Il nesso carità-verità alla prova della ragione filosofica

di GABRIELLA COTTA

L'ultima enciclica di Benedetto XVI, l'enciclica sociale da tempo preannunciata, merita certamente molta attenzione. Questo, sia per il suo dichiarato legame con il magistero dei pontefici precedenti[1], con i quali disegna una linea di continuità progressiva sui temi sociali[2], sia per il carattere composito che la contraddistingue, che, articolandola su più piani, offre un modello di raccordo sinergico tra dottrina teorica e dottrina sociale.
Essendo quest'ultimo punto, a mio avviso, l'elemento più significativo di questa terza enciclica di Benedetto XVI, vorrei soffermarmi sulla cornice che tiene insieme tutto il ricchissimo ventaglio di proposte su temi sociali, economici, politici, costituendone il vero e proprio fondamento teorico. Come il testo della enciclica, per quanto riguarda i temi sociali, rinvia alle encicliche su temi simili dei predecessori, così la cornice teorica rappresenta la continuazione tematica della *Deus caritas est* - a sua volta in stretta continuità con la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II - con il discorso di Regensburg e con quello di Parigi ai Bernardini. In tutti questi scritti e discorsi appare molto chiaramente il filo rosso in grado di raccordare, non solo l'insegnamento di Benedetto XVI a quello del suo immediato predecessore, ma, ancora di più, il vero e proprio motivo di fondo del nuovo pontificato, che consiste nel declinare l'urgente necessità di una riunificazione e riappacificazione della fede e della ragione in un processo di reciproca purificazione.

In questo senso, perciò, seguendo questa linea programmatica di Benedetto XVI, credo che si debba fare lo sforzo di non separare la cornice teorica dal quadro contingente/applicativo ampiamente dispiegato nella *Caritas in veritate*, per tentare, piuttosto, di individuare tutti i punti di raccordo che legano l'una all'altro. Altrimenti, le indicazioni economiche, sociali, politiche rischiano - pur nella loro inedita ampiezza e importanza - di rimanere, per i più, immotivate. Come, per esempio, giustificare il principio di sussidiarietà? Come far condividere una visione sulla famiglia nel suo carattere oblativo e generativo se non si è in grado di tematizzare, anche laicamente, il senso di quell'*Evangelium vitae* cui Giovanni Paolo II ha dedicato un'enciclica, e di cui ha parlato Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*? Evidentemente, nel breve spazio di un'enciclica simili dimostrazioni non sono possibili. Né, forse, è compito di un pontefice metterne a punto le laiche ragioni culturali[3]; tuttavia, il senso della *Caritas in*

1) Il raccordo più evidente è con Paolo VI e con Giovanni Paolo II, ma, risalendo ancora prima, anche con i documenti conciliari, soprattutto la *Gaudium et spes*. Di Paolo VI viene citata soprattutto la *Populorum progressio*, ma anche la *Octogesima adveniens* e la *Humanae vitae*, di Giovanni Paolo II, soprattutto la *Sollecitudo rei socialis*, la *Centesimus annus*, la *Veritatis splendor*, il *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° della fondazione*. È citato anche Giovanni XXIII° e la sua *Pacem in terris*.
2) *Caritas in veritate*, 12, 15; d'ora in poi citata come *CiV*.
3) K. Wojtyla come è noto, prima di diventare pontefice, scrisse un testo di filosofia morale su questi argomenti, dal titolo *Amore e responsabilità*; gli stessi argomenti peraltro furono da lui ripresi costantemente nel corso del pontificato, anche se, ovviamente, in chiave più accentuatamente pastorale e dottrinaria.

veritate è appunto quello di stimolare ad una riflessione in questo senso.
D'altra parte, non possiamo nasconderci quanto precisamente la questione del rapporto fede-ragione sia un problema scottante oggi, sia dentro che fuori della Chiesa. Quale sia il ruolo di quest'ultima, se e in che misura i cattolici possano intervenire portando le proprie ragioni - umane, di fede? - nel dibattito pubblico, etico, bioetico, politico, economico, sociale in senso generale; o se, piuttosto, non si debbano limitare a testimoniare la propria fede vivendola all'interno delle proprie istituzioni, comunità, famiglie ecc., accontentandosi di darne testimonianza il più possibile autentica: queste domande, come sappiamo tutti, riempiono il dibattito politico-culturale odierno. Quella che si chiama in questione, molto spesso, da parte laica - in questo caso dovremmo dire laicista - è una presunta libertà per tutti di fare e dire ciò che si vuole senza imposizioni da parte di chi ha la ventura di vivere in un orizzonte di fede. Quasi che le ragioni della fede, in materia antropologica, non possano pretendere di incrociare alcuna verità umana.
Diciamo allora che il primo stimolo ricavabile dalla *Caritas in veritate*, alla luce dei precedenti discorsi e del quadro generale dell'insegnamento di Benedetto XVI, consiste nell'avviare una riflessione sulle modalità attraverso le quali portare in modo convincente al mondo esterno, al contesto socio-politico in cui si vive e lavora, i temi concreti enunciati dallo stesso pontefice, le soluzioni caldeggiate, le proposte avanzate. Il primo modo, il più immediato ed evidente, utilizzato dal Santo Padre soprattutto in questa enciclica, è quello di enunciare che, in Gesù Cristo, che è verità e carità, e nell'incontro che ciascuno di noi fa, nella fede, della sua Persona tramite la Chiesa (cf. *CiV* n. 12; *DCE*, n. 12[4]), ciascuno di noi può vedere in una luce corretta - appunto quella della carità - i problemi di questo mondo e lavorare per una loro soluzione.
Tuttavia, la 'cornice' della *Caritas in veritate* ci suggerisce continuamente la necessità di trovare anche le ragioni teoriche della verità di amore che Gesù Cristo ci indica come essenza della nostra fede in Lui, imparando a tematizzarle nella vita e nei problemi della vita quotidiana. Appunto addestrandoci a fornire ragioni che, se certamente fondate nella fede, sono tuttavia spendibili in modo pienamente laico. Se la ragione umana non potrà mai esaurire in se stessa tutte le motivazioni della fede, è anche vero che la fede ha bisogno della ragione per articolare il suo giudizio sul mondo.
Procediamo dunque in questo senso, analizzando la cornice che sostiene l'intera enciclica. Mi pare che la linea che ne emerge sia questa:al di là dell'identificazione, in Cristo, di verità e carità, esiste la possibilità di *giustificare razionalmente* la connessione teoretica verità/carità. Esiste, anche nell'uomo, nel dato antropologico, la possibilità di rintracciare un nesso di questo tipo, che rende ragionevole e conveniente orientare il proprio agire in questo senso, nel senso della carità nella verità. Ciò, inoltre, può essere reso *convincente anche per chi non crede*. Esiste perciò una verità spendibile apertamente, capace di diventare terreno d'incontro tra credenti e non credenti e/o persone di fedi diverse, verità in grado di illuminare concretamente le scelte e gli orientamenti pratici, che coinvolgono ogni aspetto della vita: politica, economica, sociale, familiare. Pur discendendo questa capacità di dire verità e fare carità dalla nostra fede in Gesù Cristo, i cristiani devono saper comunicare questa verità *anche* 'laicamente', con gli strumenti spendibili di un discorso culturale che

4) L'abbreviazione sta, ovviamente, per *Deus caritas est*, d'ora in poi citata così.

non sconfini immediatamente nel religioso (*CiV*, nn. 30, 33, 56). Direi che il senso dell'enciclica sta anche qui: nell'indicare le direzioni di un'ortoprassi in campo politico, sociale, economico, e suggerire poi ai laici cristiani di individuarne le ragioni teoriche e pratiche, in quella che è una vera e propria sfida che il pontefice lancia alla intelligenza e al cuore e dove l'una e l'altro si interpellano a vicenda.

Se questo è veramente il tema portante dell'enciclica, mi pare allora necessario affrontare prima di tutto il senso del nesso verità-carità per provare a offrire alcuni spunti di riflessione teoretica intorno al loro articolarsi; ciò anche per vedere quanto e come tale nesso sia comunicabile e fruibile anche dalla cultura odierna non cristiana. Una simile analisi, del resto, è del tutto conforme alla più volte ripetuta pretesa, da parte del Magistero, di proporre il cristianesimo come religione custode della verità dell'Uomo e non come interprete di una verità culturalmente situata (*CiV*, nn. 12, 55) Questo rapporto forte, fondativo, tra verità e carità, vera pietra angolare che deve ispirare la ragione pratica, è delineato da Benedetto XVI in alcuni punti - non molti - ma del tutto strutturali, in cui egli indica quale sia la fenomenologia ed il senso della loro interazione reciproca. Vediamo quali sono.
Non vi è fare senza sapere né senza amore (*CiV*, n. 30): non vi è carità senza sapere, anzi la prima richiede il secondo e viceversa. Il sapere non è mai solo opera dell'intelligenza. Inoltre, il fare è cieco senza il sapere e questo è sterile senza l'amore.
La carità è dono e anche la verità è dono e, anzi, la vita è incomprensibile senza leggervi la presenza del dono (*CiV*, n. 34) tema che il Santo Padre cita più volte dicendo, tra l'altro, che gli stessi uomini *sono* dono.
Ancora, verità e carità sono la struttura stessa dell'uomo, struttura che non è riconducibile esclusivamente a questi, ma che trova piuttosto la sua motivazione ultima in Dio (*CiV*, n. 52 - cf. anche n. 51).

Come si vede, da quanto sottolineato, esce un quadro abbastanza stringato di questo rapporto così fondamentale - appunto la cornice di cui parlavo prima - che però è in grado di sorreggere tutta l'analisi della dinamica sociale, economica, politica, componente il *corpus* di analisi e proposte avanzate dall'enciclica e di illuminarlo dall'interno. Vorrei far notare, inoltre, che la cornice teoretico-esistenziale del rapporto carità-verità procede analiticamente e per gradi sempre più a fondo nella dinamica del rapporto che strettamente le unisce, solo in seguito proiettandosi sulle dimensioni sociali, economiche e politiche. Prima si enuncia e verifica l'unità di amare, conoscere e fare; poi si sottolinea la gratuità della verità e della carità - nel dono che esse stesse sono; infine si passa alla notazione fondamentale che carità e verità *sono la struttura dell'uomo*, che discende dall'essenza stessa di Dio.
Passiamo allora ad esaminare questi punti uno per uno e vediamo come possano essere declinati anche *filosoficamente*, attivando la ragione critica e riflessiva, capace di individuarne i contenuti più profondi e più illuminanti.

1. Non vi è fare senza sapere né senza amore (CiV, n. 30)

Nella prima articolazione, verità-carità, si pone una questione basilare: l'unificazione di verità, amore e azione, in grado di orientare l'intero agire dell'uomo e,

dunque, di essere vero criterio di ispirazione per le scienze sociali, per la politica, per l'economia. La prima cosa che si esclude, quindi, è d'affidarsi ad un fare che sia pura prassi spontaneistica, occasionale, o ispirata esclusivamente all'utilitarismo e/o al soggettivismo. Fin da subito, Benedetto XVI pone dei paletti ben precisi, sostenendo che è Dio, in quanto Amore e Verità, ad essere la vera fonte di sviluppo della società, il suo vero indirizzo (*CiV*, n. 52) e sostenendo - come ha fatto in più occasioni - che una società che faccia professione di ateismo appunto per questo motivo non è in grado di fiorire. Ora il problema che possiamo porre è il seguente: l'idea della centralità di amore e verità per lo sviluppo di una società è totalmente nuova, è appartenente al cristianesimo in modo esclusivo e, dunque, condivisibile solo da chi si professa cristiano, oppure ha una sua leggibilità anche da chi non si riconosce in questa religione? Può cioè essere presentata come terreno d'incontro anche nei confronti dei "laici" (intesi nel senso italiano di persone che si pongono al di fuori del contesto culturale cristiano)? Se l'idea del Dio cristiano è più chiaramente comprensibile ai cristiani - il che è almeno sperabile se non sempre vero -, e dunque anche la dinamica Amore-Verità che ne rappresenta la natura dovrebbe esserlo, tuttavia occorre notare che il rapporto fare - amare - conoscere non è una novità speculativa del cristianesimo. È, invece, un rapporto che è stato percepito come fondamentale anche in epoca classica, pre-cristiana.

Tanto per fare un nome ed indicare una linea tra le più significative nella riflessione metafisica, Platone ha posto con gran chiarezza il nesso tra amore - eros - e conoscenza, *radicandola, grazie all'osservazione fenomenologica, nella struttura ontologica dell'uomo*. Per Platone, è vero amante non colui che vive nella fruizione immediata l'oggetto dell'eros[5], ma colui che *prima* sa che cosa è l'amore - che ama la bellezza dei corpi in generale - e *poi* si rivolge all'oggetto stesso dell'amore. Immediatamente il tema della conoscenza *veritativa e non puramente calcolante o misurante* è inserito in quello dell'amore in modo da renderlo quello che è, non puro movimento acquisitivo, ma avvicinamento consapevolmente veritativo a ciò che si ama. La forma più alta di amore, per Platone, è quella per la sapienza, perché la sapienza, il vero, è ciò che è più universale, che non è mutevole, che è capace della spiegazione più generale, *perché è in grado di comprendere la struttura dell'essere*. Ma, nonostante l'indubbio disincarnamento della realtà dell'eros da parte di Platone, il vero filosofo, colui che cerca la sapienza degli dèi, dopo che ha attinto alla verità, non si chiude nella contemplazione di questa, ma agisce, *per amore degli altri uomini*, per dare concretezza alla verità: l'ordine giusto delle cose. Come si vede, Platone ha già posto tutti i problemi principali: il collegamento di sapienza ed eros, la loro relazione reciproca, il fare che da questa scaturisce. Questo sarà, nella sua forma più alta, il fare dei filosofi in favore dei concittadini per la realizzazione della verità per la città: appunto, la giustizia.

La natura di eros - la molla originaria che muove tutto - sfugge così, nel pensiero di Platone, sia ad una sua irrealistica idealizzazione, sia allo sfiguramento della sua ri-

5) Platone, *Simposio*, 210 a-b. Cf. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press 1964, [trad. it cit. *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 43 e 55]. Rist analizza prima il *Simposio* e poi, utilizzando Platonic Eros di Armstrong, il *Fedro*.

duzione a pura pulsionalità. Quanto queste due letture deformate di eros abbiano avuto corso è appena il caso di ricordarlo, con gli stereotipi del romanticismo, da una parte, e, dall'altra, con la lettura antropologica puramente autoconservativa ed acquisitiva, da cui, pure, tanta parte della modernità fa scaturire la sola ragione dell'aggregazione politica[6]. Per Platone, al contrario, eros è interpretabile come la spinta costitutiva, irrefrenabile, che muove l'uomo ad uscire *all'esterno di sé*, spiegata, metaforicamente, con l'essere generato di Eros da "Risorsa e Mancanza" e con l'essere, di queste, la fusione. Non puro e semplice istinto acquisitivo, dunque, ma connubio inscindibile di amore e sapienza, capacità e carenza, desiderio di bene e bello assoluto, di accrescimento del bene e della bellezza, per rendere l'oggetto d'amore migliore e più bello[7].

Da qui emerge, tematizzato con grande finezza da Platone, un vero cardine del dato antropologico: precisamente a causa della nostra struttura ontologica composta di mancanza - Penia, la madre di Eros - e risorsa - Poros il padre di Eros -, gli uomini sono spinti inesorabilmente fuori di sé da una forza cui non si possono opporre. Tale forza, però, e qui sta l'insegnamento per l'oggi del pensiero di Platone, non si esaurisce in una spinta puramente acquisitiva, egoistica, che si limiti a colmare il vuoto costitutivo ereditato da Penia, ma, piuttosto, vuole conoscere ciò che ama, e ne vuole il bene, secondo la spinta di intraprendenza e il desiderio di conoscenza ereditato da Poros. In questa tensione unificante di spinte diverse si manifesta la natura cogente di Eros, che, in questo modo, costruisce e dà vita alla relazione tra l'amante e l'amato, e, *contemporaneamente*, si dispiega il senso più profondo del Bene platonico - verità dell'essere e tensione dialetticamente attiva tra l'infinitamente suscettibile di prendere forma - il molteplice indifferenziato - e l'unità. Come si vede, anche in Platone si intrecciano continuamente i temi della verità dell'essere e del bene, dell'amore e della necessità di andare oltre se stessi, verso l'altro da sé.

Amore creativo, dunque, sapienziale e relazionante del quale, evidentemente, non posso qui seguire l'intero percorso dimostrativo, ma la cui importanza possiamo ricordare per la storia del pensiero in generale, e per la formazione del primo pensiero cristiano e di Agostino in particolare, tacendo di pensatori precedenti come Mario Vittorino e Origene.

Ma oltre a questa riflessione, che colpisce direttamente ed in modo sorprendente nel cuore stesso del problema propulsivo-generativo e conoscitivo dell'amore, la linea socratico-platonica è centrale per un altro motivo. Essa, infatti, cogliendo la decisiva questione del radicamento *nell'uomo* del vero e del giusto - prima di tutto grazie all'analisi della fenomenologia dell'eros, di conseguenza proietta tale rapporto nell'analisi del tema generale dell'essere. Quest'ultimo, a sua volta, rinvia al tema del Bene, principio strutturante ed unificante "capace di trarre all'essere tutte le cose"[8]. Da qui, tutta la immensa riflessione intorno alla questione

6) Il riferimento qui è al pensiero politico moderno nato sotto il segno del contrattualismo, che teorizza il contratto come l'unico possibile strumento per coordinare e rendere compatibili le volontà atomistiche desideranti ad acquisitive che descrivono la nuova immagine antropologica.

7) Cf., J. M. Rist, *Eros e Psiche*, cit., p. 55.

8) Cf. *Repubblica*, 507, d - 508, d.

dell'esistenza e della consistenza del diritto naturale, non solo comprensibile alla ragione dell'uomo perché specchio di "un ordine della natura", ma, ancora di più, *comprensibile perché ontologicamente strutturante la natura dell'uomo orientata - dalla coscienza della propria mancanza e spinta dalla propria "risorsa" - verso un Bene che unifica.*

La precisazione impressa successivamente da Agostino alla riflessione platonico-plotiniana sta poi in questo: il diritto naturale è comprensibile alla ragione dell'uomo certamente perché rispecchia la struttura ontologica dell'uomo, ma questa, a sua volta, reca in sé impressa la logica interna della dialettica di essere, conoscere ed amare che *costituisce uno dei modi di pensare e di essere della Trinità*[9].

La conseguenza che possiamo trarre da questo spunto appena accennato, è che se è vero che il cristianesimo dà un Volto all'amore e, nella rivelazione, un contenuto alla sapienza, non è meno vero che anche l'uomo pre-cristiano arriva - sia pure in modo più limitato perché privo dell'esemplarità vivente del Cristo - alla conclusione del rapporto - stretto ed inevitabile - che lega queste tematiche, radicandole dentro l'uomo ed anzi, indicandole come il vero e proprio elemento costitutivo della sua stessa spinta esistenziale. Quello che voglio dire, perciò, è che una riflessione su questo tema - vero e proprio *prius* teoretico, come dimostra Platone - è percorribile anche in termini puramente "laici", che la prospettiva cristiana renderà ancora più significativi.

2. La carità è dono e anche la verità è dono (CiV, n. 34)

Il secondo punto della nostra cornice riguarda il tema del dono, tema eminentemente cristiano per l'evidenza della gratuità della creazione, del sacrificio di Cristo e della sua opera salvifica e dei doni - appunto - dello Spirito Santo. Potremmo anzi dire che, mentre le religioni naturalistiche sono tentativi di un'ermeneutica dell'esistente, le religioni monoteistiche sono le religioni della gratuità del dono. In modo particolare, però, come abbiamo visto, il cristianesimo. Se vogliamo pensare ad un autore che ha esaltato lo spirito di "carità" che regge l'intera creazione, pensiamo a Duns Scoto, il Dottore della carità, colui che meglio di ogni altro ne ha sottolineato il carattere essenzialmente gratuito. A proposito di questo tema, ciò che è interessante, a mio parere, è vedere che, dopo la caduta dei grandi sistemi metafisici, classici e moderni, trascendenti ed immanenti, dopo l'affanno in cui sono cadute le filosofie soggettivistiche e della differenza, una delle ricerche che va prendendo corpo è appunto quella che ha al proprio centro la filosofia del dono: penso non solo a coloro che finiscono poi per rinnegarne la vera natura, non riuscendo ad accettarne il carattere di gratuità assoluta, come Derrida, o a chi ne ha solo intuito l'importanza come Bataille, ma ad autori come Ricoeur e soprattutto Jean-Luc Marion che, nel suo percorso fenomenologico e post-metafisico, tenta la ricostruzione di un pensiero a partire appunto dalla essenziale gratuità dell'essere-donati che ogni uomo è. E questa filosofia è stata preceduta dalla sociologia del

9) Cf. Agostino, *Confessioni*, 13, 11, 12. Cf. anche *La Trinità* per le altre triadi che riproducono, nell'uomo, la dialettica trinitaria secondo Agostino.

dono, dall'antropologia del dono con Marcel Mauss, uno per tutti.
Dato per esaurito il pensiero dell'essere e i diversi tentativi di costruire sistemi universali, esauste le filosofie della differenza, della singolarità, della frammentazione soggettivistica, il dono diventa oggi uno degli assi teoretici portanti sui cui si cerca di ricostruire un'ermeneutica filosofica a partire dall'evidenza lampante della inspiegabile gratuità del nostro esser-ci.
Benedetto XVI a ragione sottolinea, dunque, quanto l'esistenza, senza il dono, sia incomprensibile, e ci invita, perciò, ad aprirci al significato razionale, filosofico, del dono, significato centrale *per ogni individuo*, e non solo per il cristiano. L'utilizzazione del tema del dono, infatti, non è solo un tentativo di spiegazione all'indecidibilità della questione filosofica di base: *perché l'essere e non piuttosto il nulla*. Il ricorso alla categoria ermeneutica del dono, mediante l'osservazione fenomenologica, colma piuttosto in modo originale un vuoto importante. L'esperienze della gratuità e del dono, infatti, - pur così intimamente presenti alla nostra percezione - sono comunemente tenute in poco conto dalla cultura dominante rispetto al criterio dell'utilitarismo, oggi sproporzionatamente dominante. Nella nostra vita, nella costruzione di criteri etici, di comportamento quotidiano, amicale, familiare, politico, economico, troppo spesso l'utilitarismo è considerato l'unico metro di giudizio, senza che questo rispecchi affatto la vera dinamica della realtà, permeata di elementi di gratuità ben più di quanto non si voglia riconoscere, a partire dall'esperienza della genitorialità. È innegabile, infatti, come più volte segnala Benedetto XVI in quest'enciclica, che la logica del dono, in contrasto con una cultura puramente soggettivistica, sia tuttavia parte integrante della relazionalità propria di ogni rapporto d'amore e, ancor prima, intrinseca alla logica stessa della creazione (*CiV,* n. 48). Possiamo dire però anche qualche cosa di più, e cioè che comportamenti meramente retributivi e calcolanti rendono asfittica e destinata a breve vita ogni dinamica relazionale di tipo interpersonale. Basti pensare ad una delle strutture di relazioni fondamentali cui spesso Benedetto XVI si riferisce ponendola a fondamento dell'intera società: quella della famiglia (*CiV,* n. 44). Una famiglia senza la logica del dono è destinata a fallire in tempi incredibilmente brevi. Ma il dono, in questo contesto, oltre ad essere gratuità, deve rispecchiare anche la verità. Deve cioè avere *un rapporto di conoscenza veritativa rispetto al contesto verso cui si applica*. Doni sproporzionati o eterogenei al contesto cui vengono elargiti possono avere effetti distruttivi, e l'esperienza empirica ci dà conferma realistica di questo dato. Anche in realtà più ampie come quella sociale, poi, il dono, per esempio sotto forma di azione di volontariato, costituisce un ingranaggio fondamentale per un armonico sviluppo della comunità politica.
Gli esempi potrebbero continuare a lungo: quello che voglio ribadire è che, anche in questo caso, *al di là del discorso religioso sul senso del dono, è possibile costruire un discorso puramente laico sul valore che esso ha nella costruzione di rapporti interpersonali, sociali e politici più soddisfacenti*.

3. Verità e carità sono la struttura stessa dell'uomo (CiV, nn. 51, 52)

Questo è il terzo punto della nostra cornice teoretica, quello che scende più in profondità e che costituisce il vero e proprio cuore del problema che ci siamo

posti: il senso non solo fideistico, ma anche razionale e culturale del nesso verità-carità. Di questo rapporto, in realtà, abbiamo già posto le premesse nel primo punto, facendo vedere che già Platone individuava come costitutiva dell'uomo una struttura fondamentale: quella del nesso tra Risorsa e Mancanza, le due divinità che danno vita ad Eros. Ora, al di là del racconto mitico di Diotima nel Simposio, incontriamo qui una verità ontologica fondamentale: l'uomo è mancanza, finitudine, ma è contemporaneamente spinta che non viene mai meno a trascendere questa mancanza. Nessuno è ontologicamente privo di questo composto di risorsa e mancanza. Chi è privo della volontà o capacità di rispondere alla corrente che si produce da questo composto, Eros, si trova in uno stato che descriviamo di vera e propria patologia: l'anaffettivo e l'accidioso, Hitler e Oblomov che, non a caso, nella totale ignavia che lo affligge, perde l'amore. Ma, come già insegnava Platone, ogni vero amore presuppone la conoscenza, il riconoscimento dell'oggetto verso cui si volge, altrimenti non ci troviamo di fronte ad un vero e proprio amore, ma alla manifestazione del desiderio di possesso. Per Platone, questo discorso si intreccia profondamente con la sua fondamentale meditazione sul tema del non-essere e della necessaria appartenenza di ogni ente alla diversità *come modo di relazione all'altro*. Ora, questa è la struttura ontologica di ogni individuo umano, struttura ambivalente, non totalmente conclusa in sé, ma aperta necessariamente all'altro, *appunto perché mancante, perché segnata da una spinta all'autotrascendimento*, e, come abbiamo visto, suscettibile di ricevere e offrire il dono, relazionale[10]. Non è un caso allora che tanta parte del pensiero moderno abbia cercato con tutti i mezzi di superare definitivamente la strutturale carenza che ci segna profondamente poiché essa è l'impronta incancellabile in noi della nostra creaturalità, della gratuità del nostro esserci: come direbbe Marion, del nostro essere *a-donati*. Ma rinnegare la nostra creaturalità vuol dire anche rinnegare la partecipazione all'*ordo amoris* da cui prende corpo e movimento la creazione, e chiudersi in quella che è la dimensione privilegiata da tanta parte del pensiero odierno individualista e a-relazionale, i cui effetti distruttivamente nichilistici si fanno però sempre più evidenti, rendendo la vita nella comunità sociale e politica quasi asfissiante.

Conclusioni

Tiriamo ora le conclusioni di questi brevi spunti teoretici, che rappresentano però, a mio parere, la chiave di volta del pensiero sottostante l'enciclica di Benedetto XVI. I problemi che avevo posto all'inizio di questa riflessione riguardavano il fatto se il rapporto verità-carità fosse declinabile anche razionalmente - filosoficamente - o se dovesse discendere unicamente dalla nostra fede in Gesù Cristo. Se tale rapporto potesse essere giustificato *in quanto riconosciuto come ontologicamente costitutivo dell'individuo umano, e se dunque ciò legittimasse il cristiano a utilizza-*

10) Anche la sociologia arriva alla conclusione della relazionalità come dato *sociologico fondamentale* nell'istituzione di rapporti reali e non fittiziamente costruiti intorno ad un individualismo autoreferenziale in realtà inesistente. In questo contesto la relazionalità prevede lo scambio circolare di doni, cf. su questo P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, 2007.

re liberamente questi argomenti per difendere le proprie convinzioni senza ritener scelta migliore vivere il proprio cristianesimo nell'intimità della propria coscienza, limitandosi ad una testimonianza silenziosa e privata di esso.
Ora è chiaro che i rapidi elementi di riflessione offerti per chiarire razionalmente quanto la fede ci rivela, non sono altro che spunti indicativi e certamente lacunosi. È pur vero, però, che sono indizi già consistenti del fatto che - poiché la nostra è fede nella verità e carità di Dio, e l'uomo, *tutti gli uomini, sono costituiti ontologicamente a sua immagine* - non possiamo esitare a cercare le tracce di tale incontro di verità e carità dentro noi stessi, dentro il nostro rapporto con l'altro immediatamente vicino e, allargando il raggio, dentro i rapporti sociali, politici, giuridici, economici, che si intrecciano tra individui umani. Questa indagine onto-antropologica dischiude alla nostra intelligenza - tramite categorie ermeneutiche assolutamente "laiche", sia pure illuminate da quanto fede e ricerca teologica possono aggiungere alla nostra comprensione - il fatto che il rapporto verità-amore è imprescindibile per una comprensione piena della nostra vita, delle nostre relazioni, dei rapporti sociali e politici che creiamo, *essendo questa la logica che governa la struttura costitutiva dell'umano*[11]. Ciò, d'altra parte, viene confermato a contrario in molti modi, perfino dalla contingenza odierna apparentemente più lontana da tali questioni metafisiche. I recenti, clamorosi fallimenti della finanza internazionale non dimostrano forse e in modo ultimativo che l'egoismo e la menzogna - la logica acquisitiva, individualistica, non relazionante che si è dispiegata drammaticamente, con esiti rovinosi, sotto i nostri occhi - sono disastrosi per tutti e anche poi chi pensa di trarre guadagno partendo da posizioni di assoluto predominio? Ancora, ogni guerra è una dimostrazione di quanto il dispiegarsi della conflittualità sia, in ultima analisi anche per i vincitori, un evento in contrasto stridente con le più profonde aspettative dell'uomo, indirizzate - nonostante le sue innegabili tendenze alla violenza, al disordine, alla sopraffazione - al raggiungimento della pace, della stabilità, ma, soprattutto, alla necessità di stabilire relazioni costruttive. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma uno degli elementi cardine della struttura di verità-carità riconoscibile dentro l'uomo è la necessità di questi di vivere, come si è appena detto, in relazione pacifica, dunque rispettosa della verità e della carità, con l'altro individuo umano, con ciò stesso smentendo il paradigma individualistico/conflittuale che, in gran parte artificiosamente, si è dilatato su tutta la cultura occidentale. L'individualismo radicale, infatti - che sta avvelenando nichilisticamente la nostra epoca - è palesemente controfattuale: chi mai è individuo bastante a se stesso? Chi nasce, vive, muore, in totale assoluta autoreferenzialità?
Ma voglio trarre anche un'altra conclusione: mi pare chiaro che una ricerca in questo senso ha qualche cosa da dire anche sull'ormai lungo dibattito intorno al

11) Molto rapidamente, rinvio qui alla linea agostiniana che, evidentemente, ispira questa mia riflessione. Il tema di fondo è quello della partecipazione necessaria di ogni ente alla dialettica trinitaria di amore-verità, dalla quale ogni cosa è tratta all'essere ed ha esistenza. Come dice a più riprese Agostino, ogni cosa che ha l'esistenza, *per ciò stesso*, non può non essere buona, poiché l'esistenza è la evidenza della nostra partecipazione all'essere e *all'ordo amoris* che struttura in profondità ogni cosa creata.

relativismo, ed alla necessità della verità di conformarsi alla contingenza storica, culturale, individuale. Le verità storiche certamente vanno tenute in conto, così come le sensibilità individuali, ma ciò che le può veramente illuminare e rendere efficaci e condivisibili è il loro essere rapportate al dato ontologico di una corretta antropologia.

Credo dunque che la molteplicità delle indicazioni pratiche di questa enciclica rappresentino in verità un incentivo energico a compiere uno sforzo teoretico - con tutta l'umiltà del caso - per riempire di contenuti idee come "bene comune", "sussidiarietà", "relazionalità", "famiglia", "società civile", ecc. alla luce di una ragione orientata dalla riflessione teoretica ed ispirata dall'analisi della costituzione ontologica dell'uomo.

GABRIELLA COTTA
Ricercatrice di Filosofia politica presso l'Università di Roma "La Sapienza"
gabriella.cotta@fastwebnet.it