

Orlando Todisco

«SICUT ADVENA ET PEREGRINUS IN MUNDO»
 (Testamentum s. Francisci, 29)

Matrice francescana di una cultura cosmopolita

La *forma mentis* francescana è ottimista e creativa. Non si danno zone oscure al punto che la luce non possa filtrare e illuminarle. Finanche il lupo (di Gubbio) è possibile ammansire. Dovunque è passato, Francesco ha lasciato tracce di pace, mostrando la fragilità delle pareti divisorie. Egli riconduceva gli interlocutori a quel fondo abissale che ci costituisce e che ignoriamo, perché concentrati solo su quelle versioni che tradiscono la nostra fatica e insieme denunciano la nostra miopia. Egli scuoteva le coscienze da questo torpore, facendo rifiorire il desiderio di una nuova primavera. Ciò che si dice del singolo si dica dei gruppi, delle nazioni, delle epoche, pur nella complessità delle situazioni. In fondo è la logica dei “rinascimenti”, riflesso non remoto né incolore della dottrina cristiana della redenzione – non c’è peccatore che non possa ravvedersi – così come è l’anima segreta dell’impegno pastorale francescano.

Su tale onda ottimistica, mai scomparsa, si è formata la teoria del ringiovanimento dei popoli dopo ogni fase di declino, di cui la dottrina dei corsi e ricorsi storici di Giambattista Vico è voce e compendio. Il pessimismo epocale viene frontalmente contrastato dalla forza del “Risorgimento”. Esempio luminoso J. G. Herder, che spiega il passaggio dal *Decline and Fall of the Roman Empire* alla nuova “Europa” con il ruolo determinante delle invasioni barbariche o migrazioni di popoli. Infatti, a proposito del *topos* della decadenza di Roma – snervata, disfatta, senza ideali – egli spiega la ripresa di vita con l’immigrazione di popoli, giovani virgulti delle tribù germaniche, trapiantati nelle terre meridionali. Come altrimenti render conto del transito da un Impero in disfacimento a un’Europa giovane e creativa? Non si deve forse dire altrettanto del Rinascimento, periodo in cui l’Italia è saccheggiata da eserciti stranieri e lacerata da interne divisio-

ni politiche, e tuttavia in grado di innalzarsi alle vette della cultura? La crisi, forse, è solo una "sosta" lungo il cammino. Il momento, più o meno lungo, di smarrimento, pare necessario per un autentico slancio in avanti. Se ne fa interprete Hölderlin, per il quale ogni popolo «con la morte ritorna all'elemento\ dove per una nuova giovinezza, come in un bagno, si ristori. Agli uomini\ la grande gioia è data che in se stessi\ trovan la forza di ringiovanire». E perentoriamente: «Là dove cresce il pericolo\ cresce anche ciò che ti salva». Quando si tocca il fondo accade per lo più che si risale. Ma a quale prezzo e a quale condizione?

Una rapida esemplificazione è possibile coglierla nella *lectio magistralis* del 13 maggio 2004 del card. Ratzinger, presso la biblioteca del Senato italiano, dove tra l'altro rilevò che la diffusione dell'Islam è dovuta alla crisi religiosa dell'Europa. A differenza dell'Europa, l'Islam, infatti, pare capace di «offrire una base spirituale per la vita dei popoli, una base che sembra sfuggita di mano alla vecchia Europa». Ma l'Europa è forse condannata al declino, in linea con la previsione di Spengler, l'autore del *Tramonto dell'Occidente*? Ratzinger ripudia tale determinismo biologico, favorevole alla diagnosi di Toynbee, per il quale la rinascita è sempre possibile, rialimentando le radici mediterranee, percepite nel loro tratto polifonico, con linfa orientale e occidentale. Sono i due polmoni, di cui parlava Giovanni Paolo II, necessari non per sopravvivere, ma per viver bene. In quest'ottica, al determinismo biologico e biopolitico di Spengler, viene contrapposta una visione che «punta sulla forza delle minoranze creative e sulle personalità singole eccezionali». Da qui il senso dell'ecumene cristiana. La visita di papa Benedetto a Istanbul del 2006 è visibile conferma del disegno di consolidare il dialogo interreligioso con l'Islam, e in più, e forse soprattutto, della volontà di far ritorno a Costantinopoli, per ristabilire la piena e visibile unità tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa ortodossa. Benedetto XVI si è recato in Turchia non solo per gettare un ponte tra Islam e cristianesimo, ma soprattutto, e prioritariamente, per rianimare l'Europa cristiana, attraverso una più feconda alleanza con la Chiesa ortodossa. Nella prospettiva dell'ingresso della Turchia nell'Unione Europea, la Chiesa ortodossa, quale Oriente dell'Occidente, non ha altro obiettivo, e cioè operare per la rinascita dell'Europa cristiana.

1. DIFFICOLTÀ DI LEGGERE LA CRISI CONTEMPORANEA

Se non si dà crisi insuperabile, come interpretare la crisi contemporanea e, soprattutto, come uscirne? Con la caduta del muro di Berlino, con il crollo delle Torri Gemelle dell'11 settembre, con le immigrazioni continue di popoli, con la crisi finanziaria, rese possibili, nel clima creato dai

mezzi di comunicazione, non più legati a tempo e spazio, un mondo sembra in declino senza che l'altro appaia all'orizzonte. Siamo nella fase oscura della transizione, perché non sappiamo dove, quando e a quale prezzo il nuovo mattino spunterà. L'insicurezza fa parte della condizione umana, con lo spettro, questa volta, che i rischi, a causa della globalizzazione, siano enormemente aumentati, e la difficoltà della comprensione dei processi sia cresciuta. Siamo a un bivio.

La ragione di questa perplessità sta nel fatto che, essendo per almeno un milione d'anni vissuti tra piccoli gruppi rivali, e poi, in seguito all'invenzione dell'agricoltura, tra gruppi sempre più vasti, con forme crescenti di organizzazione, ma con punti di riferimenti chiaramente individuabili, ora – ecco la novità – ci percepiamo gettati in rapporti – economici, sociali e politici – di proporzioni cosmopolite, grazie all'avvento delle tecnologie e delle scienze moderne, a causa dell'emigrazione dei popoli, in seguito al crollo di ideologie, nel quadro di un grave disimpegno etico. L'indole dei problemi ci sorprende, a causa di una storia, psicologica e biologica pregressa, consumata entro spazi contenuti, dove il referente causale era preminente e alla portata almeno della classe dirigente. La spersonalizzazione delle dinamiche decisionali, implicate nel funzionamento delle società complesse, lascia interdetti, perché sembra che non ci sia un referente responsabile e dunque non un'etica, anche se minimale, attenta all'altro, vicino e lontano. Il carattere universale degli eventi costituisce un presente comune, che però non si inserisce in un passato comune, né in sistemi di valori e tradizioni condivise. Da qui la difficoltà di proposte efficacemente solutorie. Il che va spiegato ricordando che lo stato-nazione è un fenomeno relativamente recente, e tuttavia già superato, da situazioni oramai globali, mentre le etnie, le religioni, le lingue e i costumi sono molti più antichi, ed esercitano un peso rilevante, soprattutto nei momenti di difficoltà. Ora, in tale contesto, non bisogna forse, e in forma preambolare, puntare su un nucleo antropologico stabile, quale premessa remota per una rinnovata forza aggregante, in profondità, prima che in superficie? Non bisogna puntare verso una cultura cosmopolita, che non azzeri le culture ma le trascenda?

Non preoccupano, dunque, le emergenze o gli eventi in quanto tali, ma l'impreparazione al loro accadere, a cui sono da addebitare i tempi lunghi di transizione o il buio prolungato. Incapaci di stare al passo degli eventi, non ci avvediamo di essere in preda alla fallacia astorica, e cioè al vivere fuori tempo, purtroppo confermato da istituzioni sociali, nate in altro contesto, e pertanto incapaci a mediare tra aspettative fortemente diversificate. Tra tutte le strade la più efficace è quella dell'educazione culturale, che si esprime nella capacità, sempre più avanzata, di analisi della complessità dei problemi puntando alla loro radice antropologica; mentre la più dan-

nosa è quella che, ritenendo che nulla cambia, induce a ritenere che il nuovo sia sempre e solo contaminazione dell'antico, che rinasce dalle sue ceneri. Quale allora l'antropologia che, aiutandoci a guardare con coraggio e lungimiranza al presente e all'immediato futuro, ne costituisca anche la premessa in grado di traghettarci oltre l'angustia del presente? A questo scopo, non bisogna forse trascendere le coordinate sociali, che occupano la scena, e alle quali per lo più siamo tutti aggrappati, alla ricerca di quel nucleo antropologico, alla cui luce intendere l'angustia del presente e lavorare perché spunti un nuovo giorno? Dove attingere siffatte suggestioni e prospettive? La modernità è forse un serbatoio sufficiente, o invece occorre andare al di là, verso altre fonti, in vista dell'auspicato salto di qualità?

2. ANCORA L'ANTROPOLOGIA DEL CONTRATTUALISMO MODERNO?

Si ritiene per lo più che la modernità costituisca una cesura epistemica rispetto all'epoca classica, e che abbia proceduto a costruire un ordine nuovo, di cui sarebbe conferma il problema della sua legittimazione, al centro della filosofia della politica¹. Ma se la modernità è altra cosa rispetto all'età classica, siffatta novità può dirsi radicale? La risposta concorde è che all'epoca classica, in cui la riflessione politica è considerata sostanzialmente sussidiaria della metafisica, della teologia e della morale, ha fatto seguito l'epoca moderna, caratterizzata da un'epistemologia, priva di un'anima metafisica, ispirata prevalentemente al rigore scientifico. L'interrogativo, che occorre sollevare e tenere fermo, è il seguente: cosa ha comportato la dissoluzione dell'epoca classica e la nascita della stagione moderna? Cosa dell'epoca precedente rimane immutato nell'epoca moderna e contemporanea, da mettere in evidenza, perché è su di esso che occorre riflettere e ad esso occorre porre mano?

Certo, la modernità ha agitato le acque. È superfluo accennare al cammino spedito della ragione, senza più alcuna tutela teologica, protesa verso una continua e talvolta contraddittoria evoluzione, i cui snodi sono stati per lo più cruciali. In forma complessiva, si pensi alla crisi maturata negli ultimi anni del XVIII secolo, quando si impose la rottura della coscienza europea poggiante sui presupposti dell'autorità e della stabilità, a vantaggio di un nuovo modo di sentire la complessità del vivere collettivo. Il

¹ È il tema al centro del volume, davvero illuminante, *La democrazia nell'età moderna*, a cura di C. VASALE e P. ARMELLINI, Roma 2008.

prevalere della ragione fu generale, dalla scienza alla filosofia alla convivenza sociale e politica. La crescente distinzione tra i valori civili, quelli morali e quelli religiosi, portarono a un nuovo concetto di libertà, indissociato da quello di tolleranza. Con l'Illuminismo fu sancita la capacità, dei singoli e delle nazioni, di scelta e di determinazione, quale diritto giuridico e politico fondamentale. La produzione industriale poi, con le sue classi operaie, le sue contrapposizioni legate alle condizioni lavorative ed economiche, contribuì all'affermazione di una diversa dialettica tra detentori del potere e cittadini alla ricerca di nuove forme di vita sociale, a seconda dei livelli di consapevolezza dei concreti movimenti in atto nelle coscienze dei singoli e delle collettività².

Ora, sullo sfondo del vorticoso rincorrersi di conquiste, proprie della modernità, si è indotti a pensare a una cesura netta tra età classica ed età moderna, sull'onda della tesi di Hans Blumenberg, sostenitore della legittimità dell'età moderna³, secondo cui la modernità si è affermata in contrasto con l'età greco-medievale. Ma fino a qual punto tale tesi è sostenibile? A sostegno di tale punto di vista, le forme del contrattualismo moderno vengono proposte, e rilette, come superamento del principio della naturale socievolezza degli uomini, propria della tradizione classica, inaugurata da Platone e ribadita dal pensiero cristiano. L'assunto diffuso è che è innata l'insocievolezza degli uomini, e questa insocievolezza può essere vinta solo attraverso un nuovo contratto. Ora, ecco la domanda che ci introduce nel cuore del problema: come si immagina sia stato l'uomo naturale? Quale la sua "natura" o meglio, quale il suo "status"? E tale "idea di natura" dell'uomo è davvero altra cosa rispetto alla tradizione pagana, al punto da giustificare la presunta cesura dell'epoca moderna rispetto a quella classica?

Si sa che lo "stato di natura" è una pura ipotesi o una finzione significativa, che aiuta a capire come sarebbe l'uomo fuori di ogni situazione normativa e, in quanto tale, con un peso euristico molto significativo, nel sen-

² Per un'immersione nella molteplicità delle variabili culturali, sociali, politiche, economiche, religiose, oltre che scientifiche e filosofiche, della modernità, cf. G. GALASSO, *Prima lezione di storia moderna*, Bari 2008.

³ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992. La tesi di fondo è che il rapporto tra medioevo e età moderna va individuato nel processo di autolegittimazione dell'uomo rispetto all'assolutismo teologico. Nonostante che la descrizione del mutamento di valori propri della curiosità teoretico-scientifica abbracci un lungo arco temporale, dall'antichità alla psicanalisi, da Socrate a Feuerbach, pure ci pare che non sia messo a fuoco il problema relativo al modello antropologico che soggiace al fondo, con l'attenzione tutta concentrata sulla logica della svolta epocale, propria della modernità. Ma fino a che punto può dirsi epocale la svolta moderna? È l'interrogativo che qui si tenta di chiarire.

so che fa intendere il bagaglio delle contraddizioni che il potere politico deve tenere sotto controllo. È un artificio logico, non uno stato reale, volto a mettere in luce la novità e la forza risanatrice o salvifica della legge. Prendendo in esame la linea contrattualistica, che pare la più significativa per quanto concerne la cesura tra modernità e tradizione classica, non è arduo rendersi conto che l'idea di "natura" è contrassegnata da sostanziale corruzione, e dunque dall'indisciplina delle passioni umane. Come tenere a freno, senza un potere forte, gli impulsi distruttivi e disaggreganti? Da Hobbes a Spinoza, da Vico a Locke, a Hume, a Rousseau, a Kant, si assiste a una sequenza di immagini, in base a cui ogni uomo è segnato da un senso di autoconservazione, percepito sotto l'incombente minaccia dell'altro e dunque da difendere offendendo.

«Il dato originario - nota Bobbio - un dato di cui non si può immaginare nulla di più consono ad una concezione individualistica della società, non è l'*appetitus societatis*, ma l'istinto di conservazione, lo spinoziano *conatus sese conservandi*. L'istinto di conservazione muove tanto l'uomo di Hobbes e di Spinoza quanto quello di Pufendorf e di Locke»⁴.

L'*appetitus societatis* viene ritenuto tipico della concezione classica, ma non di quella moderna, per cui il ricorso al contratto viene considerato l'ipotesi più felice per meglio difendere se stesso e insieme evitare lo stato ferino, conflittuale. L'uomo ama primariamente se stesso, ritrovandosi in preda alla soddisfazione delle proprie passioni, principale sorgente della rissosità, per contenere la quale non pare ci sia via più efficace di quella contrattualista. Rousseau sostiene che l'uomo è innocente fino al momento del confronto con il proprio simile, quando, a causa della proprietà privata, inizia l'epoca del dissidio. L'amor proprio attiva con l'altro un rapporto distruttivo. È questo il tratto antropologico che viene messo concordemente in evidenza, e il contrattualismo è la formula più efficace per aver ragione di quella naturale insocievolezza, che spinge a indirizzare ogni cosa al proprio piacimento. L'uomo moderno è l'uomo uscito dalla minore età, e cioè da questo stato di dipendenza dalle passioni, di cui è servo, finalmente in grado di autogestirsi, in piena autonomia. L'antropologia prepolitica viene pensata come sotto l'egida della volontà e dunque in preda alle passioni, di cui il singolo è vittima. Nel territorio dei desideri non vi è la luce dell'intelletto e della ragione, e la volontà pare indipendente dalla fiaccola della ragione. È l'uomo-passione o l'uomo-arbitrio, simbolo del vo-

⁴ N. BOBBIO, *Il Giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, Torino 1980, 524.

lontarismo pulsionale, al centro della modernità, da porre sotto l'egida della ragione. L'Illuminismo è la risposta filosofica più pertinente.

Ora, più che chiedersi se questa immagine dell'uomo-passione sia davvero ereditata dall'epoca precedente – la teologia del peccato è certamente presente, in particolare nella versione protestantica – è forse più utile interrogarsi circa la sua effettiva rottura con l'epoca classica, se cioè non ne sia il prolungamento sotto altre forme. A questo scopo occorre procedere in due distinti momenti, il primo relativo alla prospettiva moderna e alle sue immediate – reali o fittizie – illogicità. Si tratta di una breve analisi di questa pagina di filosofia politica, tipica della modernità. Un secondo momento, più impegnativo e interessante, riguarda la radicalità del carattere innovativo della prospettiva moderna, se cioè effettivamente si tratta di cesura con la tradizione classica o invece – ed è la tesi che cercherò di portare avanti – non ci sia, nascosto ma forte, un filo di continuità per quanto concerne il modello antropologico, ereditato anche se variamente vestito. È su questo che occorre intervenire. Da qui la fecondità – e originalità – della proposta antropologica di matrice francescana, colta nel suo momento essenziale, grazie a cui, senza rinnegare alcunché della modernità, contribuire al superamento della crisi contemporanea.

3. TRA MODERNITÀ E TRADIZIONE CLASSICA: CENSURA O CONTINUITÀ?

Anzitutto, quale la ragione dell'accentuazione del carattere rissoso, conflittuale e dunque passionale, con cui le figure più significative della modernità si rappresentano l'uomo nello stato di natura? L'immagine hobbesiana – *homo homini lupus* – è la più icastica. Pare che, sotto la pressione psicologica e culturale della catena ininterrotta di guerre – dalla guerra dei contadini durante la riforma luterana, fino alle sanguinose guerre di religione – sia stata questa l'immagine che i più hanno ritenuto la più adeguata, e cioè l'uomo naturalmente insocievole, in preda alle sue passioni, per disciplinare le quali – il passaggio dallo stato della ferinità, senza dio, allo stato di legalità, o a questo dio terreno o Leviathan – è necessario un contratto, forte e vincolante. È ovvio che la descrizione pessimistica dell'uomo è funzionale all'obiettivo che si vuol perseguire, e cioè mostrare la necessità della legge, quale spazio della convivenza pacifica. L'illogicità del passaggio è troppo palese per pensare che ci sia stata una continuità tra prospettiva antropologica e prospettiva politica, contrattualistica o giusnaturalistica, con uno sviluppo sia giacobino-radical, con il prolungamento nelle democrazie socialiste, sia liberal democratico nella direzione del costituzionalismo liberale. Ora, l'insostenibilità del rapporto consequenzario tra premessa antropologica di segno pessimistico – stato di natura – e strumento

regolativo assolutamente razionale – stato artificiale – è evidente. Se non illogiche, almeno problematiche appaiono

le modalità secondo cui volontà, descritte come distruttive – o in atto o potenzialmente – riescano a staccarsi dalla propria pulsionalità immediata per adottare, in un accordo universale, criteri razionali e generali dietro la spinta dell'autoconservazione. Paradossalmente, secondo il contrattualismo, dovrebbe essere proprio il desiderio più individualistico a innescare il processo più virtuoso di superamento dell'egotismo ontologico, tipico del volontarismo estremo, per dar luogo a quel processo di catalizzazione delle capacità razionali – e dunque coesive – degli individui, necessarie a dar vita allo stato⁵.

La radicalità del salto dalla dimensione naturale, ritratta a tinte fosche, a quella artificiale è così evidente da lasciare perplesso colui che è consapevole del rigore con cui i filosofi della politica, da Spinoza, Hobbes, Rousseau a Kant, conducono le loro riflessioni.

Sembrerebbe ragionevole pensare che questa schiera di contrattualisti abbia assunto a fondamento della propria indagine le risultanze dell'assolutismo teologico, per il quale l'uomo è sostanzialmente corrotto e Dio radicalmente altro, sull'onda della crisi della precedente costruzione metafisica, con un conseguente vuoto speculativo che sembra spinga «l'uomo a costituirsi un contromondo di razionalità e disponibilità elementari (H. Blumenberg) da vagliare scientificamente, ma sulla base di presupposti concettuali ereditati da orizzonti epistemici profondamente eterogenei»⁶. Questa prima impressione lascia tuttavia pensosi, dal momento che la neutralizzazione delle originarie passioni pare abbia luogo in modo magico attraverso la regolamentazione politica, con l'abdicazione delle volontà individuali a favore della volontà generale o assoluta.

In che modo, proprio quell'incontro con l'altro destinato, nello stato di natura, a far scattare la molla della distruttività e dell'*amour propre*, sia in grado di realizzare, nella dimensione pre-politica del contratto, l'accordo pacificatore⁷.

Per quanto concerne il secondo momento – il rapporto tra modernità e tradizione classica – si può forse dire che questa visione individualistica – passaggio dallo stato ferino allo stato di pacifica convivenza – costituisca una cesura sostanziale con la tradizione occidentale? Il paradigma antro-

⁵ G. COTTA, *Il contrattualismo moderno*, in *La democrazia nell'età moderna*, 96-97.

⁶ *Ibidem*, 97.

⁷ *Ibidem*, 100.

plogico non è ancora quell'autodifesa o l'autoconservazione che è l'anima dell'individualismo occidentale, sin dalle origini? Come è noto, in molti autori (Pufendorf, Locke, Kant, Fichte) l'*appetitus societatis* permane, sia pure in forma depotenziata. La domanda che si impone allora, ai margini degli antropologi, sia pessimisti che moderati, è la seguente: perché lo stato di guerra, pur distinto dallo stato di natura ma suo prolungamento, è sempre incombente, possibilità continua, quasi inevitabile, nonostante tutte le forme contrattuali? Come mai la "volontà generale" di Rousseau o la "volontà buona" di Kant, nonostante la loro radicalità, non riescono a trattenere l'uomo dall'alimentare quella conflittualità, secondo modalità diverse, ma con continuità sconcertante? Non è questo un argomento irrefutabile a favore dell'identità sostanziale del modello antropologico, tra epoca classica e epoca moderna, pur nella variabilità delle forme di gestione politica della cosa pubblica? Cambiano le modalità di conduzione dei conflitti, nel senso della devastazione, ma non l'intensità distruttiva del fenomeno. Non si tratta dello stesso modello antropologico che cambia volto ma non sostanza?

4. COSA CARATTERIZZA L'ANTROPOLOGIA CONFLITTUALE?

Aristotele dice che chi non partecipa alla gestione della cosa pubblica è simile a un fuggiasco senza onore, ad uno straniero in patria⁸. Perché sia un *polites* o cittadino, però, deve disporre di sé, non dipendere da alcunché o da altri. Ed è per questo che gli schiavi e le donne, come i minorenni, perché non appartengono a se stessi - è importante sottolineare questa ragione - non possono dirsi cittadini a pieno titolo. Solo l'uomo davvero libero è cittadino "pleno iure". La padronanza di sé, che consente di vivere secondo proprie scelte, costituisce la condizione della cittadinanza, altrimenti si risiede sul territorio, si difende la *polis* o la si nutre, ma non si è suo membro a pieno titolo. Gli animali nutrono la città, gli schiavi la servono, i bambini e le donne la popolano, ma non sono cittadini, perché non appartengono a se stessi.

Ora, cosa comporta questa autopadronanza? perché solo questa consente di gestire la cosa pubblica o meglio la *polis*? Dunque, come va intesa siffatta "soggettività politica"? Anzitutto, ognuno ha cura di sé o *philautia* (ama se stesso), il che ha luogo attraverso la proprietà privata (*idian ousian*)⁹.

⁸ *Politica* III, 5,1278 a. Cf. l'illuminante messa a punto del problema da parte di E. PEROLI, *La dimora del sé. Bene comune e felicità individuale tra Platone e Aristotele*, in L. ALICI (a cura di), *Forme del bene condiviso*, Bologna 2008, 223-258.

⁹ *Ibidem*, 1262b.

È la fonte primaria dei propri interessi, del grande piacere, a causa dell'implicito prendersi cura di qualcosa che è proprio. Il che va spiegato con il rapporto originario che lega ciascuno individuo al proprio sé. Cosa costituisce l'io, cosa fa maturare la soggettività? Aristotele scrive:

E dal momento che tutto ciò che è affine e simile è piacevole per se stesso, e in particolare ogni uomo prova questa sensazione nei confronti di se stesso, è inevitabile che tutti, in misura maggiore o minore, amino se stessi (*ananke pantas philautous einai*), perché è soprattutto in se stessi che si verificano queste condizioni. E poiché tutti amano se stessi, è inevitabile che per tutti siano piacevoli le cose proprie (*ta authon*)¹⁰.

Aristotele ritiene che sia "naturale" tale legame, e dunque inalienabile, e cioè che ognuno entri in rapporto con se stesso attraverso le "cose", di cui è proprietario. Aristotele ci porta alla sorgente dell'*aver cura*, e cioè il proprio o, meglio, le cose o sostanze, di cui si è proprietari. Il possesso privato è sacro e la proprietà intangibile. È sacra al punto da giustificare le due virtù fondamentali del vivere in società, e cioè la temperanza e la liberalità. Infatti, la ragione per cui non bisogna desiderare la donna d'altri è perché è d'altri. Più che il rispetto per e della donna, conta il rispetto del possesso privato della donna da parte del coniuge, al punto che l'eliminazione di tale diritto - Platone ne prevedeva l'abolizione - comporta la sua comunanza. È la proprietà il metro valutativo, non la persona in sé, bensì la persona in quanto proprietaria di qualcosa. Altrettanto si dica della liberalità, possibile a condizione che si possieda qualcosa. Senza patrimoni, individualmente posseduti, «nessuno potrà manifestarsi generoso né compirà mai azioni generose, dal momento che è nell'uso che si fa dei propri beni che consiste la generosità»¹¹. Le cose possedute fanno la nostra personalità, la quale non vale se non perché e in quanto possiede qualcosa. Il piacere con cui si compie un atto di generosità è spiegato con il fatto che in tal modo si rende manifesta la bontà del donante, cioè quell'atto che esprime ciò che è e ciò che ha. Ed è la ragione per cui il benefattore ama il beneficiario più di quanto questi ami il benefattore. Come l'artista ama la sua opera in quanto suo prolungamento, così l'uomo liberale ama dimostrarsi generoso in quanto "espone" ciò che, altrimenti, resterebbe invisibile. L'uomo ama ciò che è, e ciò che è si identifica con ciò che ha. Altre fonti antropologiche sono possibili, tutte però di carattere integrativo. L'autopadronanza è primaria e fondamentale ai fini del rapporto sociale, per-

¹⁰ *Retorica*, 1371b.

¹¹ *Politica*, 1263b.

ché allude al peso sociale che ognuno riversa in società, e cioè il fascio degli interessi, per la cui protezione entra nell'agone politico. Siamo all'origine della partecipazione alla vita politica. Come e perché, altrimenti, entrare nell'agone politico se non si è latori di specifici interessi, a causa dei quali badare alla tutela pubblica e alla crescita del proprio benessere? Certo, si prende parte alla gestione dei propri beni non a detrimento del benessere altrui – l'educazione politica integra la figura del *polites*.

Il bene comune è la risultante della protezione dei beni privati, senza i quali viene meno il bene comune e soprattutto l'interesse per il bene comune. L'assenza degli interessi privati alimenta l'inerzia, come risulta ampiamente confermato dai regimi socialisti. Il rapporto con ciò che gli è proprio risulta premessa necessaria per una prassi etica sia politica, sia domestica. Essendo padrone dell'*oikos* – è il possesso esclusivo – il cittadino è padrone (*kyrios*) delle proprie azioni, grazie alle quali conferma una solida struttura dell'io, conseguente alla coscienza che ha di sé o, meglio, del potere in cui l'io si manifesta. Le "cose proprie" rappresentano lo spazio dell'esercizio della propria razionalità, conferma della sua maturità. Tale *areté* o agire virtuoso dà diritto a essere *polites* e a contribuire alla gestione della cosa pubblica. Essere *despotes* – autonomi amministratori dei propri beni – ed essere *polites* o cittadino, stanno insieme.

Quanto questo modello antropologico sia nel solco profondo dell'avventura occidentale risulta confermato dal rilievo che è rimasta immutata la convinzione che un uomo è cittadino grazie a un patrimonio che gli garantisce, come dirà Kant, quella "sibi-sufficientia" che lo rende padrone di se stesso e dunque degno cittadino. Senza questa "sibi-sufficientia" si è "soci protetti" dello stato, nel senso che si vive all'ombra dell'ombrello protettivo dello stato, ma non si è cittadini in senso pieno. Perché il cittadino sia un *civis* in senso plenario, in grado di concorrere all'organizzazione dello stato, deve aver dato prova di esercitare con profitto il proprio arbitrio, sia pure nell'ambito ristretto della propria casa.

«La qualità che si esige a questo fine, eccetto quella naturale (che non sia donna né bambino) è esclusivamente questa: che egli sia suo proprio signore (sui iuris) e cioè abbia una qualche proprietà». Per questo, «il domestico, il garzone di bottega, il lavorante a giornata, persino il parrucchiere, sono qualificati ad essere semplici operai e non ad essere membri dello stato, dunque cittadini»; essi mancano di "personalità civile" e la loro esistenza «è per così dire solo inerenza»¹².

¹² I. KANT, *Sul detto comune: questo può essere vero in teoria ma non vale per la prassi*, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari 2006, 141-142.

Ciò che lascia pensosi è che Aristotele avanzi la sua proposta in nome della natura dell'uomo, in alternativa alla proposta di Platone, per il quale il comune viene prima del privato, anzi ha una rilevanza tale per il cui il privato diventa secondario. Nel primo capitolo della *Politica* Aristotele dibatte la questione "che sta naturalmente all'inizio", e cioè il rapporto tra il proprio e il comune¹³. Evocando la tesi di Platone, Aristotele si chiede:

Per una città che voglia ben governarsi è meglio mettere in comune tutte le cose che è possibile mettere in comune, oppure è meglio metterne in comune alcune e altre no? Infatti, i cittadini possono avere in comune l'uno con l'altro i figli, le mogli e le proprietà come nella *Repubblica* di Platone, dove Socrate dice che i figli, le mogli e le proprietà debbono essere comuni. A questo proposito, è meglio un sistema come quello vigente (*os nun*) o uno conforme alla legislazione prescritta nella *Repubblica*?¹⁴

Interrogativo esplicito, volto a esplorare se questa effettiva, generalizzata *koinonia* tra i cittadini della *polis* sia produttiva e pacifica.

È interessante ricordare la trasformazione linguistica che Platone propone, e cioè che "mio" non significa la sfera dell'individualità privata, bensì ciò che è comune, dal momento che ciò che è mio è anche di tutti gli altri concittadini. Il "mio" equivale a "comune". La traduzione di ciò che è proprio nella categoria della *koinonia* implica l'identificazione di ogni individuo con il bene della *polis*. A tale scopo, «tutto ciò che si definisce privato viene strappato alla vita dell'uomo»¹⁵, dunque, i propri beni - cose, mogli, figli, servi - ai fini di una comprensiva comunità fraterna, nel quadro di una radicale eguaglianza, di cose e di affetti. La sfera dei desideri non è secondaria. Anzi per Platone come per Aristotele, costituisce il motore prossimo dell'agire umano, per cui indicarne l'indole e la sorgente è decisivo. Infatti, è la forza coesiva della *polis*, da tenere in gran conto. Come nasce e come dirigere tale motore degli interessi e verso quale ambito? Il polo aggregante e identificante è il proprio o, invece, è il comune? Cosa attiva i meccanismi di identificazione affettiva dell'individuo? La risposta di Platone è chiara: il polo aggregante è il comune, sicché l'io equivale a mio, perché ciò che ho e sono appartiene a tutti. Ma cos'è l'io, «per il quale l'identità personale o il rapporto con se stesso non siano più mediati dal riferimento alle categorie del *ktesis* e dell'*idion*, del possesso e del proprio»¹⁶?

¹³ *Politica*, 1260b.

¹⁴ *Politica*, 1261°.

¹⁵ *Leggi*, 739c.

¹⁶ E. PEROLI, *La dimora del sé*, 230.

A quest'interrogativo rispondiamo prima in compagnia di Aristotele e poi in modo indipendente.

Ebbene, lo Stagirita si chiede se l'unità della *polis*, che scaturisce da questa comunitarizzazione di tutti i beni – materiali e spirituali – sia un obiettivo da perseguire. E la risposta inequivocabile è che tale unità ha senso nell'ambito familiare, non nella comunità politica, dove, se perseguita e proposta, genera un effetto disgregante, esattamente contrario.

È chiaro che se una polis nel suo processo di unificazione diventa sempre più una, non sarà più neppure una polis. La polis, infatti, è per sua natura una pluralità (*pletòs*) e diventando sempre più una unità si ridurrà da polis a famiglia e da famiglia a uomo singolo [...]. È evidente, pertanto, che la città per sua natura non deve avere quell'unità di cui parlano alcuni e che quel che si vanta come il più grande bene delle città, in realtà le distrugge¹⁷.

E quale la ragione? È lo stesso motivo che induce Platone a proporre la comunanza universale, e cioè la rinuncia ai loro specifici interessi personali. Con questi si spegne qualsiasi altro interesse, e si cade nella pigrizia, nell'ignavia. Aristotele è deciso al punto da scrivere che «anche se fosse possibile che la collettività di tutti i cittadini fosse buona ma non ogni cittadino preso individualmente, dovremmo scegliere la seconda condizione»¹⁸. La ragione di ciò sta nel fatto che non è possibile promuovere il bene della città senza promuovere il bene dei singoli cittadini, e che al di fuori dell'egoismo iniziale non c'è un'effettiva forma di altruismo. È grave l'errore di identificare lo spazio della casa con quello pubblico della comunità politica. Dunque, senza interessi privati, il comune o il pubblico non sopravvive. Questo deve essere la risultante degli interessi privati, variamente armonizzati e sostenuti. Dagli interessi privati il bene pubblico. È il cuore della modernità. È la tesi di B. Mandeville¹⁹. In fondo, è lo spirito dell'individualismo moderno per un verso e dell'illuminismo per l'altro.

5. QUALE LA RAGIONE DEL PRIMATO DEL "PROPRIO" SUL "COMUNE"?

Perché il progetto della *Repubblica* platonica è impossibile (*adunatos*) e la figura della soggettività del cittadino è incollocabile (*atopos*)²⁰? La risposta

¹⁷ *Politica*, 1261b, 1261b.

¹⁸ *Politica*, 1332°.

¹⁹ B. MANDEVILLE, *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, Bari 1987.

²⁰ *Politica*, 1261°, 1262°.

è decisiva. E cioè è contro la struttura essenziale della natura umana caratterizzata dal nesso inscindibile che congiunge insieme il rapporto originario con il sé, il proprio, la cura e l'affezione. Noi siamo così. L'educazione non interferisce su questo connubio, perché costitutivo, ma impedisce che questo originario legame di ogni individuo con il "proprio" ecceda i limiti della moderazione e della ragionevolezza, perché non si trasformi nei vizi dell'egoismo e dell'avidità. Il "cosmo" greco è da sempre il simbolo dell'armonia, dell'equilibrio, riproposto all'attenzione occidentale come modello etico, contro le esuberanze occidentali, alimentate da quell'onnipotenza, tratto proprio del Dio cristiano, di cui l'uomo si è progressivamente rivestito. L'interrogativo resta inalterato: quale il nucleo primario dell'identità e dell'autonomia dell'individuo? È il "mio" in senso platonico, e cioè come "comune", o, invece, il "mio" in senso aristotelico, come "proprio" sul modello del capofamiglia, dell'*oiko-nomos*, del soggetto proprietario? Siamo forse sul piano della semplice filosofia della politica o, invece, sul piano della struttura ontologica, con una sua invarianza di fondo? Non si tratta forse di smuovere un macigno, dal momento che sono chiamate in ballo la natura umana e la struttura ontologica del soggetto? La risposta è affermativa.

La grammatica del soggetto non è separabile dalla grammatica della sostanza o *ousia*²¹, anzi l'uno - il soggetto o *hypokeimenon* - è tale in quanto è *ousia* o sostanza, nel senso che "sopporta" una serie di attributi in quanto è sostanza - ciò che in sé, è per sé, anche se non da sé. Ciò che va sottolineato è che in quanto *ousia*, il soggetto è individuale, in quanto appartiene solo a se stesso, indiviso in sé e diviso da ogni altro, titolare di una serie di proprietà, sia essenziali che accidentali. Tutto dipende dalla sostanza, ma questa non dipende da alcunché. Nella *Metafisica* Aristotele dichiara che «non è ousia nulla che sia koinòn», essendo la sostanza quella «propria (idion) di ciascuno», dal momento che l'«ousia non appartiene a nessuno se non a se stessa e a chi la possiede»²². È la dimensione ontologica della soggettività sostanziale-proprietaria, cui spetta il diritto di essere *polites* o cittadino.

²¹ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Milano 1975, 103: «Nell'età di Aristotele, quando oramai era fissato il significato filosofico-teoretico di questo termine, esso indicava ancora un avere, un possesso, un patrimonio. Il vero significato prefilosofico di ousia resisteva ancora. Perciò ente significa qualcosa che sussiste come disponibile a portata di mano. Il termine essentia è soltanto la traduzione letterale del vocabolo ousia. L'espressione essentia, che si usa per indicare il "che cosa", la realtà, manifesta al tempo stesso il modo d'essere specifico dell'ente, la sua disponibilità ovvero, come anche diciamo, la sua sussistenza, che ad esso compete sulla base del suo esser prodotto».

²² *Metafisica*, 1038b.

Se questa è la risposta di Aristotele e questa è rimasta immutata durante l'avventura dell'Occidente sotto forma di egoismo, ricevendo una sorta di conferma della sua plausibilità teorica dai risultati deludenti della prospettiva comunitaria o platonica, per il quale l'io è mio e il mio è comune – l'esperienza comunistica, di ieri e di oggi – occorre avanzare una proposta che coniughi entrambe le esperienze, mettendo a fondamento l'io aristotelico e dunque il soggetto nella sua individualità, animato da specifici interessi, e come alimento di tale soggetto il senso della "comunità" in chiave platonica, non limitandosi però ai risultati della volontà generale di Rousseau. Infatti, il punto debole della prospettiva platonica, rousseauiana e poi marxiana, non sta nell'esaltazione del carattere "comune", ma nell'eliminazione della "soggettività singolare", per Platone in nome delle Idee, cui tutto è subordinato, per Rousseau in nome della Volontà generale, per Marx in nome della gestione comunitaria. Dunque, le prospettive di matrice platonica hanno fallito perché hanno preteso eliminare il soggetto nella sua individualità o funzionalizzarlo a qualcosa di impersonale – l'iperuranio. Quale peso può esercitare l'idea platonica, qualunque sia il suo volto, rispetto alle sue effettive concretizzazioni? Il predicato non diventa soggetto, secondo l'obiezione di Aristotele a Platone e a tutte le concezioni comunistiche? Una qualunque proposta che voglia muoversi in tale direzione non può non porsi il problema del soggetto nella sua individualità, da risolvere proteggendone la centralità. L'interrogativo di fondo allora sarà: cosa svegliare nella coscienza perché l'individuo valga a porre in primo piano la comunità, l'alterità, il benessere dell'altro? Quando il "comune" non contrasta con il "proprio"? Cosa può indurre l'altro a pensare che il suo interesse è davvero protetto se favorisce l'interesse dell'altro? Quale lo spazio da riconoscere all'altro in quanto altro?

6. L'ANTROPOLOGIA FRANCESCANA DEL DARE

In merito al soggetto, nella sua singolarità, più che guardare alle sue manifestazioni storiche, forse è più fecondo individuare il suo nucleo antropologico che obbliga a guardare lontano e in alto. Le condizioni sociali – il ruolo e la classe di appartenenza – sono rivestimenti provvisori e divisorii, che non possono costituire un metro sufficiente di valutazione, quasi che chi è in alto valga più di colui che è in basso. La collocazione sociale è frutto della confluenza di molti elementi. Ora, il metro valutativo greco-romano matura in tale prospettiva, non intesa come situazione provvisoria e superficiale, ma come incarnazione di valori ontologicamente distintivi. La realizzazione storica riflette la scala di valori. L'uomo vale per ciò che è, e ciò che è si rivela attraverso ciò che ha. Aristotele non ha altro metro al-

lorché giustifica la schiavitù e colloca le donne assieme agli schiavi, all'ultimo posto. E il tratto distintivo del "civis romanus" non ha altra derivazione. Il metro sociale diventa metro antropologico, nel senso che pregiudica la riflessione successiva, sia pure di natura metafisica.

La scelta francescana del povero ha un significato antropologico di trascendimento della condizione sociale in nome della sua qualità antropologica, grazie a cui è sullo stesso piano di quanti sono in prima fila nell'ordine sociale. Tale nucleo è che ogni uomo è uguale dinanzi a Dio e ha un significato così alto da stare al suo cospetto. È a questo nucleo che occorre far ritorno, al centro di tutte le riflessioni sociali di matrice cristiana. La stessa povertà, come divisa sociale, è la conferma che il metro valutativo dell'altro non è costituito dalla condizione sociale. Il che va inteso in senso ampio, e cioè come trascendimento di qualunque prospettiva legata a situazioni contingenti, positive o negative.

La dimensione pastorale o evangelizzatrice non ha altro obiettivo, se non quello di confermare che in qualunque cultura e con qualsiasi colore politico quel nucleo antropologico non muta, ma va preservato e assunto a metro valutativo. L'obiettivo è la difesa di tale nucleo antropologico, mostrandone il carattere universale. San Paolo non pare abbia seguito altra logica, allorché ha sottratto la vita, intensa e genuina, all'angustia della sua terra d'origine - la Palestina - perché la sua connotazione geografica non fosse un'ombra, né tantomeno una clausura. Egli ha attivato la logica espansiva del messaggio, dimostrando la nullità salvifica della legge mosaica e l'irrilevanza redentiva del privilegio nazionale degli ebrei. La giustificazione di tutti gli uomini (ebrei e pagani) per mezzo della sola fede nel Cristo morto e risorto porta a tali conseguenze. Staccandosi dal giudaismo, il cristianesimo si affermava in maniera perentoria come religione, senza vincoli di spazio e al di qua delle condizioni sociali. Non è più un fenomeno esclusivamente orientale ed ebraico: si trasfigurava in "Ecclesia ex gentibus", di quelle genti che popolavano l'impero romano-ellenistico, quale spazio mediterraneo: Antiochia, Efeso, Corinto, Roma. Il respiro universale è consustanziale al cristianesimo.

Quale il respiro etico di tale modello antropologico, che Francesco intuì e propose? Francesco non esita: occorre vivere "tamquam advena et peregrinus"²³, non proprietari, ma ospiti, con quella libertà che impedisca di identificarsi con questo o con quello. È il modello che costituisce l'anima ispiratrice di quella normativa, in grado di salvaguardare la dignità di tutti, qualunque sia la situazione politica: «Vi sarà una sola legge - si legge

²³ *Testamentum*, 29.

nell'Esodo – sia per il nativo che per il forestiero» (Es 12,49); «Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli dovrete far torto, ma lo tratterete come colui che è nato tra voi; l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto» (Lv 19, 33-34). Siamo tutti forestieri, "advenae et peregrini".

Ora, in quest'ottica di libertà sociale, nel perseguire il proprio bene, come è possibile chiudersi su se stessi, se si è per strada, in cammino? Anche se non inteso esplicitamente, il bene dell'altro è voluto. L'universalità è il suo respiro. Che non sia esplicitamente inteso, non significa che sia avvertito o che sia incompatibile con il proprio bene. Da qui la necessità di attivare rapporti diretti tra individuo e società, impiantando il discorso sui principi morali, con i quali modificare la fonte ispirativa della convivenza. Non si tratta di creare un ponte, ma di riscoprirlo come costitutivo della struttura antropologica. Raccordo, dunque, tra morale e società attraverso un soggetto che sa che, perseguendo il bene del prossimo, non contrasta ma sostiene ulteriormente il proprio, e viceversa. È la forza solidale del viaggio. Questo quadro generale va protetto, legato a quell'identificazione con il bene, la cui espressione non ha un solo volto o una sola forma, perché i tramonti mutano, come le albe, sia pure dopo faticose marce. L'andare accomuna, autentico legame che, nei momenti di burrasca, diventa forte, contagioso, illuminante. In quest'epoca di globalizzazione cosa può fungere da catalizzatore, oltre il comune andare? Ora che territorio, lingua, costumi, religione non fungono più da spartiacque né da forza coesiva di segno universale, su cosa è possibile puntare?

Questo sforzo, volto a scoprire il volto nascosto di un'antropologia perenne, oltre i paludamenti sociali, sempre fragili e provvisori, pare estremamente fecondo, perché aiuta a comprendere come e a quale livello occorre metter mano per un progetto culturale, qualitativamente innovativo. A sostegno, e per restare entro la modernità, quale la differenza tra la prospettiva di Kant e quella dei suoi contemporanei? E perché la sua risulta più pertinente ed efficace? La risposta è da collocare nella scelta del pre-politico e del pre-sociale, ove ha cercato di cogliere la dimensione antropologica con cui far fronte ai problemi del tempo. È vero, la salvaguardia delle libertà individuali, operata da Kant, pare che alluda a un meccanismo di neutralizzazione del male e dunque della conflittualità abbastanza efficace, perché attento a individuare uno strumento pre-politico, con il quale depurare le volontà individuali dal male radicale, nel quadro di una "volontà buona" da perseguire, lasciandosi guidare dal bene nella sua forma universale. Kant propone un terreno pre-politico, da dissodare in modo adeguato, perché possa nascere una legislazione pacificatrice, e, nel farlo, muove da un modello antropologico con una duplice capacità o una duplice tendenza, sia al bene che al male. Il paradigma dell'ambivalenza del-

l'uomo pare distinguo Kant da altri contrattualisti, il cui paradigma sembra determinato al e dal male.

Solo nel cuore della decisione individuale operata da un soggetto aperto sia al bene che al male, possono essere spezzate, per Kant, le catene dell'antropologia individualistica e negativa, fonte di modelli politici illiberali. Viene così ripristinata la perduta connessione tra volontà e ragione, gettando altresì le basi di un rinnovato rapporto singolarità-universalità²⁴.

Ora, la domanda: quando Kant dà una piega al discorso non difforme da quella dei pensatori del suo tempo, ritrovandosi in cordata con la modernità? La risposta sta nell'abbandono del pre-politico, a favore di ciò che è in atto ed è condiviso. Egli, infatti, non problematizza in modo radicale la logica immanentistica del tempo. Pur rilevando, in modo geniale, che ogni cittadino, obbedendo allo stato, obbedisce a se stesso e chi governa ha il compito di realizzare la volontà di tutti, il suo modello antropologico si iscrive a chiare note nella logica moderna della presupposta capacità autoredentiva dell'uomo. Egli, infatti, al pari dei suoi contemporanei, sostiene che la redenzione dell'uomo avvenga a opera dell'uomo. È il secolo della laicizzazione, per la quale l'uomo, così come è, è misura di tutte le cose. Pur ponendo al centro la corruzione della natura umana – il male radicale – Kant si è guardato bene dal condividere la dottrina luterana della giustificazione, preferendo costruire la morale del "buon volere", fondato sulla purezza dell'intenzione. Ma in questo modo, non ha forse saltato con una certa approssimazione il problema della capacità di conseguire tale "disinteresse"? È facile condividere la morale del puro dovere? L'esaltazione dell'uomo – l'uomo sempre fine e mai mezzo – non comporta una mortificazione del primato del soggetto, nella sua singolarità e densità storica, e cioè con il fascio degli interessi e le specifiche scelte culturali? Il "tu devi" di Kant è davvero fuori dal "koinòn" di Platone?

Da qui la necessità di proseguire il discorso kantiano, individuando l'indole del respiro dell'uomo, se cioè di segno egoistico o altruistico, se chiamato all'essere per prendere o, invece, per dare, o meglio, per prendere dando. Da qui l'opportunità di procedere alla rilettura del contesto nel quale si viene all'essere, con l'obiettivo di cogliere il soggetto nel mentre si compie il passaggio dal nulla all'essere. Ebbene, se la prospettiva illuministica pone l'accento sul soggetto di segno egoistico e ne fa la premessa dell'altruismo – è la *Favola delle api* di Mandeville - la ragione sta in quella pre-

²⁴ G. COTTA, *Il contrattualismo moderno*, 101.

sunta oggettiva trama razionale – mano invisibile (Adam Smith) o ragione astuta (Hegel) – entro cui i frammenti di vita individuali vengono raccolti e potenziati. Ora, non c'è motivo per non lasciare inalterata questa trama razionale o provvidenza oggettiva, variamente interpretata nella storia, come mano invisibile, come ragione nascosta, come natura segreta o forza invisibile. In fondo si tratta dell'assunto che il tutto non è la somma delle parti, e dunque che la società non è la semplice somma degli individui. Ma in cosa consiste questo qualcosa in più? E soprattutto, ha la forza di calamitare i nostri interessi, in maniera da fungere da idea-guida e insieme da norma operativa? Cosa può dirsi superiore al "particolare", di cui parlava Guicciardini? È facile far nascere un'idea superiore ai propri interessi, al punto da dirsi disposti a sacrificarli a interessi superiori? Non è facile "sentire" che "la società come insieme" sia superiore alla "società come tanti individui". La Favola di Mandeville ha divulgato l'idea che la società cresce grazie ai furbi, e cioè grazie a coloro che non antepongono gli interessi sociali agli interessi privati, persuasi che nel loro piccolo io vi siano gli unici valori per i quali valga la pena impegnarsi e vivere. Il sistema nasce dai frammenti di luce che una sorgente nascosta alimenta e unisce, trasformandoli in un fiume in piena. Come incrinare questa prospettiva, che accompagna la storia dell'umanità?

Se questo è l'obiettivo, occorre tornare alla reinterpretazione francescana della nostra singolare venuta al mondo come un evento di radicale gratuità, alla cui luce gli interessi che si svegliano nel profondo non sono di carattere egoistico, bensì di analogia liberalità, in fedeltà al proprio essere²⁵. La felicità allora, più che nell'avere, va riposta nel dare, nel senso che la grandezza dell'uomo non va misurata in base a ciò che ha, bensì in base a ciò che dà. È, forse, questa la via perché la propria esistenza sia posta a servizio della società, e si intenda in che senso l'esistenza possa dirsi un seme che marcisce nel campo o un lievito che scompare nella pasta, ritrovandosi pianta e pasta, e cioè un'identità che va ben oltre la povertà del lievito e la pochezza del seme. Dunque, a fondamento della società, il soggetto nella sua singolarità, animato da profondi interessi, non più di segno egoistico – il seme che non vuol diventar pianta e il lievito che non vuol crescere – ma di carattere gratuito. È questa la sorgente dell'impegno, e cioè dar volto alla concezione dell'essere come dono, quale nuova logica della convivenza. La gratitudine è l'unico orientamento affettivo immune da calcoli e da sospetti di possessività. Ebbene, a sostegno non si può non chia-

²⁵ Mi permetto di rinviare al mio testo *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del Medioevo francescano*, Padova 2006.

mare in campo la Rivelazione cristiana che, dicendo che ciò che riteniamo “naturale”, e cioè egoistico, è frutto della natura decaduta, contaminazione di qualcosa di più profondo e di più alto, non chiude il discorso, ma lo apre perché lo innalza.

7. FRANCESCO D'ASSISI E PAOLO DI TARSO: UNICA LEZIONE

Si tratta di proporre una siffatta antropologia, alla luce dell'asserto del Vico secondo cui “verum ipsum factum”. Ma è possibile “fare il vero”? Non solo è possibile, ma è l'unica strada da sempre battuta. Prospettiva di grande ardimento, perché, se ci si persuade che è nostra fattura, quella strada non ci strega, non la riteniamo unica o intoccabile, e insieme fa affluire in noi l'energia necessaria per tentare altri percorsi e muovere verso altri obiettivi, attraverso rinnovate traduzioni di quella fonte di vita, intravvista prima delle sue versioni, in attesa di altre espressioni, che il tempo presto brucerà. Il “verum ipsum factum” esige che si cominci con il credere che qualcosa sia possibile – che possa esser vero – perché da qui presto sorge uno stile conseguente di vita, grazie al quale diventa progressivamente (vero) reale. Dall'altro lato, ciò che si crede non vero perde di incidenza esistenziale e lentamente scompare all'orizzonte. Si rivada a *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, del docente di Harvard University, Samuel Huntington (Cortina, Milano 1997). Colui che ritiene che lo scontro sia vero, sia oggettivo, in re, sarà diffidente, accrescendo il divario nei riguardi dell'altro, mentre chi non crede a tale scontro guarda all'altro con simpatia, interpretando diversamente ciò che accade. Il che non significa non “vedere criticamente” la realtà, bensì significa vederla “creativamente”, e cioè impegnandosi a far nascere ciò che non c'è. La psicologia informa che si danno disposizioni istintuali, non solo alla competizione e all'aggressione, ma anche alla cooperazione e perfino all'altruismo e, addirittura, in qualche caso, all'altruismo verso gli estranei. Ebbene, si tratta di potenziare le une e di lasciare che le altre si indeboliscano, non dimenticando che le forme di base della competizione come della cooperazione sono plasmate – fatte – dalla storia, dalla cultura, dall'interiorizzazione di pensieri e disposizioni, che la tradizione conserva e a cui ci richiama.

A tale scopo è necessario far nascere la fiducia nell'inesauribilità della fonte e la consapevolezza della precarietà delle sue espressioni. E in questo l'atteggiamento di Francesco è esemplare – la sua è una scelta religiosa, non ecclesiastica – e cioè il distacco dalle forme consuete di vita a favore della fonte. Egli infatti sceglie a modello Gesù Cristo, non gli apostoli, il Vangelo, non una qualche regola, come quella di Agostino o di Benedetto. Cos'altro significa quanto si legge nel *Testamento*: «e poi, uscii dal se-

colo», se non che andò verso la sorgente, prima ancora che si perdesse per le vie del mondo? È l'alimento della creatività. Non è improponibile l'accostamento tra Francesco ritenuto "pazzo" dagli assisani, e Paolo considerato "ciarlatano" dai filosofi greci all'Aeropago di Atene (At 17,18)²⁶. Il primo era deriso, il secondo disprezzato (At 17,32). La ragione è la stessa. Il messaggio di colui che i filosofi ateniesi reputarono un "ciarlatano" si sottraeva alla loro razionalità filosofica, pacificante e compiuta, per cui non potevano accogliere l'invito ad un territorio che si sottrae alla logica ereditata e all'oggettività consolidata. Al paradigma metafisico, secondo cui Dio è il "logos" che si dispiega con una stabile presenza nel cosmo, Paolo sostituisce un Dio che, pur con gli attributi di eternità, viene pensato nell'orizzonte dell'"evento" e della manifestazione storico-temporale. Paolo insegna a morire alla "legge", cioè a qualcosa che pretende di valere con vigore e in forma immodificabile, quasi prescindendo dal tempo, o meglio per paura del tempo. Da qui *to skandalon to staurou*, nel senso che scioglie tutti i vincoli tradizionali che tranquillizzano, perché ritenuti veri per sempre. Paolo vuole che si viva *il* tempo, e non ci si accontenti di vivere *nel* tempo, soggiacendo alla sua tirannia²⁷.

Francesco non si comporta diversamente, allorché propone di dare tutto ciò che si possiede ai poveri; che si lavori con le proprie mani; che si chieda l'elemosina qualora non si riceva la ricompensa per il proprio lavoro; che si sia sottomessi a tutti; che si annunci la parola di pace. Per sottolineare lo strappo con le forme consuete, Francesco dice nel *Testamentum*²⁸ - dettato nella tarda estate del 1226 - che il punto di partenza della sua avventura è costituita dalla permanenza, non si sa quanto lunga, tra i lebbrosi, ossia tra gli individui, la cui vista, prima della conversione, gli appariva «troppo amara». La problematizzazione delle forme di vita del tempo è radicale. Quella permanenza è ricordata come fonte di «dolcezza dell'anima e del corpo», a conferma della nuova positività, con la conseguente concezione antropologica, tutta esemplata sull'incarnazione del Verbo nell'oscurità del tempo. Occorre scendere a tale profondità se, risalendo, si vuole veder la luce. È l'affermazione della dignità umana, a partire dalla quale è possibile attendere un nuovo giorno.

Francesco è inflessibile, vuole che tale "libertà" venga custodita, contro tutte le tentazioni di stabilizzazione e di identificazione con forme specifi-

²⁶ Cf. G. GIUSTOZZI, *La riabilitazione del "ciarlatano". Heidegger lettore di san Paolo*, Supplementi di Firmana 4, Fermo 2005.

²⁷ Cf. Heidegger e San Paolo. *Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, a cura di A. MOLINARO, Roma 2008.

²⁸ FF 116.

che di vita. Il regno del possibile è abissale, da non richiudere con un co-perchio che ne consumi l'aria e lo renda inabitabile. Lo ribadisce nel *Testamentum*, dove, dopo aver detto che la sua fonte ispirativa è divina – nessuno sapeva dirmi cosa dovessi fare – ingiunge ai frati, chierici o laici, «firmiter per obedientiam, ut non mittant glossas in regula neque in istis verbis», perché il tema della libertà come quotidiana liberazione da vincoli oppressivi è centrale, svolto «simpliciter et pure» (Test 38). E dunque, siano sottomessi a tutti; non ricerchino insediamenti prestigiosi; lavorino con le proprie mani; non chiedano, direttamente o indirettamente, «aliquam litteram in curia Romana» a proprio favore; conducano una vita in povertà, semplicità, instabilità. Non è agevole conservare viva tale libertà, «scuotendo dai calzari finanche la polvere per andare in altra città». Eppure, è quanto Francesco ha fatto e ha detto, perché davvero è un'altra città quella che siamo chiamati ad abitare, non più angusta e rissosa, ma pacifica e creativa.

8. EPILOGO

Francesco esige che si apra un capitolo filosofico non più autoreferenziale, soddisfatto dei tradizionali schemi concettuali, disattento al divenire, con frontiere inoltrepasabili. La ricaduta delle scienze sul pensare, dell'economia sulla problematica quotidiana, della politica sui rapporti sociali, ci ha svegliati dal "sonno dogmatico" (Kant). Oggi, infatti, siamo alle prese con dilemmi etici un tempo inconcepibili, in un coinvolgimento sempre più stretto di storia, letteratura, scienza, filosofia, politica, religione. Ma quale statuto ontologico può sopportare un tale carico, non come puro rivestimento, ma come sua anima, se non "il soggetto come relazione" o, almeno, "il soggetto in relazione"?

E questo implica una doppia operazione, entrambe impegnative. La prima riguarda la necessità di sganciare la categoria weberiana di "razionalizzazione" dalla lettura unilaterale, proposta dalla linea maggioritaria della Scuola di Francoforte, e concentrarsi sul tema del "politeismo dei valori", inteso non come armonico pluralismo di punti di vista, ma come costellazione conflittuale di punti di attacco. È la genealogia dei presupposti del razionalismo occidentale e insieme la sua risultanza. Il divario Nord-Sud, la morte per fame in nome delle leggi del mercato, le guerre diffuse, il terrorismo, ecc., sono spie che impongono di ripensare questo percorso e di interrogarsi circa la sua fonte, se questa sia stata tradotta in modo adeguato o se invece siano stati colti ed enfatizzati solo alcuni elementi a detrimento di altri, ugualmente rilevanti. Da qui l'opportunità di recuperare l'essere prima delle sue determinazioni, il che accade lungo percorsi reli-

giosi, politici, economici, da intendere questi come specifiche, e provvisorie, configurazioni. Per intendersi: dal giusto alla giustizia, dal bello alla bellezza, dal divino a Dio, ribadendo la finitudine delle espressioni e la loro relatività. A compendio, si tratta del ritorno dall'attuale al possibile, vera chiave interpretativa del fatto che, se sono, la ragione non è in me ma nella liberalità di chi, pur potendo non volermi, mi ha voluto. Come ignorare questa fonte di liberalità, da cui è venuto alla luce il mio essere?

La seconda operazione è che si proceda alla "desostanzializzazione" di nozioni come Stato, diritto, popolo, ecc., proponendo una lettura in termini "relazionali", non più sostanziali, ma appunto "funzionali". Solo a partire da una critica radicale delle nozioni "reificate" del Sé, e dall'acquisizione della natura irriducibilmente relazionale e dinamico-processuale di ogni identità - personale o collettiva, culturale o religiosa - comincia ad affermarsi lo spazio per un ripensamento delle forme di convivenza, nel quadro teorico-pratico di un universalismo della differenza, imperniato sulla logica della "sintesi disgiuntiva" o anche della pluralità convergente.

Ma quale l'indole di tale sintesi disgiuntiva? o anche, come concepire la convergenza della pluralità? La risposta sta nel carattere retorico dell'interrogativo: il venire all'essere e il permanere nell'essere non attingono alla stessa fonte? È questo il significato della tesi secondo cui l'uomo è creato da Dio, e cioè la fonte è unitaria ed è positiva, nel cui contesto tutte le distorsioni, dalla fame alla guerra, sono deviazioni, anzi sono perversioni. Non è forse vero che siamo venuti al mondo perché voluti (creati), e cioè amati, prima di essere? E la fedeltà all'essere non è allora fedeltà a tale amore liberale? La religione, da momento distintivo, spesso contrappositivo, in momento coesivo e di sostegno, lungo i molti percorsi dell'esistenza. Questo l'obiettivo della Scuola francescana, e cioè voce del carattere coesivo - l'affratellamento - di tutti gli esseri, pur nell'irriducibile varietà delle espressioni. Non si è al di qua della coscienza critica, ma al suo interno, dove è iscritta la gratuità come gioia di essere, esplosiva e creativa a un tempo. L'arte, la poesia, la musica, l'amore cosa sono - o cosa dovrebbero essere - se non versioni, più o meno fedeli, del *Cantico delle creature* di Francesco?

SOMMARIO

Il presente contributo si pone come tentativo di individuare alcune implicazioni della concezione francescana del "soggetto" attraverso una critica radicale delle nozioni "reificate" del Sé e l'acquisizione della natura irriducibilmente relazionale e dinamico-processuale di ogni identità - personale o collettiva, culturale o religiosa. È lo spazio per un ripensamento delle forme di convivenza, nel quadro teorico-pratico di un universalismo

della differenza, imperniato sulla logica della “sintesi disgiuntiva” o anche della pluralità convergente. Pare questa la premessa francescana dell’af-fratellamento di tutti gli esseri, pur nell’irriducibile varietà delle espressioni, illuminata dalla coscienza della gratuità del nostro essere, fonte di gioia e di creatività a un tempo.

By looking at the unshakeably relational nature and the dynamics assumed by each identity in the process – be it personal or collective, cultural or religious – this present contribution endeavours to pinpoint some of the implications latent in the Franciscan conception of “subject”. In the theoretical and practical framework of the differences which this universalism embraces, the author examines new forms of community living. This seems to be an introduction to the Franciscan concept of brotherhood as enjoyed by all living beings, albeit in a steadfast variety of expression, illuminated by the awareness of the gratuity of our very existence, source of both joy and creativity.