

Per una comunità liberata e liberatrice. Simboli civili di virtù

FULVIO DE GIORGI

docente di storia dell'educazione, Università Cattolica

Vorrei sviluppare la riflessione in dialogo ideale con due posizioni culturali le quali rappresentano, in qualche modo, la grande tradizione del pensiero occidentale in quei suoi due poli che potremmo definire, in prima approssimazione, 'apollineo' e 'dionisiaco', cercando nel contempo di vedere queste due posizioni nei loro intrecci con la sensibilità ebraica e con la cultura nord-americana di ascendenza europea. Tenterò insomma un dialogo incrociato con il pensiero dell'ebreo Noam Chomsky e con gli sviluppi del pensiero dell'ebreo Freud realizzati da Herbert Marcuse: appunto, l'apollineo Chomsky e il dionisiaco Marcuse.

In ogni caso, ho un unico intento: ritrovare miti civili, intesi nel senso positivo come icone pubbliche di verità e di identità collettiva, cioè – per meglio dire – come *simboli* realmente attivi sul piano psicostorico e perciò fungibili in senso etico-politico, quali figure condivisibili di virtù.

Il diritto alla felicità o della mitezza comunitaria

L'intersezione tra sfera privata e sfera pubblica, dunque lo spazio correlato dei diritti e dei doveri, ma anche il cuore della condizione stessa di possibilità dell'incontro intenso tra etica e politica, sta nell'orizzonte della felicità personale.

Tale orizzonte, peraltro, intercetta immediatamente una distorsione, secondo un fraintendimento che ha una sua storia: il possibile godimento dell'individuo pur nell'infelicità della persona. Già nel 1945, infatti, Aldo Moro, in polemica con il partito dell'Uomo Qualunque, scriveva:

“La vita non è riposo, è una cosa seria, impegnativa, responsabile in ogni suo aspetto. L'esperienza politica ed ogni altra che sia umana si nutre del pensiero *libero*, del

contributo autonomo, in una parola della suprema e nobile fatica di *essere se stessi*. Anche la comunità sociale si fonda a questo patto e nasce perciò da una *responsabilità amorosamente portata con fatica*. L'uomo qualunque non è appunto se stesso, è altri da sé, disposto a tutto, pur di conservare quella sua quiete che è una terribile perdita, la perdita dell'umanità che acquista con il lavoro la gioia di vivere. L'uomo qualunque, per *non* essere se stesso, è pronto a tutto, così ad accettare qualsiasi dittatura che nasce fatalmente dove al posto dell'ansiosa *libertà* dello spirito c'è il vuoto”.

In altri termini, il godimento dell'individuo nell'infelicità della persona può essere definito la gioia degli schiavi. Al contrario, la *felicità* è un progetto di compimento personale: una realizzazione di sé amorosamente responsabile, in una libertà matura continuamente acquistata con sacrificio.

L'Illuminismo, con autori come Hutcheson, al quale – non a caso – si richiama anche Chomsky, afferma che la migliore azione possibile è quella che procura la maggiore felicità al maggior numero di persone, supponendo la presenza nell'uomo di un desiderio potente della felicità degli altri. Questa concezione illuminista ha indubbi meriti storici (è stata a fondamento della Dichiarazione d'indipendenza americana e anche della visione di Beccaria) ma appare insufficiente ad un'analisi più ravvicinata, perché rimane permeabile all'utilitarismo e al godimento individuale nella rinuncia alla libertà (cioè nell'infelicità della persona). Più comprensiva e convincente mi pare invece la concezione di Antonio Rosmini che intende la felicità come lo sviluppo della singola persona nel proprio essere, fino al compimento pieno nell'amplesso divino. Rosmini infatti afferma:

“L'uomo è recato dalla propria natura alla felicità. (...) Questa tendenza ad uno stato di soddisfazione e di felicità è una inclinazione stupenda, collocata in noi dall'autore delle cose come sostanziale e però insuperabile; ella è la suprema di tutte le umane necessità, in cui sono comprese tutte l'altre, e a cui perciò tutte l'altre inclinazioni inferiori servono, e che non serve a veruna. (...)”

Che se eguali sono tutti gli uomini in questa somma voglia di migliorar se stessi, di abbracciare quanto alla felicità appartiene, o pensano appartenere; tutti altresì debbono avere il diritto di soddisfarla.

Di più: poiché questa è la voce più forte, e che in noi giammai non tace, della natura; quindi è anche il più forte e il più generale diritto, e quello a cui tutti gli altri s'inclinano, e nel quale tutti gli altri come nel maggior genere si contengono”.

All'inizio del terzo millennio cristiano, non ci si può limitare all'affermazione dei diritti di cittadinanza, dei diritti politici e dei diritti sociali: tutti questi diritti vanno certo difesi dai tentativi, sempre ricorrenti, di negarli o di svuotarli. Ma ormai è tempo di affermare con forza il diritto alla felicità: sono convinto che sia questa l'esigenza etico-politica profonda dei diversi movimenti *no-global* o

new global, almeno nelle loro componenti cristiane, ecopacifiste, nonviolente. Dopo l'uguaglianza giuridica, l'uguaglianza politica, l'uguaglianza sociale, emerge dai vissuti umani dei processi storici stessi la necessità esistenziale dell'uguaglianza nella dignità della persona umana – di tutto l'uomo e di tutti gli uomini – cioè dell'uguaglianza nella felicità.

In un'analisi della persona umana, la felicità può essere vista secondo quello che Marcuse ha chiamato l'aspetto ontogenetico dell'analisi freudiana dello sviluppo psichico e cioè l'aspetto che riguarda lo sviluppo psichico individuale. In questo senso, com'è noto, la psicanalisi freudiana ha sottolineato la centralità della *libido*, energia psichica connessa al desiderio sessuale. Alfred Adler, promotore della prima scissione in campo psicanalitico, pensava piuttosto ad una centralità della *volontà di potenza*: l'individuo sarebbe guidato dalla fede nel suo potere psichico particolare, cioè dal suo desiderio di una superiorità, configurantesi come ricerca di somiglianza divina.

Non ci interessa, ovviamente, in questa sede la validità psicologico-scientifica e l'efficacia terapeutica delle due diverse teorie, ma giova richiamarle nella ricerca di simboli etico-politici, psichicamente organati. In questo senso tanto la visione freudiana quanto quella adleriana possono costituire, si potrebbe dire, il prisma attraverso il quale rileggere la tematizzazione del disagio psichico dell'uomo moderno, formulata – in un'età evidentemente pre-psicanalitica – da Romsini:

“Ma se vogliam vedere come alcuno possa giungere a quel pensare così rovescio, che il fa carnefice di sé stesso; a noi bisogna discendere nel fondo degli animi, e cercare le molle segrete che il muovono.

Quivi non ci sarà difficile il rinvenire, come l'Orgoglio e la Libidine sieno le più potenti forze inimiche dell'umanità. Perché sono appunto corruzione del principio più nobile, e del principio più dolce dell'uomo; cioè l'orgoglio è corruzione del desiderio di altezza, e la libidine è corruzione del desiderio di godimento. (...)

E perché nel desiderare di elevarsi e nel desiderio di godere consiste tutta la natura operativa dell'uomo, sicché quegli che non si curasse niente della propria altezza e del proprio godimento, non sarebbe già uomo ma tronco; quindi l'errore di questi pugna proprio colla natura, e mette in ribellione l'uomo con se medesimo implacabilmente. Né io so (...) con chi mai un uomo tale possa essere in pace, mentre con se medesimo è in tanta guerra. (...) ma se legge egli mette e norma a sé di pascere l'orgoglio e la libidine, e di finir qui il vanto; l'uomo è già sovvertito, e, come furia, inimico dell'universo”.

I sovversivi dell'ordine sociale sono, dunque, i violenti della concupiscenza della carne e della sete di potere. Le psicopatologie contemporanee sono strutturate in queste distorsioni, che sono corruzione della volontà e sviamento

di tendenze psichiche naturali e vitali, positive e buone: la tendenza sessuale all'accoppiamento (*Eros*) e la tendenza al miglioramento (*Civiltà*). L'aspetto ontogenetico della felicità richiama pertanto una riabilitazione mite della volontà: uno sviluppo positivo di *Eros* e *Civiltà* e un'opposizione alla Libidine e all'Orgoglio.

Riabilitazione della volontà vuol dire virtù della mitezza comunitaria, perché la felicità non parte da zero, ma sempre da situazioni segnate da storie di violenze, di libidine, di orgoglio di potere. Nei contesti storici reali, la mitezza comunitaria è la virtù della ricapitolazione nella capacità di perdono e di riconciliazione, cioè maturità e sapienza insieme.

Il grande simbolo etico-politico che richiama questa mitezza sono i genitori di Salomone: Salomone cioè il politico che chiede e ottiene da Dio il dono della sapienza.

I genitori di Salomone, Davide e Betsabea, sono – come si sa – protagonisti di una tragica e appassionata vicenda di peccato e di violenza, di sesso e di potere, di ingiustizia e di dolore: tra bellezza, dolcezza e guerra e falsità e tradimento, con pentimenti ed espiazioni e morti e sofferenze.

Da questa storia nasce Salomone, cioè la politica sapiente. Insomma il diritto alla felicità non può essere perseguito senza mitezza comunitaria, senza una profonda capacità storica di riconciliazione, di perdono richiesto e di perdono accordato. Perché l'infelicità subita non può mai essere dimenticata, ma può e deve essere superata.

Può sembrare ingiusto e perfino orribile che Salomone, cioè la politica sapiente, sia figlio tanto di Davide, mandante fraudolento dell'omicidio in guerra di Uria l'hittita, quanto di Betsabea, la moglie teneramente amata da Uria. Eppure è così. Non c'è altra via per la mitezza comunitaria e dunque per l'affermazione del diritto alla felicità come umanesimo plenario, in un mondo dove i Davide imperialisti occidentali hanno spesso ucciso a tradimento gli Uria dei popoli extraoccidentali, conquistandone le mogli, la bellezza, la cultura.

Ha scritto Edward Said, nato nei pressi di Gerusalemme da una famiglia palestinese di religione cristiana e da anni professore negli Stati Uniti alla Columbia University:

“Uno dei risultati raggiunti dall'imperialismo è stato quello di avvicinare i diversi mondi e, sebbene nel corso di tale processo si sia avuta una separazione ingannevole e fondamentalmente ingiusta tra gli europei e gli indigeni, la maggior parte di noi dovrebbe considerare l'esperienza storica dell'impero come un'esperienza comune. È nostro compito dunque descriverla come appartenente a indiani e inglesi, ad algerini e francesi, a occidentali ed africani, ad asiatici, latino-americani e australiani, nonostante gli orrori, gli spargimenti di sangue e il desiderio di vendetta”.

Naturalmente il processo si avvia con il pentimento di Davide o forse, ancor prima, con la denuncia profetica di Natan.

Ma qui, allora, l'analisi richiede un ulteriore passaggio: non una riflessione astratta sulla 'persona', sul personalismo, sulle relazioni interpersonali (fenomenologicamente 'neutre'), ma sul legame comunitario nella sua attuale densità reale, storico-politica, e nella sua filogenesi psico-esistenziale.

La democrazia sostenibile o della giustizia comunitaria

La riflessione si dirige, pertanto, sul simbolo etico-politico che è dato dalla comunità cristiana primitiva, nelle figure di Barnaba, da un lato, e di Anania e Saffira dall'altro. Il sommario del capitolo IV degli *Atti degli Apostoli* (4, 32.34-35) presenta il progetto comunitario nella sua giustizia:

“La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponavano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno”.

Barnaba accetta e vive la giustizia comunitaria.

Anania e Saffira, una coppia di coniugi, rappresentano invece la rottura del legame comunitario con la negazione della sua giustizia, in un duplice senso: sia con la non accettazione del valore etico della condivisione, sia con la dissimulazione, la menzogna, la falsa comunicazione. Anania e Saffira sono pertanto morti alla comunità e alla sua giustizia: sono la morte del legame comunitario.

Se ora volgiamo la nostra attenzione al legame comunitario delle nostre società liberali e democratiche, possiamo sviluppare alcune considerazioni.

Il legame comunitario per un liberale è un limite in negativo: la mia libertà finisce dove inizia la tua (ma, allora, se tu hai poca libertà, io posso avere più libertà). Il legame comunitario per un democratico è in positivo: la mia libertà inizia dove inizia la tua, se tu hai poca libertà anch'io ho poca libertà. Questo legame comunitario democratico richiede pertanto due condizioni per realizzarsi: una visione etica (un senso di giustizia comunitaria, l'accettazione della condivisione come valore etico comunitario) e la comunicazione, cioè la conoscenza della situazione vera dell'altro. Queste due condizioni possono aversi contemporaneamente solo in una situazione di reale prossimità, quando cioè non sia troppo grande la distanza.

Il problema delle democrazie liberali è sempre stato: come conciliare il diritto alla proprietà (riconosciuto dal legame comunitario di tipo liberale) con la giustizia (propria del legame comunitario di tipo democratico). Si è così, via via, parlato di livelli di compromesso, sempre instabili e bisognosi di aggiustamenti, tra democrazia e capitalismo.

Chomsky, riallacciandosi alla lunga tradizione tanto di razionalismo europeo, da Cartesio a Russel, quanto di pensiero liberaldemocratico americano, da Madison a Dewey, pone il problema della *soglia inferiore di ricchezza*: non c'è democrazia in una situazione in cui una minoranza ricca usa gli strumenti del potere per mantenere una maggioranza in una situazione di povertà o di subalternità economica. Chomsky riconferma oggi l'attualità di questo pensiero fondante dei classici della democrazia:

“Nel 1792 Madison ammonì che lo Stato capitalista in crescente sviluppo ‘stava sostituendo la cura dell'interesse privato ai pubblici doveri’, il che avrebbe portato a un ‘vero e proprio dominio dei pochi in un regime di apparente libertà per molti’. Egli deplorava ‘la sfacciata depravazione dei tempi’, mentre il potere privato ‘si era trasformato nella banda di pretoriani del governo, suo strumento e tiranno al tempo stesso, corrotto dalla sua magnanimità e impaurito da clamori e associazioni’. Gli interessi privati gettano sulla società quell'ombra che noi chiamiamo ‘politica’, come scrisse più tardi John Dewey, uno dei maggiori filosofi del XX secolo e figura di spicco del liberalismo nordamericano, il quale sottolineò il fatto che parlare di democrazia aveva poco valore quando le grandi imprese ‘governano completamente il Paese’, tramite il controllo dei mezzi di produzione, di scambio, della pubblicità, dei trasporti e delle comunicazioni, rafforzati dal dominio sulla stampa, dalle agenzie di stampa e altri mezzi della pubblicità e della propaganda”.

L'analisi che porta, giustamente, Chomsky a porre il problema della soglia inferiore della ricchezza come limite alla democrazia reale può anche portare ad affermare l'esistenza – nelle società degli Stati occidentali – di una *soglia superiore di ricchezza*. In questa considerazione non faccio che ricollegarmi anch'io ad una tradizione democratica che risale per lo meno a Rousseau. Non c'è democrazia in una situazione in cui una maggioranza ricca usa gli strumenti per mantenere in uno stato di marginalità politica una minoranza o povera o eticamente dalla parte dei poveri di altre società.

La democrazia è sostenibile in una banda di oscillazione tra una soglia minima e una soglia massima, quando cioè le distanze economiche tra i primi e gli ultimi non siano troppo accentuate da rendere senza senso parlare di prossimità, e quando ci sia la possibilità di conoscere senza manipolazione gli uni la situazione degli altri.

L'analisi di Chomsky conclude dicendo che la struttura del mondo contemporaneo rende per questi motivi sempre più difficile e insostenibile la democrazia:

“La democrazia viene avversata ovunque, anche nei paesi industriali, almeno se si pensa a una democrazia reale e significativa che offra alle persone l'opportunità di compiere in autonomia le proprie scelte individuali e collettive. Lo stesso può dirsi dei mercati: gli attacchi alla democrazia e ai mercati sono fenomeni tutt'altro che indipendenti. Alla radice degli uni e degli altri c'è il potere di realtà economiche sempre più legate l'una all'altra, appoggiate da stati molto forti e sganciate dal dovere di rendere conto alla popolazione delle proprie attività. L'immenso potere che detengono è in crescita per effetto di una politica sociale che tende a globalizzare il modello strutturale del Terzo mondo, ossia una realtà in cui, accanto a settori caratterizzati da enormi ricchezze e privilegi, esiste 'una componente crescente di persone che', come aveva previsto duecento anni fa uno degli artefici della democrazia americana, James Madison, conoscono 'tutte le durezza e le privazioni della vita e sognano in segreto una distribuzione più equa delle sue gioie'”.

Il nostro compito (o il nostro dovere) è di porre, anche a costo di rischiare la quasi sicura marginalizzazione culturale, la questione etica come questione di giustizia comunitaria, cioè di responsabilità e di verità. Del resto la storia non finisce e anche il sistema di potere più totalizzante ha le sue crepe. Le insufficienze storico-sistemiche dell'attuale forma di civiltà economico-politica sono, nonostante gli sforzi per coprirle, sempre più evidenti nei termini generali. Sul piano della comunità si pone il problema della salvaguardia della biosfera, cioè della salvaguardia ambientale, naturale, e sul piano della persona si pone il problema di una permanente infelicità.

L'obiezione di coscienza di fronte ad una civiltà utilitaristica, ingiusta e violenta ci porta a considerare la radicale opzione per la giustizia e la pace come scelta di campo in uno *scontro di civiltà*. O parlare di giustizia comunitaria non ha senso e serve solo a rimuovere disagi e sensi di colpa o la giustizia comunitaria ci colloca, in un'alternativa senza possibili compromessi, dall'altra parte rispetto ad ogni utilitarismo e ad ogni violenza.

Nell'intervista fatta a Chomsky dopo l'11 settembre 2001 si chiede: ma c'è uno scontro di civiltà? E Chomsky risponde:

“È un'espressione alla moda, ma non ha senso. Supponiamo di ripassare rapidamente un po' di storia conosciuta. Lo stato islamico più popoloso è l'Indonesia, un pupillo degli Stati Uniti fin da quando Suharto prese il potere nel 1965, quando i massacri guidati dall'esercito sterminarono centinaia di migliaia di persone, in massima parte braccianti agricoli, con l'aiuto di Washington e con un'esplosione di gioia

in Occidente talmente imbarazzante, a considerarla oggi, che in effetti è stata cancellata dalla memoria. Suharto rimase 'il nostro uomo', come lo definiva l'amministrazione Clinton, mentre perpetrava massacri, torture e violenze tra i più orrendi del XX secolo. Lo stato che registra il più estremo fondamentalismo islamico (...) è l'Arabia Saudita, cliente degli Stati Uniti fin dalla sua fondazione. Negli anni ottanta gli Stati Uniti e lo spionaggio pakistano (aiutati da Arabia Saudita, Gran Bretagna e altri) reclutarono, armarono e addestrarono i fondamentalisti islamici più estremisti che riuscirono a trovare per provocare il massimo danno ai sovietici in Afghanistan. (...) Uno dei beneficiari indiretti era Osama Bin Laden.

Sempre negli anni ottanta, gli Stati Uniti e la Gran Bretagna sostennero energicamente il loro amico e alleato Saddam Hussein – certamente il più laico, ma pur sempre sul versante islamico dello 'scontro' – proprio nel periodo delle sue peggiori atrocità, compreso l'impiego di gas contro i curdi, e oltre.

Ancora negli anni Ottanta, gli Stati Uniti combatterono una grande guerra in America centrale, lasciarono circa duecentomila cadaveri torturati o mutilati, milioni di orfani e profughi e quattro paesi devastati. Uno dei bersagli principali degli attacchi statunitensi fu la Chiesa cattolica, che aveva commesso il grave peccato di 'schierarsi con i poveri'.

Nei primi anni Novanta, soprattutto per ciniche questioni di potere, gli Stati Uniti scelsero come loro clienti nei Balcani i musulmani della Bosnia, che non ne ricavarono certo vantaggi.

Senza stare a continuare, dove si trova esattamente la linea di demarcazione tra le civiltà? Dobbiamo concludere che c'è uno 'scontro di civiltà' con la Chiesa cattolica dell'America Latina da una parte e gli Stati Uniti e il mondo islamico, comprese le sue componenti religiose più sanguinarie e fanatiche, dall'altra? Io mi guardo bene dal suggerire certe assurdità”.

Chomsky dice: non c'è scontro di civiltà; non suggerisco queste assurdità! E invece, secondo me, è così: è proprio in atto uno scontro di civiltà. Ma lo scontro di civiltà non è tra cristianità e Islam, bensì tra un campo di scontro violento terroristico (da entrambe le parti: una civiltà della guerra santa in cui è in gioco la gerarchia di ricchezza) e un altro campo antiterroristico perché nonviolento che porta avanti un'ipotesi di civiltà santa perché senza guerra, e che afferma non lo sviluppo sostenibile, ma lo sviluppo spirituale senza crescita materiale per la democrazia sostenibile. Può avere oggi un altro significato – naturalmente non ideologico – l'espressione “Civiltà dell'Amore”?

E allora, come diceva il primo volantino della Rosa Bianca, “Fate resistenza passiva, resistenza ovunque vi troviate, impedito che questa atea macchina di guerra continui a funzionare”. Tenete dunque, dico io, la coscienza sempre desta sulla giustizia comunitaria.

Ma, allora, rimane da indagare, in profondità, la filogenesi psico-esistenziale della civiltà.

Eros, agape e civiltà o della fratellanza e sorellanza comunitaria

Nella sua opera *Eros e civiltà*, Marcuse ha sviluppato, in modo originale, l'aspetto filogenetico dell'analisi freudiana, cioè la crescita storica “della civiltà repressiva dall'orda primitiva fino allo stato civilizzato completamente costituito”.

Marcuse affermava che era consapevole delle debolezze scientifiche della ricostruzione di Freud, se assunta come una descrizione storica reale, ma ne riconosceva l'importanza e la verità sul piano *simbolico*. Ed è questo infatti un opportuno livello di riflessione: quello, appunto, della *densità simbolica* dell'analisi freudiana.

Marcuse così riassume la teoria freudiana dell'orda primitiva:

“Nella costruzione di Freud, il primo gruppo umano fu costituito e sostenuto dal governo di un unico individuo che si impose su tutti gli altri. In un determinato momento della storia della specie umana, la vita fu organizzata dal *dominio*. E l'uomo che riuscì ad ottenere il dominio sugli altri fu il *padre* – cioè l'uomo che possedeva le donne desiderate e con queste aveva procreato e mantenuto in vita figli e figlie. Il padre monopolizzò per se stesso la donna (il piacere supremo) e sottomise gli altri membri dell'orda al suo potere. (...) ‘Il destino dei figli era un destino duro; se suscitavano la gelosia del padre, venivano uccisi o castrati o espulsi. (...)’. Il peso di qualsiasi lavoro necessario per l'orda primitiva veniva fatto portare ai figli (...). Stabilendo il modello per lo sviluppo successivo della civiltà, il padre primordiale preparava il terreno al progresso per mezzo di costrizioni imposte al piacere e per mezzo di un'astinenza forzata; egli creava così le prime condizioni per la disciplina futura della “forza-lavoro”.

Da qui Marcuse conclude:

“Nella costruzione di Freud, l'odio (contro la repressione patriarcale) culmina nella ribellione dei figli esiliati, che uccidono e divorano collettivamente il padre, per costituire quindi il clan fraterno che a sua volta deificerà il padre assassinato e introdurrà quei tabù e quelle costrizioni che, secondo Freud, faranno nascere la morale sociale. (...) Di conseguenza la civiltà comincia in senso stretto soltanto nel clan fraterno, quando i tabù, ora autoimposti dai fratelli che dominano, completano la repressione nell'*interesse comune* di conservare il gruppo nel suo insieme. L'evento psicologico decisivo che separa il clan fraterno dall'orda primitiva è lo sviluppo del *sensò di colpa*. Un progresso oltre l'orda primitiva – cioè la civiltà – presuppone il senso di colpa: esso introietta negli individui, e quindi sostiene, le principali proibizioni, costrizioni e differimenti della soddisfazione, dalle quali dipende la civiltà”.

E qui Marcuse osserva:

“Il senso di colpa che nell'ipotesi freudiana è intrinseco al clan fraterno e il suo successivo consolidamento nella prima ‘società’, è originariamente il senso di colpa per aver perpetrato il crimine supremo, il parricidio. Nasce l'angoscia per le conseguenze del crimine. Ma queste conseguenze sono di due ordini diversi: esse minacciano di distruggere la vita del gruppo in quanto eliminano l'autorità che (pur col terrorismo) aveva conservato il gruppo; contemporaneamente, questa eliminazione costituisce la promessa di una società senza il padre – cioè senza repressione e dominio. (...) I parricidi ribelli agiscono soltanto per evitare la *prima* conseguenza, la minaccia: ristabiliscono il dominio sostituendo molti padri al posto di uno solo, per poi divinizzare e interiorizzare l'unico padre. Ma ciò facendo essi tradiscono la promessa della loro azione – la promessa di libertà”.

La proposta di Marcuse, com'è noto, è nel segno del compimento della promessa di libertà, per una comunità senza repressione e senza dominio. A suo avviso il senso di colpa ha portato ad atrofizzare il principio di desiderio, ha represso l'Eros a vantaggio della Civiltà, ha sviluppato il Logos, la razionalità forte, della produttività e del progresso, ma in una logica intrinseca di dominio e di repressione. Simbolo di questa razionalità della produttività e del progresso è, per Marcuse, Prometeo.

Egli indica allora una prospettiva di rifiuto di questa razionalità forte, dominante e repressiva:

“Se Prometeo è l'eroe civilizzatore della fatica, della produttività e del progresso per mezzo della repressione, i simboli di un altro principio di realtà vanno cercati al polo opposto. Orfeo e Narciso (come Dioniso al quale essi sono affini: l'antagonista del dio che sanziona la logica del dominio, il regno della ragione) sono gli esponenti di una realtà molto diversa”.

Per Marcuse è la realtà dell'Eros liberato: il narcisismo come simbolo dell'autoerotismo e l'orfismo come simbolo dell'omosessualità.

“Come Narciso, egli (Orfeo) protesta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa. L'Eros orfico e narcisistico è fino in fondo la negazione di quest'ordine – il Grande Rifiuto. Nel mondo simbolizzato dall'eroe civilizzatore Prometeo, esso è la negazione di *ogni* ordine, ma in questa negazione Orfeo e Narciso rivelano una nuova realtà, con un ordine proprio, governato da principi diversi”.

Marcuse immaginava un principio della realtà fondato nella dimensione estetica: la bellezza della comunità, un linguaggio di canto, un'opera che è gioco, una vita di bellezza, un'esistenza di contemplazione.

Tornerò più avanti su questa utopia dionisiaca, ma intanto mi pare necessario risalire al simbolo filogenetico della civiltà repressa nel parricidio originario.

Il diverso simbolo etico-politico, che vorrei proporre, non è quello dell'orda primitiva, ma quello della famiglia primitiva (di Adamo ed Eva, Caino e Abele) e del peccato originale. Qui naturalmente non interessa la dimensione teologica e nemmeno quella antropologica, ma solo il valore possibile di una sua funzionalità etico-politica.

Se eliminiamo la diacronia, cioè lo sviluppo cronologico del racconto, e sviluppiamo l'indagine del simbolo nell'ordine suo proprio, che è quello sincronico, noi abbiamo nel peccato originale una stretta correlazione di momenti: conoscenza del bene e del male / fatica del lavoro / dolore del parto / fratricidio. E anche allo stesso modo: fratricidio / dolore del parto / fatica del lavoro / conoscenza del bene e del male.

All'origine della civiltà non c'è un parricidio, ma un fratricidio, talmente svelato nel racconto biblico da far pensare ad un parricidio simbolico: ma non lo è. Anzi, si potrebbe dire che il parricidio (dell'analisi freudiana) è una copertura per il fratricidio originario: è un fratricidio simbolico.

Il primo originario disagio nella comunità originaria è quello della fraternità, cioè di una diversità *a fianco*, che può essere più gradita, o comunque anche solo gradita, dal genitore. L'alterità del fratello o della sorella è una ferita per l'Orgoglio, cioè per il voler essere come un dio, un idolo del genitore. L'Orgoglio reagisce con il fratricidio che, nella conoscenza del bene e del male, appare come male: come un indebolimento, naturale e affettivo, della comunità. I genitori, che conoscono il bene e il male, ma che sono stati incapaci di educare il figlio fratricida al bene, sviluppano un senso di colpa. Così il racconto del peccato originale è ricostruito dai genitori, in particolare dalla madre, a partire da un proprio peccato originario. E il peccato dei genitori è stato nell'aver assolutizzato, deificato, la loro univoca genitorialità. Ma la genitorialità deificata, forma costitutiva-educativa della famiglia, porta un rispecchiamento nell'autodeificazione del figlio. Tale autodeificazione è altrettanto univoca e non può tollerare – in un assoluto monoteismo – nessuna fraternità, che sarebbe un politeismo altrettanto ripugnante, intollerabile e inconcepibile di un politeismo genitoriale, di una maternità non univoca, di una polimaternità.

La società nasce e si sviluppa sul fratricidio (è figlia di Caino e di Romolo) sia come disagio della fraternità sia come senso di colpa del genitore (peccato originale di Eva e di Adamo per Caino; sostituzione simbolica di una lupa alla madre per Romolo). E la prima legge sociale è la maledizione, ma non uccisione, del fratricida, che diviene il fondatore della Città, dunque il fondatore della politica (*polis*) e della civiltà (*civitas*).

Il legame di potere, tanto sociale quanto politico, che si esprime nella dialettica padrone-servo o signore-suddito, ripropone la forma paterna, ma proprio per impedire il fratricidio e far sopportare il disagio della fraternità. Le rivoluzioni politiche, le rivolte sociali contro i tiranni o contro i padroni, si sono per converso configurate come parricidio: hanno cioè mirato all'uguaglianza verticale, all'abbattimento del superiore e dell'inferiore, ma hanno poi dovuto ripristinare il potere paterno per evitare la guerra civile, cioè fratricida. Il problema infatti non sta nell'uguaglianza verticale, ma nella possibilità e nel significato di una uguaglianza orizzontale, necessariamente non univoca: un'uguaglianza attraverso la differenza.

La misoginia e la prevalenza del patriarcato hanno la stessa origine e sono pertanto coassiali allo sviluppo della civiltà, perché non esiste la possibilità dell'uguaglianza orizzontale, quindi nemmeno la possibilità di una fratellanza e sorellanza non repressive e non oppressive. Non è dunque la repressione dell'Eros il dispositivo repressivo fondamentale della Civiltà, ma è la repressione della differenza, in particolare della differenza di genere. E tale repressione perpetua simbolicamente il fratricidio.

L'ingiusto rapporto tra i sessi è stato inteso in senso verticale, come un superiore e un inferiore, cioè sempre in un ordine genitoriale: il tabù dell'incesto dalla madre si è esteso alla sorella. Ma la prostituzione e lo stupro sono rimasti come negativo, ma non come tabù, nello sviluppo della civiltà.

L'eros liberato (Narciso e Orfeo), a differenza di quello che pensava Marcuse, può vivere in una civiltà ancora repressiva: non ne costituisce l'alternativa radicale. L'alternativa radicale è in Gesù di Nazareth.

Con Gesù non si ha un nuovo parricidio, ma si ha precisamente un nuovo fratricidio che però è cifra di liberazione e di una storia nuova: Gesù è insieme nuovo Abele e nuovo Adamo. Egli pone la distinzione fra Cesare e Dio, ma anche l'interdizione della paternità: "Non chiamate nessuno Padre perché uno solo è il Padre vostro" cioè il Padre celeste. Dunque Gesù interdice il mascheramento patriarcale del fratricidio e del disagio della fraternità. Egli invece sviluppa l'uguaglianza orizzontale tra fratello e sorella con i suoi discepoli e con le donne che lo seguono. Gesù è il Figlio divino, ma egli rende tutti figli. Gesù è un primogenito di primogeniti: elimina in radice l'orgoglio del monogenito. Come dice la *Lettera agli Ebrei* (12, 22-24):

"Voi vi siete accostati al monte di Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e a miriadi di angeli, all'adunanza festosa e all'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli, al Dio giudice di tutti e agli spiriti dei giusti portati alla perfezione, al Mediatore della Nuova Alleanza e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele".

L'Agape, cioè la realizzazione del comandamento dell'amore come fondamento della comunità, è l'uguaglianza paraclita, l'uguaglianza *a fianco*, laterale: è la fratellanza e la sorellanza, cioè la più grande uguaglianza nella più grande accoglienza della differenza.

L'Agape non è un progetto futuro, è una realtà già presente, certo spesso rifiutata, tradita, offuscata, ma mai cancellata: è una dimensione comunitaria che si svolge continuamente in civiltà umane e continuamente se ne ritrae, quando la fratellanza e la sorellanza sono negate e represses.

È possibile una totale e compiuta affermazione dell'Agape nella storia? È possibile la realizzazione senza residui di una comunità agapica universale? Ancorché noi possiamo tendere a questo, la storia ci mostra la non realizzazione della comunità agapica. Ma qui si pone un'ultima, necessaria, considerazione sul valore e sul senso della storia.

Marcuse riporta questa affermazione di Nietzsche: "La volontà – la liberatrice e l'apportatrice di gioia: questo vi insegnai, miei amici! Ma ora apprendete anche questo: la volontà stessa è ancora prigioniera". (*Zarathustra*). E Marcuse commenta:

"La volontà è ancora prigioniera perché non ha potere sul tempo: il passato non soltanto rimane non liberato, ma, non liberato, continua ad ostacolare ogni liberazione. Finché il potere del tempo sulla vita non è infranto, non può esistere libertà: il fatto che il tempo non 'ricorra' tiene aperta la ferita della cattiva coscienza: esso alimenta la vendetta e il bisogno di punizione, che a loro volta perpetuano il passato. (...) La tirannide del divenire sull'essere va infranta se l'uomo vuole giungere a se stesso in modo veramente suo. Finché esiste l'indomato e inconquistato fluire del tempo – perdita senza senso, il doloroso 'era una volta' che non sarà mai più – l'essere ha in sé il seme di distruzione che perverte il bene in male e il male in bene".

La via d'uscita è per Marcuse la visione nietzschiana dell'eterno ritorno, che egli intende come "visione di una posizione *erotica* verso l'esistenza"; perciò egli cita un'altra affermazione di Nietzsche: "In ogni Ora, l'Essere comincia; intorno ad ogni Qui gira la sfera del Là. Il centro è dappertutto. Curvo è il sentiero dell'eternità". In realtà non vedo come l'eterno ritorno possa liberare la volontà di potenza e trasformarla in una posizione erotica verso l'esistenza. Mi pare invece che la volontà possa aprirsi all'uguaglianza paraclita solo con una posizione agapica verso il tempo e la storia: è ciò che si può chiamare coscienza escatologica. Per il cristiano il tempo non è un indefinito e unilineare procedere dall'inizio alla fine e non è nemmeno un tempo ciclico, un eterno ritorno. L'Incarnazione ha segnato il *kairòs* – la pienezza del tempo – e perciò il tempo ultimo, l'*éschaton*, nel quale viviamo.

Gesù il Messia è il nuovo centro del tempo e ogni uomo e ogni donna hanno la stessa vicinanza (o lontananza) temporale da lui: gli Apostoli come i bimbi nati oggi. Il tempo del *kairòs* è perciò sferico e Gesù, appunto, per usare un'espressione di san Bernardino, è il centro della sfera.

Vi è un'unica lotta apocalittica tra bene e male per portare a valore e luminosità l'intera superficie della sfera: ogni nostra vittoria sul male nel nostro cuore, ogni nostra realizzazione agapica accende un punto luminoso sulla sfera. L'*éschaton*, che apre costantemente al futuro, non è peraltro in un momento futuro, tra qualche secolo o millennio, quando ci sarà il Giudizio Universale sulla storia. L'*éschaton* è già iniziato, lo stiamo vivendo. E il Giudizio sulla storia, che è anche il suo risanamento radicale, cioè in radice, si sta svolgendo. Perché la lotta apocalittica non mira ad un processo giudiziario per il risarcimento del male subito e per la punizione del male fatto: la lotta apocalittica mira alla completa vittoria sul male, cioè alla completa signoria di Gesù sulla storia, dunque alla Gerusalemme celeste, cioè ad una storia nuova, in cui è rifatto il passato, con l'eliminazione di ogni fratricidio del quale rimarranno soltanto le stigmate: Caino non avrà ucciso Abele, i genocidi non saranno avvenuti, i giovani della Rosa Bianca non saranno stati assassinati né gli ebrei sterminati.

Il nostro impegno etico-politico per la realizzazione agapica, per la fratellanza e la sorellanza comunitaria, è sorretto da questa coscienza escatologica. Lo stesso Marcuse ha scritto:

"La storia dell'ontologia rispecchia il principio di realtà che governa il mondo con esclusività sempre maggiore: le intuizioni contenute nel concetto metafisico di Eros vengono sotterrate. Esse sopravvissero in distorsioni escatologiche, in molti movimenti eretici, nella filosofia edonistica. La loro storia deve ancora essere scritta – ed anche quella della trasformazione di Eros in Agape".

È vero che una razionalità strumentale, unidimensionale e utilitaristica, appare storicamente e anche attualmente egemone. Non mi pare tuttavia che intuizioni alternative siano sopravvissute nella filosofia edonistica, oggi diffusissima e in simbiosi perfetta con la razionalità strumentale. L'alternativa è sempre stata vissuta però dalle coscienze escatologiche (non dalle "distorsioni" escatologiche). Non si tratta peraltro di scriverne la storia, ma di trasformare la storia.

Rispetto alla possibilità di questa trasformazione saremo realisticamente pessimisti? o volontaristicamente ottimisti? o l'uno e l'altro? La coscienza escatologica non è né pessimista né ottimista ma solo credente. ■