonali, ma mentre la soggettività della libera comunità è liberamente discutibile e modificabile, nei limiti della sua continuità assiologica, la soggettività della comunità arcaica non può essere messa in discussione senza rompere con ciò il vincolo comunitario.

Queste nozioni consentono di illuminare il nesso ontologico esistente tra comunità, eticità, universalità e dialogicità.

XLVI

Lo spazio dialogico

Lo spazio dialogico è aperto, come si è visto, dal traguardo di una verità oggettiva da raggiungere (cfr. § 44). Non è un caso che il primo teorizzatore del dialogo tra gli uomini come unico principio di vita sensata e unica possibile fonte di una buona costituzione dello Stato, Socrate, sia stato anche, secondo la testimonianza di Aristotele, il primo a pensare la definizione universale delle cose, cioè la loro verità oggettiva. Ma lo spazio dialogico non può essere che lo spazio di una comunità, e ciò costituisce, sillogisticamente, una prova della connessione ontologica, ancora tutta da indagare, tra oggettività del vero e essere della comunità.

Perché lo spazio dialogico non può essere che lo spazio di una comunità? Perché il dialogo si costituisce come tale in quanto si pone come spazio di comunicazione tra esigenze soggettive che non possono essere fatte valere se non attraverso la comunicazione stessa, con esclusione di ogni forma di violenza. Ma la violenza è ineliminabile dai rapporti di semplice collettività, perché è implicita nell'estraneità e nell'utilizzabilità strumentale dell'uomo rispetto all'altro uomo che caratterizza la vita della semplice collettività. La comunità, invece, essendo un soggetto metapersonale per identificazione con il quale si costituiscono le identità personali dei suoi membri, e attraverso il quale i suoi membri si scambiano un reciproco riconoscimento identitario, si basa sull'esclusione di ogni forma di violenza al suo interno, e costituisce quindi la condizione di ogni dialogo.

Ma non basta. Se ci si riflette bene, il dialogo – nel senso proprio del termine, nel senso cioè di confronto disinteressato di opinioni alla ricerca della verità, che non ha nulla in comune con una qualsiasi discussione caotica e rissosa tra parlanti prevaricatori e incapaci di ascolto – presuppone che i dialoganti abbiano fin dall'inizio alcuni valori comuni. Essi devono condividere, quanto meno, il valore di una prassi non strumentale ma comunicativa tra loro. Ma devono condividere anche quei valori che tutti loro ritengono essenziali per la loro vita, perché cerca il dialogo, a ben osservare le cose, chi vuole capire attraverso gli altri quali specifiche conseguenze sia giusto trarre da certi principi generali, o quali correzioni apportare a tali principi per renderli più veri, per cui ha bisogno di altri che apprezzino quei suoi stessi

principi. Si rifletta, del resto: sarebbe possibile un vero dialogo tra un uomo di pace e uno di quei cinici politicanti che hanno avallato i bombardamenti sull'Iraq e sulla Jugoslavia per servilismo verso gli Stati Uniti, e che sono rimasti gli stessi di allora? Oppure tra un uomo che vuole rispettare la dignità personale di tutti i suoi simili e chi vuole come logica inderogabile della società quella dell'azienda e del profitto aziendale?

La comunità, a differenza della semplice collettività, è costituita da valori condivisi dai suoi membri. Per questo i dialoganti non possono non appartenere ad una medesima comunità. Non occorre, invece, che la comunità preesista al loro dialogo e formi una istituzione stabile: essi stessi possono costituire una comunità con la loro volontà di dialogare e finché la conservano.

C'è poi una differenza essenziale tra il dialogo entro una libera comunità e il dialogo entro una comunità arcaica: quest'ultimo ha limiti di espressione molto più stretti del primo, e, soprattutto, non gli è consentito di problematizzare in alcun modo la natura del vincolo comunitario. C'è a questo proposito una vicenda storica e culturale straordinariamente illuminante, quella di Socrate, l'inventore, per così dire, del dialogo, che, pur non cercando altro che il bene della sua comunità, fu trattato da essa come un suo nemico e mandato a morte, appunto perché il suo dialogo aveva messo in questione i fini della comunità. Soltanto la libera comunità, quindi, può attualizzare tutte le potenzialità del dialogo.

XLVII

L'uomo universale

Nella semplice collettività ci sono esseri umani, ma non c'è, a livello storico e fenomenologico, alcuna umanità comune alla loro molteplicità: tale umanità può venire colta soltanto ad un più profondo livello ontologico e assiologico, e soltanto da chi ponga abbastanza intelligenza e sensibilità per penetrare con il suo pensiero, attraverso l'involucro empirico delle cose, fino a quel livello di realtà. È la comunità che, attraverso l'operare storico della sua soggettività metapersonale, costituisce nella storia, tra gli uomini empirici, l'uomo.

Su questo piano, però, la differenza tra la comunità arcaica e la libera comunità è molto grande. L'uomo della comunità arcaica è una generalità, non un'universalità, e non ha in se stesso neppure alcuna tendenza evolutiva verso l'universalità. Ciò in quanto il modello che lo definisce è molto specificato empiricamente, e il suo vincolo di appartenenza alla comunità è orientato in maniera molto rigida, al punto da non consentire un riconoscimento di pienezza umana al di fuori della sua tipologia specifica. L'uomo della comunità arcaica, quindi, al di fuori dei confini della propria comunità non conosce altro uomo, e non può agire se non con violenza. Soltanto, dunque, una comunità aperta ad ogni soggettività, e ridefinibile dal dialogo, vale a dire una libera comunità, fa emergere tra gli uomini l'uomo universale.

Correlativamente, l'etica, che, in quanto limitazione della violenza, può essere soltanto l'etica di una comunità, è etica generale, in quanto tendenzialmente empirica, nella comunità arcaica, mentre è etica universale, in quanto tendenzialmente trascendentale (anche senza comprensione della trascendentalità) nella libera comunità.

Nelle epoche delle comunità arcaiche, platonismo, cristianesimo, giusnaturalismo e illuminismo hanno prefigurato, attingendone gli elementi al sostrato ontologico dei loro tempi storici, l'uomo universale, ma soltanto nei loro momenti più alti, e non senza distorsioni mitiche, anche in tali momenti. Le prime comunità cristiane, ad esempio, erano bensì aperte a tutti gli esseri umani, senza limitazione di provenienza etnica, sociale, culturale, di genere, ma non si poteva appartenervi se non conformandosi senza nessuna problematizzazione a determinati miti, riti e costumi.

Soltanto con la diffusione sociale del capitalismo, che dissolve le comunità arcaiche, ed enuclea dal loro olismo onnipervasivo l'individualità formalmente libera, l'universalità umana passa da possibilità soltanto ontologica a possibilità anche storica. Ma lo stesso capitalismo che suscita tale possibilità storica, ne impedisce l'attualizzazione, e con il suo pieno sviluppo la fa gradualmente regredire anche come semplice possibilità.

L'alternativa del futuro è dunque quella tra una società diventata libera comunità senza capitalismo, e una società capitalistica senza più alcuna comunità.

XLVIII

La libera comunità come universalità umana

La verità oggettiva della ragione è tale in quanto ha validità universale (cfr. § 38). Essa si esprime quindi in un'idea universale dell'essere uomo (cfr. § 40) che richiami la reale universalità inerente all'unità del genere umano (cfr. § 41). Essa è dunque la fonte dell'etica, intesa come normatività assiologica dell'esistenza sociale (cfr. § 43), e la fonte di ogni spazio dialogico, inteso come comunicazione mirante alla progressiva universalizzazione delle prospettive particolaristiche dei comunicanti (cfr. § 44).

Il presupposto ontologico sulla cui base si spiega l'apertura della ragione ad una verità oggettiva, con tutte le altre dimensioni antropologiche che vi sono connesse, è la libera comunità. Essa costituisce infatti l'uomo come universalità (cfr. § 47), e determina quindi lo spazio espressivo della verità in quanto universalmente valida.

La libera comunità, tuttavia, ha avuto nella storia umana un'esistenza soltanto episodica, ed esclusivamente in piccoli gruppi, senza mai arrivare a coincidere neppure una sola volta con una società intera. Come può allora costituire il fondamento di tutte le più importanti dimensioni dell'umanità dell'uomo?

Se spostiamo il pensiero dall'ambito empirico a quello trascendentale, possiamo renderci conto come la libera comunità, indipendentemente dalla sua esistenza sociale, e per la sua sola realtà ontologica, costituisca il principio esplicativo essenziale dell'intero svolgimento storico del genere umano, naturalmente non come causa storica concretamente determinata di eventi specifici. Perché, ad esempio, per millenni e millenni la storia umana è stata storia di comunità arcaiche? Perché, essendo la libera comunità la forma strutturante dell'unico possibile ordine compiuto delle relazioni umane, e non essendo tuttavia socialmente organizzabile in mancanza di individualità libere e consapevoli, le quali a loro volta non possono essere storicamente originarie, in quanto la necessità ontologica del riconoscimento identitario costruisce in prima istanza l'individuo come dipendente e inconsapevole, la socialità umana non ha potuto ordinarsi se non tendendo alla libera comunità senza libertà, e dunque formando una comunità del tipo che abbiamo definito arcaico. Perché, nonostante il bisogno profondissimo che gli esseri umani hanno gli uni degli altri, la loro storia è stata sempre profondamente segnata dalla violenza? Perché la comunità, in quanto non è libera comunità, per definizione si manifesta come violenza sia ai suoi confini con le altre comunità, sia al suo interno di fronte ad ogni individualità che per sviluppare se stessa abbia bisogno di problematizzare il vincolo comunitario. Perché dal seno delle comunità arcaiche è emerso il capitalismo, e perché ha avuto la forza di emanciparsene prima e di dissolverle poi? Perché la comunità, che è in quanto tale ordine, se non è libera comunità non contempla nel proprio ordine la libertà individuale, e ne fa perciò un principio di disordine sociale, al quale dà forza con il renderlo, estraniandolo da sé, esigenza ontologica socialmente insoddisfatta. Ma la libertà individuale come principio di disordine sociale altro non è che il capitalismo. Nessuna altra forma di disordine, neppure l'anarchia feudale dei secoli bui del Medioevo

o il controllo del territorio da parte di gruppi briganteschi in altre epoche, ha una dinamica così compiutamente disordinatrice come il capitalismo, perché mantiene nuclei di mutuo riconoscimento personale che sono ordine, e che ricreano l'esigenza di un ordine più generale, verso cui quindi il pendolo della storia torna poi ad oscillare.

Il capitalismo, invece, isolando gli individui con la produzione economica e tecnica, che li riduce a puri ruoli funzionali, e riconnettendoli soltanto nel circuito della circolazione delle merci e del denaro, non contempla alcun riconoscimento identitario di tipo personale, ed è perciò puro disordine.

Eppure, si dirà, le moderne società capitalistiche sono state molto più ordinate di quelle dei secoli dell'anarchia feudale e delle scorribande brigantesche. Certamente è così. Ma è così perché la sopravvivenza di tradizioni precapitalistiche, l'etica borghese, il ruolo formativo della famiglia, e il potere regolativo dello Stato sono stati potenti fattori di controbilanciamento della forza disordinante del capitalismo. Ormai, però, il capitalismo è entrato in una fase di dominio totalitario sulla società, che porta allo svuotamento dell'autonomia di ogni altra istituzione dal suo meccanismo economico. Esso, perciò, pur avendo avuto il merito di aver fatto emergere dai vincoli soffocanti delle vecchie comunità l'individualità formalmente libera, ne ha poi integralmente desostanzializzato la libertà astraendola da ogni forma di comunità. Anche il disordine crescente che il capitalismo sta creando si spiega dunque mediante la libera comunità, il cui concetto rivela come una libertà senza comunità non si mantenga neanche come libertà, e diventi puro principio di disordine della società.

Non importa, allora, quando e quanto la libera comunità sia stata socialmente presente nel mondo empirico degli uomini. Essa è comunque, infatti, un contenuto reale della storia, benché non in maniera storica, ma ontologicamente, in quanto universalità umana operante anche attraverso le sue negazioni storiche, che sono fonti di violenza e di disordine proprio perché la negano. Come tale, essa può venire attuata in forme limitate, e assunta idealmente quale criterio universale di giudizio, anche se la società esistente non la manifesta affatto sul piano empirico. Anche in tal caso, infatti, può essere attinta dalla storia, non però dalla sua storicità, ma dalla sua ontologia. Così assunta, la libera comunità diventa l'unità di misura dell'oggettività della verità, e rende possibile la ragione, l'etica, il dialogo, che si costituiscono sulla base o in vista di quell'unità di misura.

XLIX

Libera comunità e resistenza

Tutte le idee fin qui esposte si rendono intellegibili soltanto dentro il cono di luce del valore della libera comunità. Perché non si dovrebbe subordinare l'attività sociale alle convenienze aziendali ed allo sviluppo della produzione delle merci? Perché ci si dovrebbe opporre il più possibile alle innovazioni tecniche ed alla tecnicizzazione dei comportamenti umani? Perché si dovrebbero rifiutare categoricamente le biotecnologie e l'ingegneria genetica? Perché la competitività sociale dovrebbe essere squalificata anziché promossa? Perché la cosiddetta flessibilità del lavoro dovrebbe venire bandita? Perché la scienza contemporanea non dovrebbe essere considerata la misura della razionalità? Perché ogni forma di relativismo dovrebbe essere ritenuta una resa morale alle cose così come esistono? Tutte queste doverosità, ed altre ancora di cui si potrebbe parlare, risultano comprensibili nella esatta misura in cui viene compresa l'idea della libera comunità come teleologia assiologica e datrice di senso della storia. Tale idea rivela, infatti, ciò che è manchevole nelle concrete relazioni umane per quanto esse divergono da una libera relazionalità comunitaria, e ne rende intellegibili gli

effetti di violenza, di designificazione, di sottrazione di conoscenza e di felicità. Chi, invece, non avverte in se stesso il valore della libera comunità, non può vedere alcuna manchevolezza assiologica nell'esistenza umana storica, e non può, anzi, neppure concepirne l'idea, perché non ha alcun termine di paragone di pienezza antropologica rispetto al quale possa darsi una mancanza. Per costui, le cose come sono non sono mai difettive se non in senso meramente empirico, cioè per quelle possibilità di utilizzazione che non sono state ancora sfruttate, o sono state bloccate da ostacoli rimuovibili con i mezzi pratici offerti dalle cose stesse. Le dinamiche sociali complessive gli appaiono invece come correnti nelle quali non è neanche concepibile non navigare: se il mondo va avanti mosso da logiche di puro profitto economico, automatismi tecnici, e competizioni senza limiti morali, tale è allora il mondo in funzione del quale occorre vivere.

Il valore della libera comunità è sempre stato, in ogni epoca (implicitamente, e spesso anche inconsapevolmente, proiettato com'era su rappresentazioni mitiche), il principio costitutivo della verità delle cose umane e del giudizio morale su di esse.

Oggi questo principio di verità illumina in maniera sconvolgente il nostro paesaggio storico, dicendoci che il sistema sociale nel quale viviamo è integralmente e capillarmente immorale, produce in serie cattiveria e stupidità, ed è guidato da una logica di distruzione delle basi sociali, personali e biologiche della convivenza umana. Esso riproduce non pochi aspetti del sistema nazista, invisibili in parte perché c'è una generale volontà di non capire, in parte perché sono dislocati sotto il primato dell'economia anziché della politica, della collettività anonima anziché della comunità razzista, della mascheratura democratica anziché della dittatura cesarista.

Si pensi tuttavia alla responsabilità tecnica in sostituzione di quella morale. Si pensi allo sterminio di fasce di popolazione private di ogni diritto (allora con le fucilazioni e le camere a gas, oggi con la fame e le malattie; allora contro determinate categorie razziali e culturali, oggi contro i senza denaro). Si pensi alla riduzione di esseri umani a pura materia prima biologica (come i bambini sudamericani a cui sono tolti, quando sono vivi e sani, organi da trapiantare nei corpi di danarosi cittadini statunitensi, o i carcerati americani, russi e cinesi su cui sono compiuti atroci esperimenti medici). Si pensi a come le persone normali non vogliono vedere né sapere nulla di questi orrori, e continuino a rispettare i protagonisti e i celebratori del sistema che li produce. Sono tutti tratti comuni tanto all'epoca nazista quanto all'odierna società capitalistica.

Le forme della personalità dell'uomo contemporaneo sono tuttavia tali da non permettergli di sopportare, e neanche di concepire, una totale opposizione morale a un sistema totalmente ingiusto. Cristo sopportò la croce pur di non piegarsi ad un sistema di potere compiutamente peccaminoso. I primi cristiani sopportarono di essere sbranati dalle belve dei circhi pur di non piegarsi allo schiavismo idolatrico dell'Impero Romano. Gli antifascisti sopportarono il carcere ed il confino pur di non comprometersi moralmente con il regime. Ma l'uomo spiritualmente esangue del nostro tempo non saprebbe sopportare di non accettare la direzione di un ente, una cattedra universitaria, un ruolo nei media, un posto di assessore, una seggiola in una qualsiasi commissione: come chiedergli di non partecipare a questo sistema? Lo stesso intellettuale convinto di opporsi a questo sistema, se non ha lavorato autocriticamente sulla sua personalità, non si adatta all'idea di una storia caduta nella dimensione del male, che gli appare religiosa e mistica.

Una razionalità che coniughi ontologia e storicità in una dialettica che dica la verità sul nostro tempo è difficilmente afferrabile da forme di personalità bisognose in maniera compulsiva di successo e di presenza.

Quel che occorrerebbe, invece, sarebbe una resistenza senza compromessi e su tutti i piani a questo sistema sociale, nella consapevolezza che esso conduce alla catastrofe del genere umano. Le modalità di questa resistenza richiedono una discussione a parte. Il loro principio ispiratore, comunque, deve essere la verità, e quindi la libera comunità. Occorrerebbe

quindi promuovere prima la conoscenza della logica di questo sistema, poi il rifiuto più ampio possibile delle sue manifestazioni, infine un nuovo agire sociale svincolato, nei limiti inizialmente ristretti consentiti dai rapporti di potere esistenti, dalle dinamiche del profitto e della tecnica.

L

L'inesistenza di un soggetto sociale anticapitalistico

C'è un'ultima verità, tragica, che deve essere detta, e compresa nelle sue implicazioni ontologiche. Una venerabile tradizione anticapitalistica ha giustificato la lotta contro il sistema con l'idea che esistesse un soggetto sociale destinato a superarlo, o che comunque esso fosse sospinto dalla sua stessa dinamica interna a dissolversi generando dalle sue contraddizioni un altro sistema.

Purtroppo questa idea è falsa. Non esiste un soggetto sociale anticapitalistico. Il capitalismo non è congegnato in modo da generare dalle sue contraddizioni un nuovo sistema sociale. E non basta. Una spassionata analisi storica induce a credere che, in futuro, lo spettacolo di una crescente devastazione antropologica susciterà bensì nuove forze antagonistiche portatrici del bisogno di libera comunità, ma queste forze saranno complessivamente troppo poco forti, e troppo limitate nel loro antagonismo, per arrivare ad instaurare un nuovo sistema sociale. Il capitalismo andrà incontro al suo disfacimento soltanto sotto il peso delle immani rovine che avrà prodotto, e soltanto dopo, quindi, che avrà portato molto avanti quella devastazione antropologica che è inscritta nella sua natura.

Che senso ha, allora, la resistenza che proponiamo? Il nichilista, la cui personalità è conforme alla logica di funzionamento dell'attuale sistema, risponderà che non ha senso, perché la vita umana non ha senso. Oppure risponderà che si vive perseguendo ciò che conviene al presente, e che non conviene lasciarsi guidare da speranze in un futuro ideale. Oppure ancora risponderà che le speranze in un futuro migliore sono anche la migliore ragione di vita, e che è la nostra analisi ad essere pessimista, catastrofista, espressione di un sentimento religioso della storia come caduta nel peccato.

Alla base di queste risposte, come dell'incapacità di poter avvertire valida e sensata una resistenza a qualcosa che la vincerà, sta l'incomprensione nichilistica, propria dell'attuale orizzonte storico, del reale nesso ontologico dello spirito umano con il suo presente e con il suo futuro. Non si può vivere in funzione del solo presente, senza una proiezione nel futuro, se non al prezzo di un appiattimento su un utilitarismo superficiale, vacuo, instupidente, designificante. Ma non si può neppure affidare la sensatezza della propria vita, e la soddisfazione per essa, alla effettiva realizzazione futura delle proprie speranze, all'effettivo compimento futuro di ciò che appare al presente manchevole. Questo atteggiamento è infatti una fuga narcisistica dal presente, che prepara, per quanto il futuro ideale si rivelerà illusorio, la ricaduta nichilistica in un presente senza futuro.

Il futuro, invece, in quanto riserva di essere e luogo della speranza, dà senso e motivazioni soddisfacenti di vita al presente, che il presente non può dare a se stesso (per questo non si può vivere in funzione del solo presente), ma glielo dà nel presente e per il presente. La resistenza al capitalismo, dunque, se è ritenuta spiritualmente necessaria, deve essere pensata come un contenuto di vita che riempie la vita di significato a prescindere dal suo futuro successo storico. Le sconfitte storiche possono essere tragedie, ma non ledono il valore delle scelte, se non nella mente malata di narcisismo e di nichilismo dell'uomo contemporaneo, che si disprezza come perdente, e che perciò fonda ciò che sceglie sulla prospettiva del successo, nel futuro, se non gli è possibile nel presente.

LI

L'amore: rapporto dell'uomo con la fragilità

Il segreto ontologico del nesso autentico esistente tra presente e futuro, soddisfazione e significato, successo e valore, e quindi anche tra un futuro probabilmente rovinoso e la necessità presente di una resistenza alla logica che lo prepara, sta in quella peculiare dimensione antropologica che l'amore.

Per capire la natura e il senso dell'amore occorre capire il rapporto dell'uomo con la sua fragilità.

Il singolo essere umano si costituisce come individuo rappresentandosi a se stesso in un'immagine di se stesso con la quale liberamente si identifica. Essendo come individuo questa sua immagine di sé (il suo corpo senza di essa fa di lui soltanto il membro di una specie biologica), l'individuo è dipendente nella sua stessa individualità dal riconoscimento altrui (cioè da un'immagine che altri ha di lui conforme all'immagine che egli ha di se stesso, senza la quale la sua immagine di sé, in quanto pura singolarità mentale, sfuma nell'evanescenza), e conquista la sua reale indipendenza soltanto attraverso la libera assunzione della sua dipendenza. Come tale, l'individuo è la sua propria temporalizzazione (perché l'autorappresentazione che lo individua muta incessantemente nelle vicissitudini della sua dipendenza), è il suo proprio sapersi destinato alla morte (la distruzione fisica del corpo, anticipata, a differenza che nell'animale, nella rappresentazione in cui è trasposta, diventa mortalità), è la sua propria possibilità di perdersi. L'individuo, cioè, è ontologicamente fragile.

La realizzazione umana dell'individuo esige che egli viva nella propria esistenza il valore della propria persona. Un valore in cui ci si realizza appartiene sempre ad un significato con cui ci si identifica. Ma la persona non può vivere un significato se non come significato incarnato, cioè materializzato ed espresso dai contenuti della sua esistenza. La fragilità ontologica dell'individuo, perciò, investendo come tale ogni contenuto della sua esistenza, ne minaccia il significato e il valore. Per questo la fragilità suscita la più profonda e la più giustificata delle paure umane. Se le esperienze dell'intersoggettività, soprattutto le prime dell'infanzia, hanno reso tale paura troppo intensa, l'individuo può scegliere di fuggire attraverso una negazione soggettiva della propria fragilità (è questa la genesi di ogni narcisismo). Una scelta simile conduce però necessariamente allo scacco, perché l'individuo si attribuisce un'indipendenza irrealistica che lo rende ancor più sotteraneamente dipendente dagli altri, in una maniera così chiusa e strumentale da precludergli ogni possibilità di assumere la propria dipendenza in un qualsiasi orizzonte di significato.

Una scelta simmetricamente opposta è quella di accettare la propria fragilità, sopportandone la paura, e affidandone i contenuti allo sguardo altrui, per trarne riconoscimento. Il traguardo finale di questa direzione dell'esistenza è quella pienezza di reciproco riconoscimento che compie la realizzazione umana dell'individuo riscattandone la fragilità senza negarla, e che si chiama amore. **L'esperienza d'amore è una esperienza di libertà**, perché porta al massimo livello di forza e di reciprocità l'atto del riconoscere, che è per sua natura un atto di libertà.

L'esperienza d'amore è anche un'esperienza di comunità, perché la reciprocità del riconoscimento che lo definisce esprime quel bisogno di unione e quella mutua conferma identitaria dei soggetti di cui consiste la natura del rapporto comunitario (cfr. § 45).

L'amore è quindi la sorgente interiore della libera comunità.

Senza una capacità di amare, la libera comunità risulta inconcepibile, o, al più, è concepita in maniera astrattamente intellettualistica, non *autenticamente vissuta*, con conseguente, inevitabile oscuramento della verità.

La resistenza a questo sistema sociale, perciò, non può concretamente attivarsi senza coltivare la capacità di amare, ed esige quindi che ciascuno contrasti in se stesso i tratti narcisistici che la inibiscono.

L'amore, infine, è un'esperienza di detemporalizzazione, in quanto la forma del riconoscimento di un significato e di un valore, in cui si realizza, è eternamente umana.

Chi ama autenticamente qualcuno o qualcosa, infatti, lo ama per sempre, al punto che è verità filosofica, anche se inaccessibile al senso comune, che **un amore finito è un amore che non c'è mai stato**.

L'amore trascende per sua natura il presente, in quanto si pensa nel futuro, in ogni futuro, e quindi non in un futuro temporale.

Il tempo, certamente, ne distruggerà le manifestazioni empiriche: i corpi degli amanti invecchieranno; situazioni esaltanti si dissolveranno; le circostanze cambieranno; le vicissitudini della storia creeranno difficoltà inizialmente non immaginate, imporranno separazioni non volute, fino alla suprema separazione della morte.

Chi ama sa che il futuro, in quanto futuro temporale, gli riserverà questo, eppure questo non lede il significato della sua esperienza presente di amore, che vive con profonda soddisfazione nel momento in cui la vive.

Anche se la sua ragione non sa pensare filosoficamente l'intemporalità del significato della sua esperienza d'amore, il suo istinto spirituale lo fa regolare secondo questa intemporalità, come se sapesse la verità di quel versetto del *Cantico dei Cantici* che recita «forte come la morte è l'amore», anzi vive per sempre la pienezza della consapevolezza che «l'amore è più forte della morte».

Ebbene: le esperienze di resistenza a questo sistema sociale (esperienze di agire comunitario non mercantile, esperienze di rifiuto dei comportamenti tecnicizzati, esperienze di autentica comunicazione culturale al di fuori di ruoli di poteri, esperienze di contrasto dei poteri economici e politici, ecc.), se sono vissute in maniera spiritualmente sana come esperienze d'amore per l'umanità dell'uomo e di libera comunità, non possono non essere avvertite come gratificanti e realizzanti di per se stesse nel loro presente, indipendentemente dall'esito storico dei loro risultati nel loro futuro temporale. Se si ha capacità di amare, si resiste alla logica di questo sistema sociale semplicemente perché si vuol vivere bene e nella verità.

LII

Le quattro condizioni ontologiche dell'amore

La dimensione dell'amore è il livello più alto e in un certo senso metafisicamente conclusivo, dell'umanità dell'essere umano.

Non la si può quindi esprimere veramente se non al compimento di una crescita spirituale che ne abbia realizzato le condizioni ontologiche. Schematizzando, queste condizioni possono essere individuate in numero di quattro. Tra di esse sussiste una profonda connessione dialettica, che rende molto difficile trattarle separatamente l'una dopo l'altra, come è esplicitamente inevitabile, perché la definizione veritativa di ciascuna implica già in se stessa la definizione delle altre. Si cerchi, dunque, nel leggere l'esposizione che segue, di tenere in qualche modo conto di questa connessione dialettica, tornando a reinterpretare ciascuna definizione alla luce delle altre.

La prima condizione per esprimersi in una vera dimensione d'amore è **la piena accettazione della propria fragilità**.

Chi costruisce la propria personalità sulla fuga dai propri limiti – biologici, morali, estetici – non può per definizione vivere l'amore, in quanto l'amore è il mutuo, libero darsi delle soggettività, e costui non può dare altro che una immagine compensatoria e distorsiva della sua vera soggettività, e non può ricevere altro che ciò che lo conferma in questa fuga da sé.

La seconda condizione ontologica dell'amore sta nella **libera disposizione ad affidare la propria fragilità alla libera cura dell'altro**.

Amare significa infatti affidare – cioè consegnare fiduciosamente – il proprio sé allo sguardo dell'altro. Ciò rivela, sia detto di passaggio, il nesso dialettico di questa seconda condizione con la prima: non si può consegnare il proprio sé all'altro se non lo si è prima (prima in senso logico, non cronologico) consegnato a se stessi. L'affidamento, però, appartiene alla sfera dell'amore soltanto **se nasce da una libertà ed è diretto ad una libertà**. Chi, ad esempio, viene a trovarsi sanguinante e malconco sull'asfalto per un incidente stradale, si affida certamente a coloro che giungono a soccorrerlo con l'autoambulanza, non però per una disposizione d'amore verso costoro, in quanto è costretto ad affidarsi a chiunque per primo sia in grado di provvedere a lui. La sua scelta libera è soltanto quella di non rischiare la morte: una volta fatta questa scelta, l'affidamento ai primi soccorritori che giungano è una necessità conseguente. L'affidamento, inoltre, per essere una disposizione all'amore, deve non soltanto **nascere da una libertà, ma anche essere diretto ad una libertà**: chi *estorce* la cura altrui con la superiorità della sua posizione, oppure *in cambio di qualche concessione di cui l'altro ha estremo bisogno*, oppure *esercitando un potere su di lui*, oppure *anche con il ricatto emotivo*, o *facendo leva sui suoi sensi di colpa*, **non dà e non riceve amore**. Né la cura che ottiene è vera cura, cioè **rispetto** (ovvero attenzione particolare a non ledere la dignità dell'altro espressa dagli scopi che l'altro si dà) e **riconoscimento** (ovvero percezione e accettazione della percezione che l'altro ha di sé), ma è semplice prestazione.

Amare l'altro significa dirgli implicitamente: ti ho scelto per rivelarti ciò che davvero sono, perché desidero che proprio tu, ma soltanto se lo desideri anche tu, riconosca il valore di ciò che davvero sono.

La terza condizione ontologica dell'amore consiste in un'attribuzione di supremo valore al destinatario della propria rivelazione a cui liberamente si affida la propria fragilità rivelata. Amare è dare valore e significato alla vita personale, nonostante gravi in ogni istante su di essa l'ombra della morte, e nonostante sia talvolta essa stessa questa ombra di morte. Amare significa desiderare di essere amati, in quanto se si ama qualcuno è perché lo si sente fonte possibile e insostituibile del proprio valore: una grande gioia dell'esperienza autentica d'amore è quella di sentirsi finalmente **riconosciuti e illuminati di senso** fin nei più profondi e dettagliati recessi della propria esistenza personale.

Che amare significhi desiderare di essere amati è una grande verità, ma soltanto se la si intende sul piano ontologico, non su quello psicologico. Sul piano psicologico, infatti, il desiderio di essere amati è una pretesa infantile che oscura la percezione dell'altro, ridotto a puro supporto del proprio sé, e che *blocca la crescita del proprio sé*, in quanto mira a renderlo apprezzabile nella sua egoistica staticità. Ma ciò avviene perché quel che realmente si desidera nel desiderio di essere amati in senso puramente psicologico non è ontologicamente amore: non gli si affida, infatti, il proprio vero sé, fragile e dolorante, ma l'immagine che ci si attribuisce egoisticamente e fittiziamente per fuggirlo, e non ci si affida alla sua libertà, ma si avanza una pretesa, per cui non lo si costituisce come amore.

L'amore richiede un'attribuzione di supremo valore all'altro amato, al quale quindi non si può mistificare il proprio sé, e verso il quale non si può avanzare alcuna pretesa costrittiva e colpevolizzante. Amare l'altro significa amare la libertà dell'altro, perché essa costituisce il suo valore. In senso ontologico, dunque, amare è bensì desiderio di essere amati, ma mediato dal valore supremo dell'altro da cui si desidera di essere amati, e che può essere sentito come fonte d'amore a cui aspirare proprio in quanto è sentito come valore in cui riflettersi. Così inteso, il desiderio di essere amati non ha più nulla di egoistico e di chiuso, perché fa tutt'uno col trascendimento oblativo di sé verso l'altro. L'amore è quindi al di là della dicotomia di egoismo e di altruismo, di cui rappresenta una sorta di fusione, in quanto è un ricevere valore dall'altro che può darcelo perché glielo si dà, ed è perciò amore di sé attraverso il decentramento da sé nell'amore per l'altro.

La quarta condizione ontologica dell'amore consiste in un'attribuzione di supremo valore non già ad una inesistente perfezione dell'altro, ma alla sua specifica fragilità umana.

Con l'amore, cioè, si aspira bensì a illuminare la propria particolarità difettosa e transeunte di un'universalità valorizzatrice portata dall'altro, ma l'altro non è questa universalità in se stessa, come un'idea platonica: l'altro da cui si desidera essere amati è, in quanto persona, incarnazione del significato universale, al quale si aspira con l'amore, in una particolarità che lo fa concretamente vivere, sia pure in maniera necessariamente difettiva, o, meglio, in quella particolare particolarità, per così dire, che lo rende riconoscibile e desiderabile per quella particolare persona che si è.

Riferirsi come fonte concreta di valore alla perfetta universalità in sé considerata, significa riferire l'amore ad una trascendenza divina. Si vuol credere, in tal caso, che amare Dio sia la forma più alta d'amore, capace di far amare nel modo più pieno la persona umana, in quanto creatura di quel Dio. In realtà l'amore per un Dio trascendente non è che un *surrogato* dell'amore vero: si ama chi non ha alcun bisogno di essere amato, perché privo di ogni fragilità, e si desidera essere amati in maniera disincarnata, *sottraendosi così al coinvolgimento nella sensibilità concreta*. L'amore per un Dio trascendente non può quindi che *allontanare dall'amore vero* per gli esseri umani: per non accorgersene, basta chiamare amore la generica filantropia, o la carità paternalistica, o il soccorso irregimentante, oppure, a un livello più alto, la dedizione totale nella cura delle sofferenze più estreme, che è qualcosa di umanamente grande, ma non è amore, in quanto l'esperienza d'amore è per natura sua un'esperienza di spazio per sé, di parità di potere con l'altro, di scambio di piacere, e non di automortificazione e di annullamento di sé nella sfortuna altrui.

L'amore vero, in conclusione, non si dirige mai verso una realtà divina esterna, **ma è esso stesso la realtà divina dell'uomo**, realizzata nella cura e nell'attribuzione di valore mutualmente e liberamente trasmesse da un essere umano ad un altro essere umano.

Ciò di cui si ha cura e ciò a cui si attribuisce valore è sempre, nell'amore, una *fragilità umana*, in modo che l'incontro tra fragilità costituisca un significato perenne.

LIII

La radice ontologica dell'amore

La radice ontologica dell'amore è anche la radice ontologica della giustizia. Giustizia è infatti dare a ciascuno ciò che gli spetta in quanto portatore dell'universalità umana nella sua persona. La base della giustizia è perciò, come quella dell'amore, il valore universale della soggettività, che impone la cura della fragilità dei suoi contenuti. La differenza tra le due sfere sta nel fatto che la cura dell'amore è un'elezione dell'altro che riguarda la totalità dei suoi contenuti esistenziali, mentre la cura della giustizia è una cura dovuta ad ogni persona per quel che riguarda il suo nucleo essenziale di capacità di avere scopi. Si tratta, come si vede, di una differenza da una comune radice. Per questo, chi ha bisogno di giustizia è anche capace di amore, e **chi vive d'amore non tollera l'ingiustizia**.

Giustizia e amore sono due momenti che rappresentano ciascuno la misura dell'altro.

I cultori dell'amore per il Dio trascendente non hanno di solito niente di quella fame e di quella sete di giustizia a cui allude Gesù nel discorso delle beatitudini, come risulta dalla facilità con cui si adattano a vivere secondo le regole dell'economia del plusvalore e secondo le procedure della tecnica, e ciò rivela quanto siano poveri di vero amore. Un sistema economico, come quello oggi vigente su scala planetaria, che abbia come suo elemento motore e come suo fine intrinseco il profitto monetario privato, e che si sviluppi senza più alcun condizionamento di principi non economici, è la materializzazione stessa dell'ingiustizia,

in quanto non riconosce alcun diritto universalmente umano di accesso alle sue risorse, ma dà a ciascuno soltanto quello che ciascuno può procurarsi con i suoi mezzi monetari e con i suoi strumenti di potere, distruggendo inoltre beni di spettanza universalmente umana, quali gli equilibri della natura, le bellezze ambientali, i luoghi della memoria. Chi vive tranquillo sotto un simile sistema, non trovando nulla di riprovevole nell'attività delle banche, delle società finanziarie e delle imprese volte al profitto, dando il proprio voto ai politici che amministrano questo stato di cose, evitando di condannare pubblicamente i detentori del potere, accettando tutte le innovazioni tecniche, è perciò un operatore di ingiustizia, e, se crede di seguire Cristo perché partecipa a certi culti e svolge qualche attività benefica, è anche un povero ipocrita illuso. Né ha amore per gli esseri umani, perché non si ama davvero se non in uno spirito di giustizia, come lo stesso Cristo ha insegnato. La giustizia è infatti la misura dell'amore.

L'amore è la pietra angolare della libera comunità umana.

Due persone che si amano veramente già formano una libera comunità, che fornisce loro la motivazione per valorizzare forme di amore altre e di altri, inserendole e inserendosi così nel cerchio di più ampie comunità libere. L'amicizia filosofica, e la condivisione spirituale di progetti etici, sono alla base di altre libere comunità. La libera comunità, proprio in quanto resa viva dall'amore, costituisce ogni soggetto come valore di cui aver cura, e rappresenta perciò il fondamento dell'universalità umana, ovvero il modello della giustizia. L'amore è quindi la misura della giustizia.

La demente mentalità odierna troverebbe ridicola l'idea che l'economia possa essere fatta in qualche modo dipendere dall'amore tra gli esseri umani: essa appare infatti naturalmente regolata da leggi oggettive esterne. Ciò è vero sul piano descrittivo, fermo restando che le leggi economiche sono sempre un prodotto storico, mai un dato naturale. Ma sul piano deontologico, l'unico modello in rapporto al quale è umanamente sensato capire cosa vada accettato, e cosa respinto, di un sistema economico, è la libera comunità, che rappresenta un criterio di giustizia, il cui fondamento ontologico è però l'amore.

Il sistema economico contemporaneo è la negazione speculare della libera comunità, in quanto produce una collettività disgregata, despiritualizzata, coattivamente e ossessivamente comandata dalla ricerca del profitto e dalle procedure della tecnica. Esso prefigura perciò la morte dell'umanità dell'uomo, proprio in quanto è al di fuori di ogni giustizia e di ogni amore. In nome della giustizia e dell'amore la nostra umanità esige, per non morire, una resistenza alla attuale logica sistemica. Ciascuno di noi è chiamato, come uomo morale, a questa resistenza: è chiamato a considerare gli oligarchi dell'economia sempre avidi di sfruttare il lavoro, il territorio, i mercati, e i tecnoscienziati pazzi intenti a manipolare le specie viventi, per quei grandi criminali che in realtà sono; è chiamato a disprezzare e a contrastare in ogni modo i politici vuoti e faccendieri che non sanno fare altro che amministrare questo sistema; è chiamato a sottrarsi, nei limiti del possibile, ad ogni ruolo che lo coinvolga nella pura gestione dell'esistente; è chiamato a sperimentare le forme oggi possibili di agire comunitario; è chiamato a dare l'esempio di una vita non motivata dalla ricerca del denaro e dei consumi e non guidata dalla tecnica; è chiamato a pensare concettualmente e criticamente anche riguardo al funzionamento della sua propria personalità.

Quando la resistenza degli esseri umani guidati dalla loro capacità di amare, dal loro spirito di giustizia, e dalla loro comprensione intelligente della società, avrà spezzato in qualche punto della vita associata l'attuale logica sistemica, e quando le carenze e le disfunzioni derivanti da tali rotture saranno affrontate con una logica nuova, in vista di soluzioni ispirate al vincolo solidale che deve legare tutti gli esseri umani, allora saremo usciti dal *sentiero della notte*.