

L'UOMO E LA COMUNITÀ

Nella stessa collana SEQUELA OGGI

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

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

ROBERTO MANCINI

L'UOMO E LA COMUNITÀ

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

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

ISBN 88-8227-160-9

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

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

Ernst Bloch

INTRODUZIONE
LA COMUNITÀ
MEMORIA VIVENTE DELL'ALTRO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² R. Esposito, *Communitas*, p. XIX.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ R. Esposito, *Communitas*, p. 147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INDICE

5	INTRODUZIONE. LA COMUNITÀ, MEMORIA VIVENTE DELL'ALTRO
29	I. ORIGINE E COMUNITÀ
29	Il dono dell'origine
44	Creaturalità della condizione umana
57	La struttura delle relazioni di dono
73	Esperienze dell'origine
96	Riconoscere il bene
107	II. NELLA VITA COMUNE
107	La reciprocità comunionale
127	Un cammino di umanizzazione
144	Scelta e trasfigurazione della vita comune
168	La comunità e i suoi testi
197	III. LA COMUNITÀ E LA CRISI DELLE RELAZIONI
197	La libertà sotto accusa
206	Inizio e dinamica del male
224	Dov'è Dio?
234	Dove siamo noi?
241	Criteri di discernimento
249	La resurrezione della vita comune
259	IV. LE COMUNITÀ E IL MONDO
259	La passione della pace
272	Un altro sguardo sul mondo
277	La pace come fondamento
292	La pace come metodo