

VERITÀ E POLITICA

«Tu hai toccato molta gente nel nervo più sensibile, perché li hai colpiti nella menzogna della loro esistenza, e ti odiano... La verità sarà colpita a morte, come disse Kierkegaard di Socrate e di Gesù»¹. In questa frase di una celebre lettera di Karl Jaspers a Hannah Arendt viene riproposto, nel cuore del Novecento e in riferimento alle questioni connesse con l'Olocausto, il difficile rapporto tra verità e politica; rapporto sempre tormentato: la domanda sulla verità, infatti, non si limita a vivere all'interno della coscienza del singolo, ma tende per natura propria a divenire elemento di rilevanza pubblica, a porre cioè la questione non solo di quale sia, in una determinata situazione o epoca storica, la verità scoperta dalla singola persona, ma anche quale sia la verità che la comunità riconosce.

Nell'Occidente la verità è sempre stata, tradizionalmente, l'obiettivo professionale dei filosofi, nel senso alto di una professione di fede, di una scelta di vita. E proprio il primo di essi – Socrate – visse il conflitto tra verità e politica fino alle estreme conseguenze. Fu condannato dallo Stato, che gli lasciò, certo, la possibilità di sottrarsi alla morte accettando l'esilio: una soluzione squisitamente politica, di compromesso, presa da una maggioran-

¹ Lettera del 25 luglio 1963 in Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982; tr. it. *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 375 ss. (riportata da V. Sorrentino nella sua *Introduzione* a H. Arendt, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 8).

za che affermava la colpevolezza di Socrate ma che, lasciandogli una via di scampo, si sottraeva all'accusa di crudeltà: in un modo o nell'altro di Socrate ci si sarebbe liberati. Una soluzione che Socrate non poteva accettare, perché basata su un giudizio falso: e quando c'è di mezzo il vero e il falso, non sono possibili i compromessi, perché la verità non consente mediazioni². Accettando di morire, Socrate ha esibito la falsità del giudizio, ha mostrato a tutti quanto fosse reale la menzogna che lo condannava.

Socrate è rimasto l'emblema dello scontro tra verità e politica, nel quale entra, col ruolo di protagonista, l'opinione. Vera o falsa che sia, essa appartiene ad un ordine diverso da quello della verità, non essendo una conoscenza certa. Nel processo a Socrate sono le opinioni dei molti, abilmente guidate dal potere cittadino, a determinare la sentenza, a incanalare il procedimento nella direzione voluta dal potere. Nella valutazione filosofica sicofanti e sofisti vengono accomunati nel giudizio di estraneità alla verità, e di vicinanza e di disponibilità nei confronti del potere politico, del quale si rendono strumenti. L'arte dei sofisti, così simile alla dialettica attraverso la quale i filosofi, al seguito di Socrate, cercano la verità, se ne distingue proprio perché non ha la verità come fine e come orientamento: quella dei sofisti, osserva Platone, non è dialettica, ma *eristica*³, una forma di combattimento nella quale gli avversari brandiscono le opinioni, le quali sono, spesso, mascheramenti di interessi; e la dialettica, arte della ricerca della verità, non ha luogo in politica, dove si dispiega invece la *retorica*, arte della persuasione⁴; la critica dell'ideologia, come si vede, nasce ben prima di Marx.

Socrate non rimase un caso isolato. Già il suo successore, Platone, avvertiva la pericolosità dell'espone la verità a chi è abituato all'opinione: non rischierebbe forse il linciaggio colui che, liberatosi dalle catene nel fondo della caverna, pretendesse di spiegare agli altri prigionieri che esiste un altro mondo, reale, seppure sconosciuto ai più⁵? Eppure fu proprio Platone, accettando

² Cf. Platone, *Apologia di Socrate*.

³ Platone, *Sofista*, 226a.

⁴ Platone, *Gorgia*, VII, 451d - 452e.

⁵ Platone, *Repubblica*, VII, 514a - 517a.

il rischio, a creare la più famosa scuola filosofica di tutti i tempi, l'Accademia, vero e proprio terreno franco dentro – e spesso contro – il governo della città.

Il conflitto tra verità e politica è rimasto acceso con continuità nel corso della storia. Anche quando il filosofo arrivava a schierarsi con lo Stato e contro la verità, manteneva la consapevolezza di quanto le due cose fossero distinte: «La disobbedienza – scrive Thomas Hobbes nel *Leviatano* – può legittimamente essere punita in coloro che, contro le leggi, insegnano una filosofia, anche se è vera»⁶. Lo Stato potrebbe dunque abbracciare ufficialmente una menzogna, se gli è utile per raggiungere i suoi scopi. Anche Platone, del resto, comprendeva che i governanti potessero mentire per il bene dei sudditi, a sottolineare che in politica può avere efficacia ciò che in filosofia è inammissibile. Il punto, per Hobbes, è che lo Stato è l'unica cosa veramente necessaria se si vuole mantenere l'ordine e la sicurezza che garantiscono la vita dei cittadini. La politica, in Hobbes, è in funzione dell'esistenza, comunque essa venga condotta; in Socrate, invece, un'esistenza priva di verità non vale la pena di essere vissuta. Da questo punto di vista, verità e politica sono nettamente separate e la politica si occupa della verità soltanto quando questa diventa un problema di ordine pubblico. Per questo la menzogna, in politica, è stata spesso giustificata come il male minore: si mente al popolo «per il suo bene» e per non dover ricorrere a mezzi di persuasione più violenti.

Così impostata, la questione separa abissalmente verità e politica, confinandole in due ordini non comunicanti; e suscita una prima domanda: esiste – e, se sì, quale è – un punto di incontro tra verità e politica?

La separazione tra verità e politica è moneta corrente anche oggi, ed è diventata il cardine di una visione parziale della democrazia, che attua una rinuncia consapevole alla verità in favore delle opinioni. Proceduralmente, infatti, il potere viene esercitato non in base alla verità, ma alle opinioni dei cittadini: nel prendere

⁶ Hobbes T., *Leviatano*, XLVI.

una decisione – al parlamento come al consiglio di quartiere – non ci si chiede se le opinioni sono vere, ma ci si limita a contarle. In questa prospettiva, la logica delle decisioni politiche esclude di occuparsi della verità proprio per poter risolvere i conflitti in maniera non cruenta: se le diverse parti combattessero, ciascuna, in nome della verità – la quale non accetta mediazioni –, i conflitti sarebbero assoluti, non risolvibili. È questo il motivo per il quale si decide in base alla maggioranza delle opinioni espresse. Stando così le cose, non è affatto garantito che la decisione che ne risulta sia vera: è soltanto quella che si è riusciti a trovare senza fare la guerra.

C'è, in questa posizione, un elemento di saggezza: non si vuole dare valore di verità a ciò che viene deciso da una maggioranza momentanea; si vuole inoltre evitare che esista un'unica verità che tenda ad imporsi, e che così facendo limiti la facoltà di ciascuno di aderire personalmente ad una verità liberamente cercata e scelta; sono principi di prudenza, questi, che le democrazie contemporanee hanno verificato attraverso la lotta contro i totalitarismi del Novecento, che di tali principi non hanno tenuto conto. Ma c'è anche, in questa prospettiva, un elemento di debolezza: l'accettazione del limite – così inteso – della ragione umana diventa sfiducia nella sua capacità di raggiungere conoscenze certe; è una sfiducia nella ragione che denuncia una sfiducia nella natura umana; una sfiducia nella dimensione relazionale, perché confina la verità nell'ambito delle opzioni individuali – dunque, la abbassa a ciò che è vero per ciascuno, tracciando l'ambito privato nel quale la verità «relativa» ha valore –, escludendo che essa possa valere a livello universale. Si insinua, in tal modo, una mistificazione sottile: questa debolezza della ragione viene presentata come qualcosa di positivo, perché consentirebbe al libero dibattito tra gli uomini di stabilire quali sono le certezze comuni: alle quali, peraltro, non verrebbe riconosciuto lo statuto di verità oggettiva; una verità del genere, infatti, sarebbe il frutto di un accordo, sarebbe una verità convenzionale e congetturale.

Ben diversa, invece, la verità come la intendeva Platone: la ricerca dialettica, condotta in comune dai filosofi, tendeva al riconoscimento della verità considerata in modo non ipotetico: cercarla insieme non esprimeva la necessità di un accordo tra potenziali an-

tagonisti, ma era l'unico modo di trovarla, sia perché ci si poteva aiutare reciprocamente a scoprire gli errori e a fare passi avanti, sia per la natura stessa della verità, che vuole manifestarsi in una comunità e, al singolo, solo dopo che la comunità lo ha reso capace di accoglierla⁷. Anche oggi c'è forse da imparare dall'atteggiamento filosofico di Platone, che tiene insieme sia l'esistenza della verità oggettiva sia la libera ricerca personale e comunitaria di essa: due cose che oggi vengono ritenute contraddittorie e, di conseguenza, varie teorie politiche optano per l'una o per l'altra. Ma è soltanto tenendole insieme che si può dare un fondamento adeguato all'ideale democratico. Questo è il nocciolo del problema.

Nella concezione corretta della democrazia non si riconosce soltanto il *potere* della maggioranza del momento. Si riconosce anche un'autorità, che potremmo chiamare «autorità di fondazione»: è l'insieme di quei principi universalmente accettati sui quali si fonda la società politica e che sono raccolti, generalmente, nella Costituzione dello Stato o in documenti di equivalente importanza. Uno Stato nasce in momenti straordinari, attraverso vere e proprie prove storiche cui le popolazioni sono sottoposte: una migrazione etnica, una guerra di liberazione o una guerra civile, la fuga di individui e gruppi da regimi oppressivi e la conquista di nuovi territori, lo smembramento di un impero o la costituzione di una federazione, ecc. Sono momenti nei quali il popolo, attraverso il crogiolo della prova storica, trae dalla cultura, dalla religione, dalla tradizione, dall'esperienza vissuta, le linee di orientamento del nuovo Stato, e lo fonda. Sono momenti particolari di intuizione e di luce, nei quali gli avvenimenti, i dibattiti, le idee, piantano i pilastri che sorreggono la costruzione successiva anche per secoli, e i cui contenuti sono mantenuti in vita da tutte le tradizioni culturali che hanno concorso alla fondazione della società politica. Per questo, tutte le leggi successive, votate da una particolare maggioranza, devono essere confrontate con i valori fondanti e, se in disaccordo con essi, modificate: quei valori infatti,

⁷ Platone, *Lettera settima*, 341 c-d.

essendo riconosciuti come veri, possono essere riletti, reinterpretati e aggiornati, ma non soppressi, a meno che non si voglia, consapevolmente, cambiare la natura di quella società.

Questa autorità, distinta dal potere della maggioranza – o del re, o del governo – è stata spesso riconosciuta e accettata, lungo i millenni: nel passato, ha assunto la veste della «volontà degli dèi» alla quale lo stesso re si doveva sottomettere; oppure, più modernamente e per influsso del cristianesimo, si è riconosciuta una «legge naturale» che precede le leggi dello Stato e non può venire contraddetta da esse; fino ad arrivare alle Costituzioni degli Stati democratici, nelle quali sono sovente fuse insieme l'ispirazione religiosa, il riconoscimento della legge naturale, i principi e le esperienze che hanno portato alla fondazione dello Stato. La politica non si è dunque limitata a mettersi in contrasto con la verità, ma ha riconosciuto, nel corso della storia, e proprio nei momenti decisivi legati alla nascita di un corpo politico, sia il proprio bisogno della verità, sia il fatto che essa politica non può decidere la verità, ma solo adeguarsi ad essa, perché la verità appartiene ad una autorità che precede ed è più grande della politica stessa.

Ciò che oggi preoccupa è il rafforzarsi di una tendenza – sia nella teoria che nella prassi politica quotidiana – che nega questo tipo di autorità, per consegnarla invece, tutta, alla volontà della maggioranza, anche aggirando, o modificando con disinvoltura, i principi costituzionali. In tal modo sembra che la politica escluda completamente la verità dal proprio esercizio, lasciando ai singoli cittadini di decidere, ciascuno, la «propria» verità; e nei vari paesi democratici si fanno leggi che lasciano – apparentemente – all'individuo la massima scelta: di abortire, di ricorrere all'eutanasia, di stabilire il salario in base ad un rapporto di forza; dimenticando che, in ciascuno di questi casi, è in gioco un valore indisponibile. In realtà, così facendo il potere compie un passo in più rispetto alla mera privatizzazione e relativizzazione della verità: non solo distrugge «la» verità come patrimonio comune, ma la fa equivalere alle opinioni dei singoli, stabilendo, a maggioranza, che è «vera» qualunque decisione il singolo possa prendere, se coincide con quella di molti altri; non siamo più alla sola esclusione *procedurale* della verità in favore dell'opinione, esclusione che, come abbiamo visto, contiene elementi di

saggezza, ma al conferimento del valore di verità alle opinioni. In tal modo il potere cancella ogni limite al proprio esercizio, e si «impadronisce» della verità; ma una verità che abbia un padrone si svuota di significato, e può venire brandita dall'uno o dall'altro come clava quotidiana, e modificata, adattata, stravolta.

Così si spiegano molti comportamenti considerati «normali» della classe politica: nel turbinio delle dichiarazioni, delle smentite, delle prese di posizione puntualmente riviste, del formarsi e disgregarsi di nuovi raggruppamenti, nell'indifferenza di troppi cittadini, molti politici sembrano avere smarrito il senso della loro opera, e cambiano continuamente il disegno della propria azione, dando l'impressione di avere smarrito quello originario. Lo hanno smarrito i partiti; e lo ha smarrito, nel suo insieme, la comunità. All'abbandono della verità si accompagna, in politica, la perdita di autorevolezza.

Avere autorità è, infatti, proprio il contrario: significa custodire un disegno, conservare i principi e i valori fondanti la vita della comunità o di un gruppo e, proprio per questo, mantenerne chiaro il fine e l'orientamento. L'autorità rappresenta la radice originaria, la fonte dalla quale viene la vita; un genitore conserva l'autorità anche quando non ha più potere sui figli; il fondatore di uno Stato, o di un movimento, conserva l'autorità anche quando non detiene più il governo. Il padre e la madre non vengono semplicemente amati, ma *onorati*, e il rendere onore si esprime attraverso la *fedeltà*, che è un atteggiamento definitivo, non soggetto a scadenze e rinnovi.

Il potere, invece, è solo lo strumento per realizzare giorno per giorno, per rendere esplicito nella vita dei cittadini, ciò che l'autorità custodisce per sempre e sotto la forma dei principi. Il potere dev'essere autorevole, cioè deve sempre muoversi in accordo col disegno custodito dall'autorità. Se questa viene accantonata, allora il potere si riduce a mere procedure vuote di contenuto, diviene, cioè, insignificante; oppure introduce – per leggerezza o per il prevalere di una particolare ideologia, o sotto la spinta di interessi privati – contenuti che contraddicono i valori; è così che, in una comunità politica nata per affermare l'uguaglianza, la libertà, la difesa della vita, si decide quotidianamente contro l'uguaglianza, la libertà, la vita. Negli aspetti peggiori il potere, privato del li-

mite e dell'orientamento stabiliti dall'autorità, diventa potere irresistibile, terrore. In ogni caso, l'atteggiamento del potere che si distacca dall'autorità è quello dell'*infedeltà*; e questo spiega un aspetto della crisi di autorevolezza della politica odierna: è difficile credere a chi è infedele.

Dall'albero alla Croce

La distinzione tra autorità e potere non è solo un'esigenza che si presenta ai nostri giorni; al contrario, su di essa si è imposta, fin dalle origini, la nostra civiltà, come attesta il libro della *Genesi*, che non è soltanto un libro sacro per i credenti, ma anche un testo di fondazione culturale: fornisce infatti le prime categorie interpretative della vita associata, una riflessione originaria sulla condizione umana che – insieme ad altri, confluenti, filoni culturali – orienta lo sviluppo della storia successiva e rimane operante fino ad oggi.

Il tema della distinzione tra autorità e potere è centrale fin dalle prime pagine, soprattutto per ciò che riguarda l'origine divina dell'autorità e la limitazione del potere umano. L'uomo, creato da Dio, riceve da Lui un «mandato al dominio»⁸ che ne qualifica la natura: «In questo dono di potere – scrive Romano Guardini –, nella capacità di farne uso e nell'imperio che ne consegue, consiste la naturale somiglianza a Dio dell'uomo»⁹. Guardini parla del «carattere ontologico del potere»: «L'uomo non può essere uomo ed oltre a ciò esercitare o meno un potere; esercitare quel potere è essenziale per lui»¹⁰.

Attraverso un linguaggio simbolico, i primi capitoli della *Genesi* compongono un quadro contenente, almeno *in nuce*, numerosi e importanti elementi dai quali si può sviluppare una dottrina della limitazione del potere.

⁸ *Gn* 1, 28.

⁹ Guardini R., *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1950), tr. it. *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 129.

¹⁰ Guardini R., *op. cit.*, p. 129.

Il potere è limitato anzitutto *a causa della sua origine*. Il mandato al dominio infatti è ricevuto da Dio; dunque è un potere che deve sempre conformarsi all'autorità del Creatore e rendersi responsabile di fronte ad essa. Qui c'è l'essenza della limitazione del potere: nel fatto, cioè, di non essere autopoietico, ma di essere stato donato, di avere la propria sorgente in altro da coloro che lo esercitano. Questo limite è rappresentato dal divieto di mangiare i frutti dell'albero che sta in mezzo al giardino: l'albero segna un confine, ma costituisce anche l'asse del mondo umano, stabilisce il centro attorno al quale si svolge il potere dell'uomo e gli conferisce l'orientamento; il limite, dunque, in questo senso, va inteso non come una diminuzione di coloro ai quali è imposto, ma come una definizione, cioè il conferimento di un'identità, un compimento. *Sed contra*: l'errore dei nostri progenitori consiste proprio, secondo l'antico racconto, nella violazione del divieto, cioè nella negazione del limite che traccia la differenza tra l'autorità divina – contenente un potere creatore, assoluto – e il potere perfezionatore dell'uomo; Adamo ed Eva vogliono farsi dèi, essere fondamento di se stessi, cioè piegare il disegno di Dio al proprio. Al contrario, otterranno di oscurare il proprio disegno, di indebolire la capacità di realizzare il mandato al dominio.

In secondo luogo, oltre ad essere limitato per l'esistenza di un'autorità che lo fonda, il potere umano è limitato perché *presuppone l'oggetto su cui si esercita*, cioè l'uomo stesso e il creato. Il potere è limitato perché non è creatore; può solo con-creare, portare a compimento, perfezionare, non ri-fondare. L'episodio¹¹ altamente simbolico in cui l'uomo conferisce il nome agli animali spiega la natura del potere umano: è un riconoscimento della loro natura, che viene rivelata, non inventata. *Sed contra*: mangiando il frutto proibito Adamo ed Eva vogliono possedersi e possedere assolutamente, vogliono impadronirsi della natura delle cose. Il loro gesto provocherà la ribellione della natura, che rifiuterà di farsi sottomettere compiutamente: non sarà la terra a divenire fino in fondo umanizzata, ma sarà l'uomo, con la morte, a diventa-

¹¹ Gn 2, 19-20.

re terra¹². In positivo, questa consapevolezza che il potere si esercita su un dato antecedente e, per così dire, *indisponibile*, è presente anche in alcune tra le più significative concezioni moderne dell'origine dello Stato: sia Locke che Rousseau, pur nella diversità delle loro prospettive, presuppongono l'esistenza di una legge naturale precedente la stipula del contratto che fa nascere la società politica, la quale non esaurisce dunque la natura umana, ma ha compito di salvaguardarla e di esprimerla.

Ancora, il potere è limitato *quanto al modo del suo esercizio*. Infatti, quell'«immagine e somiglianza» dell'uomo con Dio che si manifesta anzitutto, come sottolineava Guardini, nel conferimento del mandato, trova piena espressione – come è sottolineato nel racconto della creazione appartenente alla tradizione sacerdotale – nella realtà di unità e distinzione costitutiva dell'uomo: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò»¹³. Il rapporto tra maschio e femmina, così come la *Genesi* lo descrive, esprime la realtà umana come «immagine» di Dio. Questo rapporto esprime la logica delle relazioni nel giardino dell'Eden, spiega dunque anche il modo con il quale i due si metteranno in rapporto col creato, cioè come sarà esercitato il dominio. E questo rapporto, ricevuto da Dio, è un rapporto armonico, di piena trasparenza e reciproca donazione. L'ordinamento che si realizzerà attraverso il dominio dovrà riflettere l'ordine esistente tra maschio e femmina, e tra loro e Dio. È un'etica dell'amore, che riguarda il dominio in generale, l'esercizio di ogni potere, e dunque anche di quello – supremamente ordinatore – politico. Tale etica – nella prospettiva biblica – è la regola essenziale dell'esercizio del potere, dalla quale sorgono tutte le altre. Il potere dunque non è assoluto anche nel senso che è regolato; e la regola fontale, la regola delle regole, è l'amore. *Sed contra*: la disubbidienza al comando divino provoca la perdita di tale relazione amorosa; uomo e donna, da una condizione di armonia e parità, precipiteranno in quella di conflitto e di subordinazione, rappresentata dalla sottomissione della donna all'uomo. È la spiegazione simbolica, e allo stesso tem-

¹² *Gn* 3, 19.

¹³ *Gn* 1, 27.

po ontologica, della possibilità perenne, da parte del potere, di realizzarsi come dominio dell'uomo sull'uomo.

In conclusione, la *Genesis* esprime una concezione del potere tale che esso deve attuare una triplice fedeltà: all'autorità che lo fonda, alla natura dell'oggetto su cui si esercita, all'etica dell'amore che regola le relazioni tra le creature.

E proprio su questo punto nodale interviene l'altro grande evento fondativo della nostra civiltà, all'aprirsi stesso dell'era cristiana. L'albero proibito si prolunga, nei secoli, fino al palo della Croce, dal quale Gesù grida: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Con questo grido si manifesta la finale impotenza di Gesù e il fallimento di ogni progetto umano sorto intorno alla sua figura; eppure, il grido – sottolinea Chiara Lubich – è *un atto di estrema fedeltà*, perché Gesù, proprio perché chiede a Dio lo scopo dell'abbandono, ci testimonia di continuare a credere che esso abbia un significato, che risponda ad un disegno: col grido, Gesù ci spiega che quello di Dio non è un potere vuoto che lo conduce all'annientamento senza scopo, ma una Autorità che conserva, in sé, il disegno nel quale l'abbandono stesso trova il suo significato. Il grido chiede appunto di conoscere lo scopo, che Gesù non vede, ma della cui esistenza, custodita dall'Altro, Gesù non dubita. La domanda di Gesù è l'espressione della fiducia estrema, della fede più pura condotta – oltre le proprie forze – a subire per intero la sentenza del potere umano, reso assoluto da Adamo e ricondotto, dal grido di Gesù, all'Autorità divina.

Il grido dell'abbandono spiega infatti che l'annullamento di Gesù è arrivato al punto di subire il potere completo del male, che su di lui si scatena e si esaurisce: il grido riconduce all'Onnipotenza divina tutte le forze del creato che il male aveva voluto attirare a sé. Chiuso il male in Gesù abbandonato, Dio esprime tutta la forza del Potere Sovrano come Amore, ridonando Se Stesso a Gesù nella Resurrezione.

Secondo Guardini «Gesù tratta il potere umano come esso è, una realtà»¹⁴. Direi di più: Gesù lo *rende reale* subendolo, poiché

¹⁴ Guardini R., *op. cit.*, p. 143.

tutto l'ordine umano riceve nuova realtà dall'Incarnazione, il cui ultimo atto – prima della Resurrezione – è il grido. Gesù conferisce realtà definitiva al male e lo consegna a Dio. Agli uomini, ora, è possibile una duplice scelta: o abbracciare il potere che ha crocifisso Gesù, e mantenersi in un ordine che rifiuta l'autorità originaria, oppure accettare l'annientamento del potere come realtà assoluta lasciandosi crocifiggere con Gesù, e ricevere, in lui risorto, quella sovranità universale sul creato che Adamo aveva perduto.

Questa seconda scelta porta ad un recupero pieno del «mandato al dominio», che si esprime nel recupero della originaria relazione amorosa tra gli uomini, innervata dalla pienezza di senso ricevuta da Cristo. È Gesù stesso a rivelarci il nuovo ordine, ancora, attraverso il grido. La sua *kenosis*, infatti, è l'abbassamento totale, il confondersi con la terra. L'Antico Testamento già lo aveva chiamato «verme della terra», il totalmente umile. È questo suo sciogliersi nell'umano, nel terreno, subendo il potere, che gli permette di farsi terra – *humus*, nutrimento – nella quale l'Altro pianta le sue radici. Gridando l'Altro, Gesù esprime, dalle viscere della terra, l'anima del creato; è il creato che, raccolto in lui, grida la propria origine: Dio. L'annientamento di Gesù sconfigge il potere umano come assoluto perché, nel momento in cui lo subisce, gridando l'Altro sprigiona la propria obbedienza e, con ciò, rivela il proprio essere Persona, rivela la *relazione essenziale* dell'uomo che dice Dio, del Nulla che dice il Tutto.

Dinamiche del potere. Potere personale e impersonale

L'albero e la Croce introducono ad una concezione personalistica del potere. Per scavare questo aspetto si può partire dalla definizione del potere in generale data da Romano Guardini: il potere è la capacità di mettere in moto il reale¹⁵. Si compone di due elementi: la forza, che consiste nella pura capacità senza orientamento, e la coscienza, che conferisce un significato alla forza. La coscienza col-

¹⁵ Guardini R., *op. cit.*, p. 118.

lega il potere allo scopo per il quale viene esercitato, avendo il potere mera natura di mezzo, non possedendo un fine in sé.

La coscienza che trasforma la forza in potere presuppone la persona cui appartiene. Direi dunque che non esiste un potere – rettivamente inteso – senza un soggetto personale che lo eserciti e ne sia responsabile. È però possibile la *spersonalizzazione del potere*, quando il processo del suo svolgimento viene presentato come «necessario», indipendentemente da una volontà. Il processo di spersonalizzazione si può attuare, in un primo modo, attribuendo al potere un carattere di oggettività naturale: in questo caso si rinuncia al ruolo della coscienza e si ritorna nell'ambito della forza: non si giudica il potere, come non si giudica un temporale o il cambio delle stagioni. Un secondo modo consiste nell'attribuire al potere un carattere di oggettività scientifica. In tal caso, la scienza viene vista come l'espressione perfetta dell'intelligenza umana, alla quale l'intelligenza dei singoli e quella politica della comunità deve adeguarsi, rinunciando all'idea di valutare – eticamente e politicamente – le conseguenze e le applicazioni della scienza stessa. Da questa rinuncia della coscienza nasce l'onnipotenza tecnologica: è bene fare tutto ciò che è in mio potere di fare. In entrambi i casi, la rinuncia al ruolo della coscienza esclude la responsabilità. Il potere reso impersonale – dunque irresponsabile – attraverso l'identificazione con la natura o con la scienza, non rende conto del proprio operato.

C'è un terzo modo di spersonalizzare il potere: presupponendo – senza ricorrere agli opportuni strumenti di verifica – che la decisione del potere coincida con la volontà generale di coloro che hanno costituito il potere stesso. È quanto si realizza nella dittatura. La decisione dittatoriale è espressione di un potere illimitato proprio perché presuppone di coincidere con la volontà di coloro che dovrebbero valutare il potere. Il dittatore decide in base all'arbitrio, non all'autorità; non è responsabile, perché ha eliminato il soggetto al quale dovrebbe rendere conto.

Anche l'ideologia naturalistica e quella scientifica possono dare luogo a dittature. Nel primo caso, la dittatura si basa sul superomismo: la natura ha prodotto individui più forti, autentici interpreti dell'universo naturale, posti al di là del giudizio della coscienza

intesa, nietzschianamente, come l'arma dei deboli. In realtà, la vera debolezza è quella del presunto superuomo, che vuole sottrarsi al peso della responsabilità.

Ma la responsabilità è ineludibile; non è qualcosa che si aggringa – se uno lo vuole, se è particolarmente buono – all'agire umano: essa si presenta congiuntamente al movente dell'azione. Nasce, infatti, come risposta ad una domanda, sia essa posta da un altro – un essere «fragile», direbbe Paul Ricoeur, che chiede aiuto: un bambino appena nato, un altro uomo, lo Stato –, sia che si presenti come domanda interiore la quale, se porta ad agire, costituisce comunque una risposta ad un bisogno altrui. Assumere la responsabilità comporta non solo la risposta alla domanda iniziale, che ha generato la responsabilità stessa, ma anche rispondere alla domanda di colui che chiede conto dell'operato: il «fragile» stesso che aveva chiesto aiuto, o l'autorità. In altri termini, non è sufficiente l'assunzione di responsabilità davanti a se stessi; per sua natura la responsabilità comporta sempre un rapporto, che è – prima – di richiesta di aiuto e – poi – controllo dell'operato. La responsabilità pienamente intesa unifica in sé l'elemento della *convinzione personale* in base alla quale ci si dedica a qualcuno o a qualcosa, e la *valutazione delle conseguenze* delle decisioni. La risposta alla richiesta di aiuto, infatti, sgorga dall'interiorità; ma poiché produce una relazione sociale, acquista una dimensione interpersonale o pubblica.

L'elemento della responsabilità è fondamentale per evitare errori nell'interpretazione della natura strumentale del potere. È vero che esso acquista un significato in base al fine che gli viene impresso dalla coscienza. Ma tale significato (e la sua moralità) non investe soltanto il fine, bensì deve esprimersi nell'esercizio stesso del potere. La forma che il mezzo assume non è infatti indifferente al fine: ci sono strutture del potere di per sé eticamente inaccettabili indipendentemente dallo scopo – buono – che esse dichiarano di avere. Sono inaccettabili di per sé quelle forme di potere che non prevedano regole, limiti, controlli, cioè che escludano l'elemento della responsabilità, del rendere conto ad altri.

La negazione del rendere conto, cioè della relazione di responsabilità, della relazione personale, è espressione dell'*imperso-*

nalità del potere. Tale impersonalità è una mistificazione. Il potere si presenta come fine a se stesso: senza responsabilità, senza scopo e orientamento, è il vuoto reso sostanza, un non-essere che prende consistenza. In ciò si rivela il demoniaco, che non è un carattere astratto, ma la presenza di una «persona - non persona» che gestisce il potere: il demoniaco è l'im-personale, l'a-nonimo; e l'assenza di *nomos*, di legge è, appunto, l'arbitrio. La legge infatti è l'ordine stabilito da una volontà, che esprime una persona – singola o collettiva – responsabile; al contrario, l'arbitrio è una costrizione che si impone anonimamente, come necessità. La comunità così governata appare priva di orientamento, di scopo, pur se permangono le apparenze di una infinita libertà: è l'infinito del labirinto – il girare su se stessi senza uscita –, che imita il vero infinito come il diavolo imita Dio.

Il labirinto appare come la forma post-moderna della dittatura. Le dittature del XX secolo sono ancora dittature moderne, di impronta industriale: sviluppano una poderosa e visibile macchina del potere e dell'orrore che si impone attraverso la violenza materiale; i suoi funzionari sono anonimi ingranaggi che macinano l'umanità attraverso la mera esecuzione degli ordini; il massimo dell'atrocità viene perpetrato «banalmente» – direbbe la Arendt –, attraverso l'ingranaggio. La dittatura post-moderna potrebbe imporsi senza violenza apparente, con l'adesione a volte entusiastica delle folle nelle quali ogni individuo ritiene di essere protagonista di una libertà infinita. Il suddito della dittatura post-moderna non è costretto, bensì – direbbe Platone – *persuaso*.

È interessante osservare come il demoniaco dispieghi il proprio carattere di impersonalità in alcuni aspetti dell'idea di potere che comincia a farsi strada con la modernità «Nel protagonista del progresso moderno... nel borghese, agisce una fatale inclinazione: esercitare il potere in modo sempre più fondamentale, scientificamente e tecnicamente perfetto, e al tempo stesso non prenderne apertamente le difese, cercando invece di ammantarlo dei pretesti dell'utilità, del benessere, del progresso e così via. L'uomo ha perciò esercitato una potenza senza sviluppare l'etica corrispondente. Ne è nato così un uso della forza, che non è essenzialmente gover-

nato dall'etica e che trova la sua espressione più genuina nella società anonima»¹⁶.

Nel carattere dell'epoca la tendenza all'assolutezza del potere convive con l'incapacità di pensarla. La causa sta forse nel fatto che il potere come carattere ontologico dell'uomo non può essere compreso separatamente dalla sua origine, che sta in Dio e nella «immagine e somiglianza» che egli ha impresso nella creatura: riconoscere l'origine permetterebbe di guardare apertamente alla tendenza all'aumento infinito del potere e, nello stesso tempo, al suo limite naturale che ne vieta l'onnipotenza. Rifiutata l'origine del potere, si ha paura ad ammetterne la tendenza assoluta – che risulta, così, incontrollabile – e la si nasconde attraverso spiegazioni errate o insufficienti. Ma le dittature si sono incaricate di riproporre all'evidenza il volto incontenibile del potere. Il riconoscimento del limite connaturato al potere non richiede necessariamente la fede nel Creatore, ma può avvenire anche in base alla retta ragione, attraverso la consapevolezza che ogni forma di potere si esercita su qualcosa di preesistente, che va rispettato, o di qualcosa di presente che non si lascia ridurre alla mia volontà. Una buona definizione di «realtà» intesa in quanto personalistica, cioè realtà dell'altro, potrebbe essere: «ciò che non si può ottenere con la forza»; e l'altro si potrebbe definire come: «colui che mi può dire di no». Tentazione perenne del moderno è rendere il potere autonomo dall'altro, è eliminare la sua dimensione relazionale, per sostituirlo con l'impersonalità. Si eliminerebbe, così, il politico, che si basa sull'aristotelico: l'altro è un «altro me». Senza tale reciproco riconoscimento non c'è cittadinanza, non c'è politica.

Questa deriva del moderno prende piena consistenza nei fenomeni totalitari del Novecento, caratterizzati da un potere che non accetta limiti alla propria azione. Ciò che più preoccupa è che, crollati i totalitarismi visibili, alcuni dei loro elementi fondamentali si stanno rigenerando in altra forma, post-moderna. Ricordiamo, con l'aiuto di Hannah Arendt, gli elementi specifici del totalitarismo tradizionale, e cerchiamo poi di capire in quali modi si stanno rigenerando.

¹⁶ Guardini R., *op. cit.*, pp. 129-130.

Il totalitarismo si caratterizza, anzitutto, per una *volontà di manipolazione infinita*. Questa dinamica ha a che vedere col rifiuto di riconoscere la realtà, con la negazione del dato, inteso sia nel senso di «situazione esistente» – della quale fanno parte anche le volontà di coloro che si oppongono al progetto totalitario –, sia nel senso del rifiuto di riconoscere la natura, che si pensa di poter modificare o reimpostare. L'onnipotenza poetica del totalitarismo non si presenta più come potere concentrato e irresistibile, ma – nell'attualità post-moderna – in altre forme: è consentita anche ai singoli, in settori limitati, non pericolosi per il potere, come forma di partecipazione al potere e compenso per il consenso; nella manipolazione genetica, nella procreazione artificiale, nell'aborto, nell'eutanasia, c'è la restituzione, in chiave di *téchne*, di un simulacro di libertà ai cittadini, in cambio della effettiva privazione della libertà politica. Ad esempio, l'accesso alle tecniche di procreazione artificiale conferisce al singolo l'onnipotenza tecnica della società, ma presuppone che non vengano messe in discussione le cause dell'infertilità, che possono appartenere agli stili di vita favoriti – o imposti – dal sistema.

Questa volontà di non riconoscere la realtà ha in sé anche l'incapacità di accettare il limite della propria condizione. Questo è un errore; non perché si voglia rifiutare il progresso, ma perché il reale progresso deve avere consapevolezza del limite. Il rifiuto della realtà come realtà «data» e non «prodotta» comporta il rifiuto del dono originario, la cui consapevolezza spinge, invece, ad un atteggiamento di gratitudine: colui che è grato è disposto a sua volta a donare, e riconosce anche di avere un patrimonio in comune con gli altri: l'accettazione del dono è il presupposto perché ogni progresso sia condotto con l'idea che esso deve portare a benefici per tutti, e dunque tenere conto dell'interesse di tutti i soggetti coinvolti. È umana in senso pieno solo l'azione che parte dal riconoscimento del dato, dalla sua consapevolezza; sapere del limite è la base per il suo superamento, e mantiene il legame con la realtà.

Il totalitarismo ha inoltre *bisogno di forme culturali*, a garanzia che non si riconosca un Dio distinto dal potere stesso. L'idolatria è favorita nella forma dell'adesione acritica a luoghi comuni alimentati ad arte, a «padri della Patria», a maestri del pensiero

beatificati; al contempo devono essere creati nemici assoluti, le idee contrarie trasformate in abiezioni, le religioni tradizionali screditate, mentre le idee del potere ricevono patente di scientificità o di naturalità.

Infine, il totalitarismo *usa sistematicamente la menzogna*, non solo per screditare – finché ancora esistono – gli avversari, ma anche per riscrivere la storia, per negare i fatti, le verità di fatto. A questo punto, quando l'analisi arriva davanti al potere illimitato, si riaffaccia la questione della verità nel suo rapporto con la politica.

La «ricostruzione» della verità

È il nostro problema di oggi, quello che fa sì che nel dibattito politico quotidiano – non solo nel nostro Paese – spesso non si riesca più a capire chi ha ragione e chi ha torto, quello che porta certi politici ad affermare idee opposte in base agli stessi principi, che consente ad alcuni di appellarsi a fatti «certi» di cui altri, al contrario, negano l'esistenza.

Quest'ultimo punto, cioè la negazione delle verità di fatto, l'impossibilità per i cittadini di appurarle, fa suonare l'allarme sulle condizioni della politica, perché la negazione dei fatti è sempre stata tipica dei regimi totalitari. In essi la verità fattuale veniva cancellata sopprimendo i testimoni, bruciando i libri che ne parlavano e riscrivendone di falsi, sottoponendo l'insegnamento ad uno stretto controllo. La menzogna, insomma, si imponeva eliminando brutalmente e direttamente la verità.

Nei nostri sistemi democratici la faccenda è condotta diversamente, ma il risultato è simile. Merito di Hannah Arendt è anche quello di avere reintrodotta nel dibattito politico il tema della verità attraverso la sua analisi sulle «verità di fatto». La loro cancellazione viene ottenuta, sostiene la Arendt, sia col sistema tradizionale di riscrivere la storia, sia attraverso la «fabbricazione di immagini di ogni sorta, nella quale, di nuovo, ogni fatto conosciuto e stabilito può essere negato o trascurato se è probabile che danneggi l'immagine; un'immagine, infatti, a differenza di un ritratto di vecchio

stampo, non è fatta semplicemente per migliorare la realtà, ma per offrire un completo sostituto di essa»¹⁷. La menzogna, spiega la Arendt, è una forma di azione: il bugiardo mente, dice «ciò che non è», per cambiare «ciò che è» a proprio vantaggio. E il menzognero risulta tanto più credibile quanto più riesce a convincere se stesso, per primo, della propria bugia.

L'autoinganno diventa, così, uno dei fondamentali meccanismi di cancellazione della verità di fatto: il bugiardo percepisce se stesso adeguandosi alla propria immagine pubblica, dalla quale finisce per dipendere, e che deve continuamente innovare attraverso i grandi mezzi di comunicazione, che potenziano enormemente il ruolo e la forza delle immagini stesse. Preso in questo gioco il politico, da una parte, condiziona il pubblico, dall'altra ne deve anche interpretare i desideri, in continua interazione con le immagini prodotte dagli altri: ad un certo punto, come spesso vediamo nei dibattiti televisivi, non sono più i giocatori a governare il gioco, ma è il gioco delle immagini – nel quale entrano anche gli spettatori che, attraverso i sondaggi in diretta, manifestano il loro gradimento – che comanda i giocatori. Qualcuno dirà che è la pubblica opinione a determinare le posizioni dei politici: e già sarebbe grave, perché un politico autentico deve avere un progetto da portare avanti indipendentemente dalle opinioni del momento; ma ancora più grave è che non si percepisce più la differenza tra i fatti e le opinioni, che, anzi, le verità di fatto sono trasformate, attraverso la manipolazione continua delle immagini, in opinioni: è in questo modo che il sistema mass-mediale diventa strumento di potere, favorendo l'instaurarsi di una concezione puramente procedurale della democrazia; vince, politicamente, chi riesce ad influenzare il maggior numero di opinioni, anche a dispetto dei fatti. L'ultima versione di quell'elemento del totalitarismo che consiste nella cancellazione delle verità di fatto è la *telecrazia*.

È la fine della politica, perché, come spiega la Arendt, la verità di fatto «è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e con-

¹⁷ Arendt H., *Truth and Politics*, tr. it. *Verità e politica*, cit., p. 62.

ta sulla testimonianza; esiste soltanto nella misura in cui se ne parla, anche se ciò accade in privato. Essa è politica per natura»¹⁸. Cancellarla, significa cancellare la politica. E questo dimostra che la politica, se vuole rimanere se stessa, non può sottrarsi al problema del confronto con la verità, che è sempre confronto con la realtà dell'altro.

La realtà è tale proprio perché è «altra» rispetto a colui che la considera. Alla radice della negazione della verità c'è, da parte dei diversi soggetti politici – singoli e collettivi –, il rifiuto dell'altro, la volontà di allontanarsi da lui e di distinguersene – andando molto oltre la differenza reale –, alimentando il conflitto. È un errore drammatico, perché all'origine dello Stato c'è invece proprio il contrario: c'è la condivisione con l'altro della stessa dolorosa esperienza, la comprensione delle sue sofferenze, l'aiuto reciproco nella comune difficoltà. Pensiamo ai Padri pellegrini che abbandonavano l'Europa intollerante per conquistare il Nuovo mondo; o agli stessi Costituenti italiani, capaci di superare le differenze ideologiche e di sintetizzare aspetti rilevanti delle proprie, diverse, culture politiche sulla base dell'unità raggiunta nell'opposizione al nazifascismo. All'origine dello Stato c'è il riconoscimento, da parte di tutti, di un'esperienza comune, di una verità di fatto, ma anche di principi di ragione. E non può stupire, se si pensa che la stessa ricerca della verità, in Occidente, attraverso l'esperienza dialettica dei primi filosofi, comincia con l'accettazione dell'altro come interlocutore valido.

Arrivati a questo punto, però, il pensiero di Hannah Arendt sembra non sostenere più il confronto col problema. Ella infatti finisce col ribadire l'antica visione filosofica di una netta separazione tra verità e politica, argomentandola attraverso la differenza tra la verità filosofica e la verità di fatto: «Dal momento che la verità filosofica concerne l'uomo nella sua singolarità, essa è impolitica per natura» (p. 54); «La verità filosofica, quando entra nella piazza pubblica, cambia la propria natura e diventa opinione, perché ha

¹⁸ Arendt H., *op. cit.*, pp. 43-44.

luogo un vero e proprio *metábasis eis állo génos*, uno spostamento non solo da un tipo di ragionamento a un altro, ma da un modo di esistenza umana a un altro». Mentre le verità di fatto, ho appena citato dalla Arendt, sono «connesse agli altri», sono «politiche per natura».

Ma, si potrebbe obiettare alla Arendt, il riconoscimento comune delle verità di fatto non dà luogo agli stessi problemi che sorgono nel confronto tra diverse verità di ragione? Non sono forse, anche i fatti, soggetti a diverse interpretazioni, non sono forse portatori di significati diversi a seconda di colui che vi assiste e che ricava, da essi, insegnamenti – dunque, verità di ragione – che non coincidono con quelli che ne ricavano altri?

Il problema allora, prima di presentarsi nella forma, ampiamente e acutamente trattata dalla Arendt, del passaggio dalla verità all'opinione, dovrebbe essere forse scavato nella sua radice, e potrebbe venire esposto così: è comunicabile la verità filosofica – che la Arendt intende come patrimonio del singolo – ad altri? La difficoltà del rapporto tra verità e politica non sta dunque soltanto nel passaggio dalla verità all'opinione, ma dal pensiero dell'uno a quello dei molti. La verità filosofica del singolo – secondo la nostra amica – cessa infatti di essere verità non appena scende in piazza, cioè non appena si presenta come «una» delle verità e diviene, dunque, opinione.

Sembra di dover contestare la premessa maggiore della Arendt: che cioè la verità filosofica riguardi l'uomo solo nella sua singolarità; al contrario, la verità filosofica è per natura comunitaria, non subisce la contrapposizione tra la verità del singolo e quelle degli altri ma, anzi, si produce proprio come unità del molteplice.

Agli inizi della nostra civiltà, infatti, quando venne posto in maniera consapevole ed esplicita il problema della verità e si cominciò a cercarla, questa ricerca non era intesa come uno sforzo solo individuale: al contrario, si diventava filosofi attraverso la partecipazione ad una comunità. Platone spiega che la filosofia è come una fiamma che si accende nell'anima del singolo, solo dopo un lungo periodo di vita in comune e di discussioni, solo dopo, cioè, una vera e propria scuola di vita e di pensiero che i filosofi vivono reciprocamente. L'idea stessa di verità nasce come patrimonio co-

mune: e diventa incomprensibile nel momento in cui la si intenda come patrimonio solo individuale o di un gruppo separato: la prima comunità filosofica, infatti, è prototipo di quella umana, è tendenzialmente universale.

La Arendt parla di *metábasis* come passaggio dalla solitudine filosofica alla piazza; ma la prima, radicale *metábasis* è quella di ciascuno dei filosofi dalla propria convinzione di partenza alla verità che si raggiunge soltanto collettivamente. Fu Socrate a insegnarne il metodo: si tratta di dimenticare se stessi, di spostarsi nell'altro assumendo il suo punto di vista e svolgendolo fino in fondo, in totale cooperazione con lui. È *metábasis* proprio nel senso di acquisizione di un altro luogo, di cambiamento di forma, quello del filosofo che lascia il terreno – per lui illuminato e sicuro, ben posseduto – della propria anima, per avventurarsi in quella dell'altro. Non a caso Omero usa il verbo *metabállo* per indicare il nascondimento di Ulisse e dei suoi compagni dentro il ventre del cavallo, il luogo «altro» dell'oscurità e della prova, ma passaggio obbligato per conseguire la vittoria.

Se vogliamo essere coerenti col nostro stesso modo di essere, con la civiltà che lo ha formato, dovremmo dunque sempre partire da questo presupposto: che la verità che io porto tende all'incontro con la verità portata dall'altro, anche quando è un avversario politico; che la «mia» verità e la «sua» hanno bisogno l'una dell'altra; che ognuna delle due, senza l'altra, perde significato. Per questo mi deve stare a cuore la buona riuscita del mio partito, nel realizzare i valori che lo hanno ispirato, quanto la buona riuscita dell'altro partito; senza confondere le diverse identità, ma con la consapevolezza che entrambe concorrono ad una «unità nella verità» che è più profonda e più forte di ogni divisione.

In un momento in cui, in Italia, cresce la frammentazione politica, e nascono gruppi e partiti di durata stagionale che aumentano l'indifferenza dei cittadini, l'unico movimento politico di cui si avverte davvero la necessità è un movimento – di politici e di cittadini – che ricostruisca le condizioni di unità della politica, che illumini nuovamente le basi comuni e il comune obiettivo. Solo se è chiara la realtà che unisce la società politica, cioè la verità comune a tutti, allora possono prendere significato anche le diverse posi-

zioni, ed è possibile vedere il contributo originale di ciascuna; se quella unità viene meno, allora anche l'identità di ogni gruppo politico diventa indistinta e il dibattito diventa zuffa settaria; e i politici appaiono ben descritti dalle parole che la deà rivolse a Parmenide, 2 mila 500 anni orsono, all'inizio della ricerca nell'Occidente della verità: «Mortali che nulla sanno vanno errando, gente dalla doppia testa, perché è l'incapacità che nel loro petto dirige l'errante mente: ed essi vengono trascinati insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici, per cui di tutte le cose è reversibile il cammino».

Potremmo, anzitutto, interrogarci sulle ragioni che ci hanno messi insieme come comunità politica: scegliere di essere prima di tutto cittadini, mettendo a fuoco i principi e i valori da tutti condivisi, sui quali si basa la nostra amicizia politica. È, questa, la nostra *prima appartenenza*, quella determinante, che conferisce l'unità al corpo politico: il fatto cioè che esiste un'unità che viene prima delle distinzioni.

Le quali, però, sono altrettanto importanti, se interpretate retamente. Per farlo, dovremmo riuscire a ritornare alle origini ideali della formazione – o della cultura politica – alla quale apparteniamo, cogliendo il bisogno umano – la domanda di responsabilità – profondo che ne ha richiesto la nascita e i valori autentici che essa voleva incarnare nella storia; e guardarli come un dono per l'intera comunità, non come la parte di un conflitto. Questa è, per così dire, la nostra *seconda appartenenza*, che non smentisce la prima, ma la realizza, perché attraverso di essa ognuno di noi individua il proprio compito nell'insieme. È vivendo la nostra distinzione come un dono per l'altro che contribuiamo all'unità.

È il momento di avere il coraggio di intraprendere questa revisione radicale, che coinvolge i singoli, ma anche i gruppi politici e l'intera comunità. Ed è bene cominciare a farlo, anche se non sappiamo quale sarà il punto di arrivo di questo processo. Non è necessario sapere tutto; anzi, direi che è bene non saperlo, essere coscienti di non possedere la soluzione; questa ignoranza non limita la nostra azione: neppure Gesù, nell'Abbandono, sapeva, ma ciò non gli ha impedito di andare fino in fondo, anzi, gli ha per-

messo di esprimere compiutamente la sua fedeltà alla verità. Il non possedere la soluzione porta a cercarla insieme agli altri, e mette al riparo dal rischio di cadere in una ideologia che pensa di poter imporre a tutti le proprie ragioni. L'ultimo pensiero dell'autentico uomo occidentale sarà sempre per l'altro; l'ultima parola sarà sempre: perché?

ANTONIO MARIA BAGGIO