

INTERVENTO DI CATALDO ZUCCARO - 30 APRILE 2010

1. L'ANTROPOLOGIA DELL'INDIGENZA

Come momento iniziale vorrei partire dalla metafora del pianto e, in modo più particolare, dal pianto del neonato al rantolo del morente. Qualunque sia la spiegazione fisiologica, questi gesti esprimono bene una cifra che può servire a descrivere alcune caratteristiche strutturali dell'uomo. Sono atteggiamenti di domanda ancora inespressa formalmente o formalmente non più esprimibile che viene rivolta a coloro che possono intercettarla. Sono l'espressione di un bisogno nel quale l'uomo è costituito, quasi come se fosse un «essere del bisogno». Egli dedica tutta la vita a liberarsi dai bisogni, al plurale. Eppure non riesce a liberarsi dal bisogno, proprio perché questo lo costituisce come parte del suo essere¹.

Certo il pianto non è solo espressione di bisogno; talvolta può essere espressione di capriccio. Il pianto di chi ha fame perché non ha da mangiare non è la stessa cosa del pianto del capriccioso che trovandosi davanti all'abbondanza non sa scegliere cosa mangiare perché sazio e stufo di tutto². Ma non è su questo che vorrei fermare l'attenzione, la quale, piuttosto, si indirizza al fatto che l'uomo nativamente non è mai solo, ma sempre in relazione. Capriccio o bisogno comunque suppongono un'istanza esterna cui indirizzarsi per farsi ascoltare. Quale che sia l'ermeneutica del *Miteinandersein* heideggeriano, mi pare difficile negare che la cifra «dell'essere con» appartenga alla costituzione stessa della persona.

Una tale dimensione strutturale dell'uomo che domanda il riconoscimento della sua presenza da parte degli altri mostra come egli non possieda da sé la capacità di generarsi alla vita. Per questo strutturalmente la persona è un «essere rivolto a» e non chiuso su se stesso. Lasciato a se stesso l'uomo non riuscirebbe a vivere. Da qui il pianto e il rantolo come metafora di una domanda di aiuto rivolta all'altro. La domanda, però, è intelligibile soltanto in vista di una risposta, così come quest'ultima fa sempre riferimento alla domanda. Già dentro la domanda è scritto il *logos* della risposta e viceversa. Così la persona si trova nella condizione simultanea di chi richiede e di chi concede. Se l'uomo è l'essere che rivolge all'altro la sua domanda, allo stesso tempo è l'essere della risposta, in quanto destinatario lui stesso della domanda dell'altro. E in forza della dialettica tra domanda e risposta non potrebbe essere diversamente.

Bastano questi cenni a farci rivisitare la nozione di autonomia, da più parti declamata quasi *liturgicamente come una litania e un mantra*, nella preoccupazione di non imporre agli altri le proprie scelte e gelosi di salvaguardare la propria individualità. L'autonomia è certamente una conquista della modernità che ha riscattato ogni forma di soggettività di sponda. Ma il prezzo che essa ha pagato in questa operazione consiste nel sacrificio della relazione, nella incapacità di coniugare insieme identità e alterità. *L'esplosione di una tale autonomia rischia la morte del soggetto per implosione e per soffocamento*. In nome di questa autonomia, che molto si avvicina se non addirittura si confonde con un sentimento

¹ Solo velocemente ricordo come le religioni, ciascuna a modo proprio, si fanno carico di questa domanda e cercano di trovare una risposta; si pensi al *nirvana* del buddismo oppure al *cor inquietum* di Agostino che solo in Dio cessa di desiderare.

² «La mia tesi è che qui si trova la vera «differenza ontologica»: nel pianto per capriccio c'è lo sradicamento dall'essere, mentre le lacrime per fame sono la prima appartenenza all'essere [...] il pianto del capriccioso non è invocazione, è imposizione; non è implorazione, è una miscela di comando e ricatto. Il capriccio è falso diritto perché prima ancora è falso bisogno» (RIZZI A., *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia della liberazione*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 114).

di autosufficienza, l'altro è distante, così distante che diventa straniero. E la tolleranza invocata, anzi pretesa in questo regime di rapporti, diventa la maschera grottesca e impietosa dell'indifferenza. Infatti, la tolleranza nasce dal riconoscimento della diversità e della differenza e si esprime nell'atteggiamento di dialogo nei confronti del diverso da sé, senza per questo dividerne necessariamente le prospettive³. Quando invece l'autonomia è senza relazione è impossibile qualsiasi tolleranza, semplicemente e drammaticamente perché l'altro è come se per me non esistesse. Ognuno è spettatore indifferente dell'altro e delle sue azioni e il vivere socialmente strutturato assume la figura della pelle del leopardo: ciascuno è chiuso dentro il proprio spazio⁴.

Il punto di partenza del mio itinerario vorrebbe essere proprio questa sorta di *antropologia dell'indigenza*, che assuma seriamente la persona come un essere aperto in modo strutturale, che riceve se stesso senza potersi autogenerare e che ha bisogno degli altri per poter vivere. Questo suo «essere da» e «essere con», vale la pena ricordarlo, prima di diventare un'istanza di natura etica, va accolta come un dato antropologico⁵. Naturalmente possiamo e dobbiamo interrogarci sul significato che questa antropologia dell'indigenza assume sul piano etico. Ma questo non appartiene al campo della mia relazione.

2. LUCI SUL TEMA DEL CONGRESSO

2.1 Impossibilità del privato

Dalla struttura relazionale deriva dunque il fatto che l'agire dell'uomo non può avere una semplice rilevanza individuale, perché esiste un legame costitutivo con gli altri. Non c'è nulla di privato che non abbia rilevanza pubblica. Quest'ultima dimensione non è accidentalmente aggiunta dall'esterno al nucleo costitutivo della persona. Appartiene al suo essere, al suo DNA.

“[È] una strana illusione quella di credere [...] di farsi del male senza farne a nessun altro [...] è un errore ingenuo immaginare che si possa mancare senza nuocere agli altri [...] Ma allo stesso modo qualunque cosa facciamo [...] farlo bene significa compiere un servizio pubblico [...] In ciò che facciamo c'è sempre quello che facciamo fare, e in quello che facciamo fare esiste sempre una riserva latente di energia che sfugge alla nostra previdenza e al nostro governo” (M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997², 327 e 346 *passim*).

Sotto una tale prospettiva nulla è più falso dell'affermazione “vizi privati, pubbliche virtù”. Non che non si debba distinguere la sfera pubblica da quella privata. Esistono atteggiamenti, dinamiche e preoccupazioni diverse per i due ambiti. Ma ciò non vuol dire che sia possibile contenere sotto una campana di vetro l'insieme delle decisioni personali in modo da evitare ogni contaminazione con l'esterno. Certo, ciò che facciamo potrebbe non essere conosciuto da nessun altro all'infuori di noi. Posso nascondere così bene il mio comportamento da celarlo a chiunque e forse anche per sempre. Il fatto, però, è che non posso impedire che le mie decisioni plasmino la mia fisionomia morale, modificando continuamente il mio essere e rendendolo più buono o più cattivo. Ed è proprio in virtù di questo mio

³ Sulla storia della tolleranza cfr. LOMONACO F., *Tolleranza: momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Guida, Napoli 2005; cfr. ancora GALEOTTI A. E., *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994 e SALA R., *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori, Napoli 2003.

⁴ Mi permetto il rimando a ZUCCARO C., *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003.

⁵ Il pianto del neonato è una sorta di “paradigma *ontico* nel quale l'«è» semplice, fattuale, coincid[e] immediatamente con un «dover essere» [...] Così l'immanente *dover essere* del lattante, che si manifesta in ogni suo respiro, diventa il *dover fare* transitivo di altri che soli possono favorirne costantemente la pretesa, consentendo la realizzazione graduale della promessa teleologica insita in lui” (JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 162-167 *passim*).

cambiamento che la vita privata, che è normale non esporre al pubblico, necessariamente, però, entra in una dimensione sociale. Pertanto è l'essere vizioso che vizia la vita pubblica. *Non c'è prima l'uomo e poi ciò che fa, perché l'uomo è ciò che fa e fa ciò che è.*

La ragione profonda delle istituzioni ingiuste è da ricercare nel loro modello storicamente sbagliato, oppure in un particolare atteggiamento dell'uomo? Naturalmente non sono un fondamentalista, anzi. Pertanto lungi da me l'idea di pensare che la realtà sia senza chiaroscuri. Il problema è di natura etica, prima, e teologica, poi. Che senso vogliamo dare alla necessaria ricaduta del nostro esserci? Che senso dobbiamo dare alla necessaria ricaduta della nostra fede cristiana? Ma è bene fermarmi qui, per non invadere il campo della riflessione che sarà proposta in seguito.

Dunque non solo esiste la rilevanza pubblica del cristianesimo, ma esiste anche la rilevanza pubblica di ogni uomo e pertanto di ogni istituzione. *La mia tesi è che strutturalmente è impossibile sottrarsi alla rilevanza pubblica dell'esserci come uomini che abitano questa storia. Pertanto è impossibile che la decisione di aderire a Cristo e vivere da cristiani non abbia una rilevanza pubblica. Negarlo, significherebbe negare la dimensione costitutiva dell'essere uomo.* Occorre pertanto acquisire sempre maggiore consapevolezza che anche un cristianesimo vissuto nelle catacombe entra nella determinazione della figura della città terrena, come del resto lo dimostra la storia. Importante è che sia le catacombe, sia le aule dei parlamenti siano frutto di una decisione presa in modo consapevole e responsabile e non frutto di passiva rassegnazione o di voglia di protagonismo. Sotto il profilo antropologico è impossibile qualunque neutralità, latitanza o fuga nel privato.

2.2 Ma l'uomo cerca Dio o cerca l'uomo

Se l'uomo è strutturalmente aperto e non esiste possibilità di sottrarsi a questa sua dimensione nativa, allora comunque egli è aperto a Dio e all'altro. Vorrei terminare questa breve considerazione con alcune immagini che mi colpiscono e che evocano l'intreccio esistente tra la ricerca di Dio e di Cesare nel cuore e nella città, scusandomi per la semplicità con cui le propongo.

Si narra che Diogene, in pieno giorno, con la lanterna accesa girasse per le strade della città dicendo «Cerco l'uomo! Cerco l'uomo!», un uomo, secondo lui corrotto dalla vita sociale di allora. Anche il folle di Nietzsche in pieno mattino con la lanterna accesa si aggira al mercato gridando «Cerco Dio! Cerco Dio!» E aggiunge: «Da quando abbiamo ucciso Dio, non è sempre notte, sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno?». Vedendo che nessuno lo capiva, gettò a terra la sua lanterna, che andò in frantumi spegnendosi e disse: «Vengo troppo presto! Non è ancora il mio tempo».

Mi pare che la crisi antropologica del nostro tempo sia in realtà una crisi teologica, anzi cristologica. La liquefazione di Cristo nel mondo ha comportato la liquefazione dell'uomo. Se è vero l'intreccio tra cristologia e antropologia, allora più l'immagine di Cristo è sfuocata nel nostro cuore, più risulta sfuocata anche l'immagine dell'uomo e viceversa.

Allora accanto alla lampada di Diogene e a quella del folle di Nietzsche occorre pensare ad altre lampade che, nella notte restino sempre accese, aspettando il compimento di una promessa: il ritorno dello sposo. Sono le lampade dei cristiani che, come le vergini sagge, mantengono viva la presenza e l'attesa di Cristo nel mondo. Vorrei raccogliere sinteticamente quanto detto per riproporlo con un augurio che è anche un impegno. Che ciascuno di noi possa approfondire sempre la vita nello Spirito, convinto che più cresce l'unione con Cristo, più Dio, che vive nel

nostro cuore, possa abitare la città di Cesare.