

La speranza nella filosofia contemporanea a partire dalla *Spe salvi* di Benedetto XVI

Giovanni Giorgio

in Luigi Maria Epicoco, *Futuro Presente. Contributi sull'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Tau Editrice, Todi 2009, pp.161-181

Partendo dalla Enciclica Spe salvi, l'articolo propone un ampliamento dell'analisi ivi proposta, ripercorrendo le tappe che hanno portato dalla cultura medievale a quella moderna, centrata in ciò che Paul Ricoeur ha chiamato la sintesi politica del vero. Suo protagonista è lo Stato di diritto che, erede della Chiesa europea, si propone (a) come interprete teorico di una prospettiva di senso unitario garantito dalla pura ragione, (b) e come interprete pratico della sua realizzazione in termini politici e di emancipazione. La crisi dello Stato di diritto e del sapere ad esso correlato si è determinata nel Novecento: dal punto di vista teoretico per la definitiva scoperta della finitezza del sapere umano, contro ogni prospettiva latamente metafisica; dal punto di vista pratico per la definitiva sconfitta dello Stato sociale, diventato un Moloch opprimente non più al servizio della libertà dei singoli. Questa seconda crisi ha visto l'imporsi del capitalismo globale. Tutta questa crisi tuttavia ha determinato una riapertura della speranza: dal punto di vista teoretico perché la finitezza del sapere umano implica una reale apertura all'alterità e all'oltre come portatori di una prospettiva altra sulla realtà; dal punto di vista pratico-politico alla delegittimazione del capitalismo globale in ragione delle disuguaglianze che esso comporta e accentua. L'attuale sintesi economica del vero si porta così verso il suo superamento in un nuovo equilibrio che resta da trovare a partire dalla responsabilità.

INDICE

1. Ampliamento della prospettiva dell'analisi sulla Modernità

2. La crisi della Modernità

2.1. Verso una ragione aperta alla speranza che viene dall'alterità

2.2. Verso l'egemonia capitalistica globale

3. Ragioni storiche per la speranza

3.1. La delegittimazione derivante dall'insostenibilità sociale delle disuguaglianze

3.2. Dalla delegittimazione del sistema capitalistico globale alla speranza derivante dalla responsabilità

4. Conclusioni

Nell'enciclica *Spe salvi* Benedetto XVI affronta la questione *filosofica* inerente la speranza all'interno della problematica definita dal titolo *La trasformazione della fede-speranza cristiana nel tempo moderno*, nei nn. 16-23. In questi pochi numeri vengono presentate due tesi correlate, quasi fossero due facce di una stessa medaglia: dall'un lato l'avvento della «correlazione tra scienza e prassi» (n. 16) sposta l'idea di 'redenzione' da un piano sovranaturale ad un piano naturale, affidando all'umanità e alle sue capacità la sua stessa 'salvezza'. La salvezza non viene più dal cielo, ma dalla terra e, almeno a partire da Karl Marx (cfr. n. 20), si fa progetto di una politica, anch'essa pensata scientificamente. La figura del 'progresso' è il simbolo razionale di questa emancipazione da Dio che diventa emancipazione dell'umanità. Dall'altro questa trasformazione sposta l'ambito in cui la fede è incisiva, dal piano pubblico e collettivo al piano privato e individuale (cfr. nn. 17 e 25). La speranza cristiana della salvezza finisce così per circoscriversi entro i confini dell'anima individuale.

Il quadro di una fede razionale nel progresso emancipativo guidato dal sapere scientifico e dalla prassi politica verrà revocato in dubbio da diversi autori, tra i quali Benedetto XVI ricorda Theodor W. Adorno, unico filosofo citato del XX secolo. Questi viene chiamato in rappresentanza di tutti i pensatori critici dell'idea di progresso, sia dal punto di vista del sapere scientifico che dal punto di vista della prassi politica. Senza una crescita morale dell'umanità, infatti, che orienti il potere e il fare del sapere, il progresso rimane fortemente ambiguo e prigioniero di se stesso. Tant'è che il Papa può invocare una «ragione intera» (n. 23) segnata da un'apertura verso le forze salvifiche della fede, poiché, detto in modo più semplice, «l'uomo ha bisogno di Dio, altrimenti resta privo di speranza» (n. 23).

Lo spazio decisamente limitato che Benedetto XVI si è concesso per affrontare in via obliqua la questione *filosofica* della speranza, ci autorizza allora ad affrontarla in via diretta, esplicitando l'implicito che fa da sfondo a queste brevi pennellate che Benedetto XVI ha voluto tratteggiare.

1. Ampliamento della prospettiva dell'analisi sulla Modernità

Il primo passo che mi sembra necessario è quello di un ampliamento della prospettiva dell'analisi storica della Modernità. Nel rimarcare lo spostarsi dell'asse della speranza dalla fede alla scienza e alla politica non si può fare a meno di ricordare ciò che l'ha provocato, quello *shock* di portata storica rappresentato dalla fine dell'unità cristiana dell'Europa. A questo si devono aggiungere due altri fatti contemporanei di altrettanta portata storica per il mondo: la rivoluzione scientifica e la scoperta dell'America. Mentre la fede dilaniava l'Europa con le guerre di religione che durarono fino alla fine del XVII secolo, la ragione scientifica (in senso lato anche filosofica) e il suo metodo rigoroso riusciva a trovare un'altra base culturale comune che potesse far dialogare le popolazioni europee da posizioni religiosamente contrapposte.

È in questo clima culturale che nasce l'istituzione dello Stato-nazione come nuovo soggetto storico, portatore di speranza. Tale istituzione, nata dal passaggio dalla *universitas* medievale, intesa come un tutto, di cui i singoli non sono che parti, alla *societas* moderna, intesa come pura associazione di individui, ha funzionato dall'un lato come grande infrastruttura giuridico-amministrativa in grado di garantire il funzionamento della vita sociale, in particolare economica, come vuole la nota analisi di Max Weber; dall'altro come grande integratore culturale attorno ad una rete di istituzioni (scuola, università, fabbrica, famiglia, ecc.), espressione di un quadro di riferimento etico-valoriale a cui l'individuo viene iniziato e in cui viene mantenuto¹. Ora, al di là dell'aspetto disciplinare pure

¹ «Per cercare di far fronte all'inquietudine prodotta dal titanico sforzo modernizzante fu perseguita una gigantesca opera di *desocializzazione-risocializzazione*. L'individuo societario [dello Stato-nazione], inserito all'interno di un nuovo spazio sociale di appartenenza, da un lato viene autorizzato a prendere le distanze dai condizionamenti dell'ordine tradizionale, dalle reti di solidarietà e di obbligazione che esso comportava, dal sistema di valori e regole di comportamento che al suo interno venivano riprodotti; ma, al tempo stesso, viene ricollocato all'interno di un nuovo quadro di senso e di regole, costituito dai nuovi apparati amministrativi dello Stato, dal regime lavorativo che si costruisce dentro la fabbrica, dai nuovi stili di vita che si diffondono nella vita urbana, dai riferimenti culturali della memoria e dell'identità nazionale. La modernità societaria ha cercato così di contenere la spinta anarchica che derivava dall'invitare gli individui a prendere le distanze dalle particolari comunità storiche e dai rapporti in cui la nascita e la storia li aveva collocati, prima di tutto circondandoli di una rete di

inegabile, la vera forza delle istituzioni della modernità societaria era la loro capacità di raccontare una storia, che dava senso e significato ai comportamenti individuali in una cornice collettiva. Appoggiandoci a Ricoeur² possiamo infatti affermare che come la *universitas* medievale garantiva la *sintesi clericale del vero* per il tramite della dottrina teologica, rotta con la fine dell'unità religiosa dell'Europa e le guerre di religione, così la *societas* moderna garantiva la *sintesi politica del vero*, lì dove lo Stato assume il compito storico già svolto dalla Chiesa. Così lo Stato-nazione si pone (a) come interprete teorico di una prospettiva di senso unitario garantito dalla pura ragione, (b) e interprete pratico della sua realizzazione in termini politici e di emancipazione. Si tratta, come si può evincere, dei metaracconti speculativo ed emancipativo di cui parla Lyotard ne *La condizione postmoderna*³. È nell'ambito di questi due metaracconti che il sapere scientifico viene legittimato⁴.

Dal nostro punto di vista *filosofico* sulla speranza, perché questi metaracconti sono importanti? Perché legittimano ogni soggetto collettivo, in particolare lo Stato-nazione, come soggetto storico portatore di speranza per il futuro. È infatti questo soggetto che compie il duplice movimento verso la consapevolezza teorica di sé e verso l'emancipazione pratica di sé. Questi due movimenti coestensivi alla stessa storia e alla sua ragione immanente universale segnano il progresso dell'umanità verso il compimento di se stessa, rinunciando per principio ad ogni trascendenza.

2. La crisi della Modernità

2.1. Verso una ragione aperta alla speranza che viene dall'alterità

Ma la Modernità, con il suo progetto teorico e pratico, è entrata in crisi a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Dal punto di vista teorico il trionfo del sapere scientifico che trovava il suo apice

istituzioni e di agenzie di socializzazione non solo funzionalmente integrate, ma anche culturalmente orientate a fornire il senso dell'esperienza personale e collettiva. L'individuo, nel corso della sua vita e della sua giornata, si muove all'interno di queste istituzioni (dalla scuola alla fabbrica) seguendo un percorso ben definito che fissa le tappe e il senso della vita personale», C. Giaccardi – M. Magatti, *L'io globale. Dinamiche della società contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, 17.

² Cfr. P. Ricoeur, *Storia e verità* (1955, 1964), Marco, Lungro di Cosenza 1994, 181-215.

³ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano 1981.

⁴ Nel capitolo VIII Lyotard affronta la questione inerente la legittimazione del sapere nella Modernità, sostenendo che questa, rispetto a quanto avveniva in precedenza, non viene più garantito dalle giustificazioni metafisiche di una prova originaria o di una autorità trascendente e si ricerca invece nel consenso degli esperti sulle regole del gioco scientifico. In questo modo tuttavia le condizioni del discorso vengono definite in un discorso sulle condizioni che rimanda in qualche modo al sapere narrativo che riprende per questo vigore con l'Umanesimo rinascimentale e poi con il Romanticismo. Questo nuovo vigore è legato all'affermarsi e al doversi legittimare di nuove autorità, quelle delle borghesia, che si raccontano in narrazioni che combinano la questione della legittimità socio-politica con le attitudini del sapere scientifico, derivandone immancabilmente l'idea di progresso che governa queste narrazioni che hanno la pretesa della scientificità. Il popolo protagonista di queste narrazioni è del tutto diverso dalle popolazioni tradizionali, avverso le quali mantiene un atteggiamento di disprezzo per il loro oscurantismo. Si tratta piuttosto del popolo-nazione o del popolo-umanità che diviene protagonista non solo di un cammino progressivo di conoscenza e di autoconsapevolezza, ma anche di un cammino progressivo di giustizia. Ciò comporta due cose: la prima che «la questione dello Stato e quella del sapere scientifico si trovano strettamente intrecciate» (58), la seconda che «il modo di legittimazione di cui stiamo parlando che reintroduce la narrazione come strumento di validazione del sapere, può quindi svilupparsi in due direzioni, a seconda che rappresenti il soggetto della narrazione come cognitivo o pratico: come un eroe della conoscenza oppure come un eroe della libertà» (58). Prosegue Lyotard nel capitolo IX dal titolo *Narrazione e legittimazione del sapere*. Due sono dunque le grandi versioni del sapere legittimante: [1] «la prima è quella che ha per soggetto l'umanità rappresentata come eroe della libertà» (59). In questa versione, «il soggetto è un soggetto concreto o supposto tale, la sua epopea è quella della sua emancipazione da tutto ciò che gli impedisce di autogovernarsi» (66). Il sapere scientifico in questa versione è legittimato in quanto strumento al servizio dei fini indicati dal soggetto pratico che è la collettività autonoma; [2] la seconda è quella che ha per soggetto una Vita che è nello stesso tempo Soggetto di una storia universale che conduce allo spirito, cioè alla coscienza di sé da parte della Vita stessa. «L'enciclopedia dell'idealismo tedesco è la narrazione della 'storia' di questo soggetto-vita» (63) che costituisce in realtà un «metasoggetto» (63) che dimora nell'università speculativa, quella voluta da Humbolt a Berlino. Il metasoggetto elabora un «metaracconto» (63) che consiste nel sapere speculativo, ovvero quel sapere che non è quello delle scienze positive che sanno dei loro referenti, ma quel sapere che sa dei suoi saperi, fondandoli, legittimandoli.

nel positivismo⁵ e, più tardi nelle teorie neopositivistiche del Circolo di Vienna e della sua cosiddetta *dottrina standard*, trovavano via via nel Novecento un progressivo ridimensionamento. È noto che la questione gira attorno al rapporto tra *proposizioni protocollari* e *teorie scientifiche*, *termini osservazionali* e *termini teoretici*. Non mi pare sia il caso qui di ripercorrere tutta la storia del problema⁶. Voglio qui solo ricordare che l'esito del cammino che dal neopositivismo del Circolo di Vienna conduce attraverso i vari Neurat, Hempel, Reichenbach, Nagel, Suppes, Popper, Toulmin, Hanson, Kuhn, Lakatos, Putnam, van Frassen e altri, alla considerazione che non è possibile un'esperienza della realtà che sia meramente osservativa, cioè, in altri termini, un'esperienza immediata e perciò evidente e perciò certa, espressa in proposizioni protocollari, perché sempre e comunque ogni proposizione protocollare è già gravata da un *carico teorico* ineliminabile. Particolarmente significative, in tal senso ci paiono le figure dominanti di Karl R. Popper e di Thomas Kuhn, tra gli altri. La consapevolezza della falsificabilità logica del sapere scientifico e della sua inaggrabile storicità paradigmatica ha aperto le porte alla considerazione di un sapere scientifico mai definitivo, ma sempre provvisorio e rivedibile. Il teorema di incompletezza dei sistemi matematici formali di Kurt Gödel⁷ va nella stessa direzione, rispetto alle pretese di Bertrand Russell.

Anche l'ermeneutica del XX secolo, per una via diversa, ha sempre più insistito su questo punto che, espresso in termini ermeneutici, può essere così enunciato: perché qualcosa si dia *in quanto qualcosa* deve essere operativo un orizzonte di precomprensione all'interno del quale questo *in quanto qualcosa* si possa offrire. In tal senso è assolutamente impossibile una esperienza evidente di per sé, ma sempre giudicata tale in base a condizioni date. Le riflessioni dei Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, fino agli esiti decostruzionistici di Jacques Derrida, come pure gli esiti delle riflessioni di filosofi analitici o di estrazione analitica come Willard van Orman Quine, Richard Rorty, Donald Davidson, John McDowell, Robert Brandom, Barry Allen hanno messo definitivamente in ginocchio ogni pretesa di sapere fondazionalistico o rozzamente metafisico che fosse padrone del 'senso ultimo' e totalizzante della realtà. Per quanto mi è dato constatare, la pretesa di una coscienza pura teorica che, per non sovrapporsi all'ente e per poterlo ridare fedelmente senza alterarlo o deformarlo, non sia nulla in se medesima e nulla quindi gli aggiunga di suo, si è rivelata una illusione. Con le parole di Ricoeur si potrebbe concludere dicendo che prima di ogni oggettività e soggettività teoretica si trova liberato un campo anteriore: «prima dell'oggettività, c'è l'orizzonte del mondo; prima del soggetto della teoria della conoscenza, c'è la vita operante»⁸. Il mondo costituisce quell'orizzonte del senso *nel quale e a partire dal quale* noi viviamo comprendendo, e che, proprio per questo, non possiamo mai arrivare ad oggettivare completamente. Non è questo quello che sostiene, da un punto di vista più strutturalista, anche Michel Foucault? L'orizzonte di senso non ci potrà mai stare completamente *di fronte* come un oggetto, perché vi siamo sempre già *dentro*. Esso rimane sempre quel non detto che fa da sfondo ad ogni detto e in cui ogni detto è dicibile. Il farsi fenomeno della cosa *per* la coscienza non avviene *in virtù* della coscienza, ma in virtù del mondo-della-vita⁹. Il primato ontologico

⁵ Cfr. A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo* (1844), Laterza, Roma-Bari 2003⁴.

⁶ Rimando, per chi volesse, a: G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 1994; D. Gillies – G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Laterza, Roma-Bari 1995; J. Loose, *Filosofia della scienza. Un'introduzione* (1972, 1980, 1993), il Saggiatore, Milano 2001; G. Basti, *Filosofia della natura e della scienza*, vol I: *I fondamenti*, Lateran University Press, Roma, 2002; L. Geymonat, *Lineamenti di filosofia della scienza*, Utet, Torino, 2006.

⁷ F. Berto, *Tutti pazzi per Gödel! La guida completa al Teorema di Incompletezza*, Laterza, Roma-Bari 2008. Cfr. anche C. Cellucci, *La filosofia della matematica nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2007; F. Patras, *Il pensiero matematico contemporaneo* (2001), Bollati Boringhieri, Torino 2006.

⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1977, 23.

⁹ Cfr. C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 137. Per la nozione di mondo-della-vita, ci rifacciamo a E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), il Saggiatore, Milano 1997. Le ricerche hanno documentato, tuttavia, l'utilizzo dell'espressione da parte di Husserl già prima del 1920: per una sintetica presentazione cfr. R. Giovagnoli, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma 2000, cap. I; A. Schütz, *Strutture della Lebenswelt*, edito a cura di Th. Luckmann, UVK, Konstanz 2003. La riflessione dello Schütz si affacciò intorno alla nozione di mondo-della-vita fin dal suo primo grosso lavoro del 1932 dal titolo *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, che viene riecheggiato nel testo dei due suoi discepoli P. L. Berger e Th. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale* (1966), il Mulino, Bologna, 1969. Ultimo, ma non poco importante autore che ha sviluppato il tema del

della *Lebenswelt* ci rende così consapevoli dell'*impossibilità strutturale e invalicabile di portare tutto il senso a livello di linguaggio*. Nel nostro dire mettiamo in discussione sempre *qualcosa* del nostro mondo, così come lo comprendiamo, ma non potremo mai mettere in discussione *tutto* quanto il nostro mondo in un colpo solo.

Rispetto ad un preteso *puro dato oggettivo* e ad una pretesa *pura ragione soggettiva* viene invece in primo piano l'idea che qualcosa come il *puro dato oggettivo autoevidente* che verrebbe *colto neutramente* da una *pura coscienza intuitiva* che lo restituirebbe *in un neutro giudizio*, è un mito, come si esprime Wilfrid Sellars¹⁰. La lezione della critica della categoria di soggettività, che ha retto tutta la Modernità, da parte dei tre maestri del sospetto Marx, Nietzsche e Freud va nella stessa direzione. La ragione è impura e storica, ma questo non è un difetto. Di fronte al dogmatismo fondazionalistico che pretende di avere la verità in tasca, tutto il sapere rilevante del pensiero filosofico del XX secolo va nella direzione opposta. Non quella di un volgare scetticismo o relativismo (tranne qualche deriva), quanto piuttosto nella direzione di una considerazione della finitezza del nostro sapere. In tal caso due possibilità radicali si aprono: (1) una reale apertura all'alterità come portatrice di una prospettiva altra sulla realtà; (2) una reale aspirazione alla verità come ideale regolativo del cammino sul quale tutti stiamo. Un cammino necessariamente dialogico che non distrugga le differenze né da un punto di vista dogmatico (solo una differenza è quella giusta, dunque le altre sono da buttare), né da un punto di vista scettico (tutte le differenze sono giuste, dunque tutte sono da buttare), ma le assuma pur nella ineliminabile conflittualità che questo comporta.

Mi pare che proprio questa radicale finitezza del sapere umano possa dare adito alla coltivazione della speranza. Un sapere dogmatico non ha nessuna speranza: sa già tutto della realtà. Un sapere scettico non ha nessuna speranza: non potrà sapere mai nulla della realtà. Un sapere consapevole della propria necessaria apertura all'altro e all'oltre come luogo della possibilità di essere portato al di là di se stesso, questo è un sapere che può sperare, in quanto sufficientemente critico verso se stesso e, perciò, radicalmente aperto a ciò che lo chiama a superarsi costantemente.

2.2. Verso l'egemonia capitalistica globale

Dal punto di vista pratico, o meglio, politico, il fallimento dello Stato si è avuto con il fenomeno del totalitarismo che, da destra, da sinistra o 'da centro', ha segnato il XX secolo con due guerre mondiali. I totalitarismi di destra e di sinistra sono conosciuti. Aggiungo il fenomeno del totalitarismo 'da centro', riferendomi alle vicende del *Welfare State* del XX secolo. La forza connettiva dello Stato e della sua missione conobbe, nella prima metà del XX secolo, un ulteriore rafforzamento a motivo della crisi economica del 1929. Di fronte al disastro economico e alle conseguenze sociali da esso derivanti ebbero buon gioco le teorie keynesiane che gettarono le basi dello Stato sociale del secondo dopoguerra, il quale ha retto grosso modo fino agli anni Settanta¹¹. Intorno a questi anni il quadro societario qui richiamato entra in crisi perché lo sviluppo istituzionale, che porta verso un ipertrofico *Welfare State*, amplifica a tal punto il potere degli apparati pubblici, da portare la regolazione istituzionale ancora più in profondità dentro la vita personale, quasi configurandosi come

mondo-della-vita in senso comunicativo è Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), il Mulino, Bologna 1986. Si veda anche Franco Crespi, *Mondo-della-vita ed essere-nel-mondo nella teoria dell'azione sociale*, in Gianni Vattimo (a cura di), *Filosofia '89*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp.89-104. Il volume è interamente dedicato al tema della *Lebenswelt*. Infine non si può certo dimenticare la riflessione di Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927). Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi con le glosse a margine dell'autore, Longanesi C., Milano 2005. Riguardo a questo aspetto della riflessione heideggeriana, rimando al volume di V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006.

¹⁰ W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, «Iride» 4/5 (1990), 154-222 con una *Nota introduttiva* di R. Rorty. Ma si vedano anche le considerazioni analoghe di J. McDowell, *Mente e mondo* (1994, 1996) Einaudi, Torino 1999, specialmente alle lezioni prima e seconda.

¹¹ È del 1971 l'abbandono degli accordi di Bretton Woods da parte dell'amministrazione Nixon ed è del 1973 l'abbandono del sistema di cambi fissi tra valute.

erede socialdemocratico dei totalitarismi che lo hanno preceduto. Tale governo della vita era nelle mani di «un enorme Moloch, incurante dei destini individuali, asservito ai disegni delle élites politiche, esorbitante nella propria fame di risorse economiche, garante dell'ordine costituito e quindi fattore di omologazione e di integrazione, non solo economica, ma anche culturale. La crisi dello Stato sociale si è prodotta prima di tutto per le contraddizioni interne di quel progetto. Paradossalmente, il suo superamento è stato generato non dai suoi fallimenti, ma dal suo stesso successo»¹². Proprio i movimenti di protesta degli anni Sessanta, al di là degli eccessi ideologici e degli inquinamenti politici, hanno messo a nudo la crescente inadeguatezza degli assetti societari rispetto alle crescenti aspettative di autonomia individuali, fino a quel momento troppo sacrificate a favore di un Moloch sempre più ridotto ad apparato burocratico, incapace strutturalmente di farvi fronte. Anche perché «la produzione e il consumo di massa, la disponibilità di servizi sempre più avanzati, la diffusione e l'articolazione dei sistemi di comunicazione, l'enorme investimento nell'istruzione e nella formazione di base e professionale, l'estensione dei diritti sociali [...] hanno concorso a mettere a disposizione di milioni di soggetti una quantità straordinaria di risorse a potenziamento dell'azione individuale»¹³, aprendo un campo d'azione nel quale ogni individuo può sviluppare potenzialità, fare scelte, realizzare se stesso in modo autonomo ed indipendente. Si può ben riconoscere come la crisi dello Stato sociale abbia rappresentato la crisi dello Stato nella sua capacità di proporre una sintesi politica del vero, poiché lo Stato Moloch impediva proprio l'emancipazione che prometteva. Le istituzioni statali non raccontano più storie credibili all'interno delle quali l'individuo possa trovare il suo posto, ma piuttosto storie di oppressione e di espropriazione della libertà. Venendo meno quindi la loro portata valoriale e di produzione di significati, rimase in piedi solo il loro aspetto funzionale, peraltro riconosciuto: esse possono avere una legittimità in quanto sono strumentali alla vita individuale e sociale, a renderla ordinata, a garantire quelle condizioni di sicurezza che consentono l'azione individuale e collettiva, ma niente di più. Insomma ci troviamo di fronte ad una ridefinizione degli spazi che competono allo Stato e di quelli che competono alla società civile.

È noto che con società civile si intende quella sfera di rapporti sociali che viene liberata a seguito delle 'rivoluzioni' borghesi e che, distinguendosi dallo Stato, consiste innanzitutto nello spazio dello scambio di merci tra soggetti economici autonomi. È noto anche che le relazioni tra Stato e società civile sono state sempre di reciproco sostegno, in quanto lo Stato-nazione moderno nasce proprio come Stato di diritto borghese, emancipandosi dal monopolio principesco del potere. Non ci interessa qui ripercorrere la storia di queste relazioni¹⁴, quanto piuttosto sottolineare come fino al recente sgretolarsi della sintesi politica del vero, la razionalità formale – per dirla *à la* Weber – che animava il capitalismo classico, quello industriale e fordista, rimaneva contenuta all'interno della narrazione di cui era protagonista lo Stato-nazione, e che più sopra si richiamava. Se ne può avere una riprova, se si vuole, dal fatto che le tesi del liberalismo, fino al liberalismo neoclassico della prima

¹² Giaccardi – Magatti, *L'Io globale*, 24.

¹³ Giaccardi – Magatti, *L'Io globale*, 32.

¹⁴ Si veda, a tal proposito, Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, nella parte finale del secondo volume. Intorno all'impresa capitalistica e all'apparato statale burocratizzato si organizza una integrazione sociale che tende a fare progressivamente a meno dell'intesa comunicativa, in quanto regola e controlla la sua integrazione con media che sostituiscono il linguaggio. Essi sono il denaro e il potere: attraverso questi si riduce il dispendio interpretativo e il rischio del dissenso, sicché il coordinamento delle azioni che permette l'integrazione sociale ne appare rafforzato perché standardizzato. Tralasciando le patologie derivanti da tutto questo (cfr. pp. 734 segg.; 975 segg.), qui ci interessa sostenere che l'autonomizzarsi del modo di produzione sorto intorno all'impresa capitalistica si può dare, secondo Habermas, allorché si sviluppa un potere statale moderno che garantisce l'ordinamento del diritto privato borghese, istituzionalizzando il *medium* denaro e, in generale, i presupposti di tenuta di un processo economico depoliticizzato e liberato da orientamenti etico-valoriali. Soltanto con l'ampliamento e il consolidamento dell'economia di mercato legata allo Stato territoriale la società capitalistica entra nello stadio di una riproduzione autosufficiente, guidata da meccanismi propulsori propri. In tal senso sembra che lo Stato burocratico accentui sempre di più la sua funzionalità all'economia di mercato e alla società borghese che risponde mediante la legittimazione di esso. Allorché pertanto l'economia capitalistica e la società che ne vive evolve fino al punto di delegittimare lo Stato, in quanto non più funzionale alla sua riproduzione, ecco che lo Stato viene legittimato entro limiti di potere sempre più vistosi e determinati.

metà del XX secolo¹⁵, pur orientandosi verso una visione prevalentemente amministrativa dello Stato, non hanno tuttavia mai posto in discussione la necessità di un quadro valoriale di senso rigoroso, all'interno del quale gestire anche l'ambito economico. Insomma il quadro valoriale di senso, etico e giuridico, rimaneva l'orizzonte narrativo all'interno del quale muoversi comunque, garantendo, d'altra parte, una generale integrazione sociale in forme culturali condivise. Ma, con l'avvento della globalizzazione, soprattutto a partire dalla fine del modello comunista, il capitalismo e la sua razionalità tendono ad occupare gli spazi narrativi di senso rimasti sguarniti a motivo del declino dell'istituzione statale in quanto agenzia simbolica, colonizzando – per dirla *à la* Habermas – ambiti che non sono propri di quella che Weber chiamava la razionalità formale, e soprattutto affrancandosi da ogni orizzonte simbolico che ne argini la portata.

Voglio dire, in buona sostanza, che il processo di globalizzazione, dall'un lato ha comportato un accelerarsi dell'impoverimento delle macroforme culturali dell'integrazione sociale, ovvero delle metanarrazioni che garantivano la legittimità dello Stato-nazione e di quella che abbiamo chiamato la sintesi politica del vero; dall'altro ha accelerato l'espandersi di macroforme di integrazione che si giocano non più sul piano culturale, ambito nel quale prevale il localistico, l'etnico, il micro, ma sul piano sistemico globale. C'è insomma una *integrazione sistemica capitalistica globale* cui fa da riscontro il moltiplicarsi di microintegrazioni sociali localistiche. Qui mi interessa mettere in evidenza come il capitalismo, in questo modo, diventi cultura egemone, si direbbe proprio un nuovo totalitarismo egemone¹⁶, generando, con l'imporsi della razionalità che gli è propria, forme di vita tipiche, modelli di umanità che qui non possiamo prendere in considerazione¹⁷. Questa razionalità è quella che Weber chiamava 'formale', la Scuola di Francoforte chiamava 'strumentale' e Habermas ha battezzato 'strategica': si tratta dell'agire razionale in vista di uno scopo, che trova la sua espressione tipica nel capitalismo, ossia in quella forma di società definito «dalla razionale (deliberata e sistematica) ricerca di profitti e grazie alla razionale (sistematica e calcolabile) organizzazione del lavoro formalmente libero, grazie a un razionale (impersonale, puramente strumentale) scambio di mercato, guidato da razionali (esatte, puramente quantitative) procedure di contabilità e garantito da razionali (regolamentati, prevedibili) sistemi politici e legali»¹⁸.

Ho volutamente dato maggiore spazio a questo argomento, poiché in questo ampliamento di prospettiva mi pare si faccia più chiaro l'accento che Benedetto XVI riserva alla figura di Theodor W. Adorno. Sarà anche con la Scuola di Francoforte, infatti, che il pensiero dialettico, che pretendeva di cogliere la razionalità immanente della storia fino ai suoi esiti ultimi, andrà in crisi.

3. Ragioni storiche per la speranza

Resta comunque aperta una questione. Se la situazione storica attuale è quella presentata molto sommariamente nel § 2.2., da dove può sorgere la speranza di fronte al regime capitalistico globale? Per

¹⁵ Cfr. M. Baldini, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, Armando, Roma 2001, ove vengono prese in esame le figure di Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper. Si veda anche D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, nuova edizione a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

¹⁶ Secondo Axel Honneth il più significativo autore in tal senso è Theodor W. Adorno: «egli scopre l'unitarietà di un unico processo di dominio nell'ambito dei sistemi di potere politico che vanno dall'Unione Sovietica di Stalin, attraverso la Germania fascista, fino al capitalismo di stato degli USA; la trasformazione della rivoluzione sovietica nella dittatoriale burocrazia di stato di Stalin, l'affermazione col terrore di apparati di potere fascista nell'Europa centrale e la crescita, apparentemente indiscussa, del capitalismo americano, sono per lui solo forme di evoluzione differenti di un processo storico che si muove verso un apice di dominio totale. Come nessun'altra, la teoria della società di Adorno è motivata dalla domanda, in una prospettiva di filosofia della storia, su ciò che ha reso possibile questa convergenza storica su scala mondiale», A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (1989), Dedalo, Bari 2002, 91.

¹⁷ Mi permetto di rimandare a G. Giorgio, *Quale «luogo» abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzazione*, in C. Caltagirone – G. Giorgio, *Sali al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti*, Devonianie, Bologna 2007, 111-164.

¹⁸ R. Brubaker, *I limiti della razionalità. Un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma 1989, 122.

quello che posso intendere, mi pare che ci siano ragioni storiche che ci consentono di sperare in una modificazione della situazione perché sono in corso processi di delegittimazione di quella che possiamo chiamare *la sintesi economica del vero*, secondo la razionalità che è tipica del regime capitalistico globale. Di almeno tre che se ne possono prendere in considerazione, ovvero la delegittimazione derivante dall'insostenibilità sociale delle disuguaglianze, la delegittimazione derivante dall'insostenibilità sistemica del rischio ecologico, la delegittimazione derivante dalla sfida del post-umano nell'epoca della riproducibilità tecnica della vita, espongo la prima.

3.1. La delegittimazione derivante dall'insostenibilità sociale delle disuguaglianze

Rispetto al fenomeno della globalizzazione, molte sono le questioni aperte, ma qui voglio concentrarmi, in primo luogo, su uno degli aspetti più problematici di essa, quello inerente un accrescimento generale della ricchezza, al quale, tuttavia, non corrisponde una sua equa distribuzione. Assistiamo cioè ad una sempre più marcata disuguaglianza¹⁹ sia *tra* le nazioni sia *nelle* nazioni nella distribuzione dei benefici che derivano dalla globalizzazione²⁰. Come afferma Amartya Sen: «i dubbi sull'ordine economico globale, che si manifestano ben oltre le proteste organizzate, devono essere considerati alla luce della contemporanea presenza, nel mondo in cui viviamo, di una miseria degradante e una prosperità senza precedenti»²¹.

Tale disuguaglianza non è affatto percepibile in tutta la sua portata nell'angusta angolazione di un discorso che si limiti ad affrontare la mera questione della distribuzione del reddito, che pure è un aspetto non trascurabile. Un sociologo accorto come Zygmunt Bauman ha infatti parlato della globalizzazione come un processo di «ridistribuzione su scala mondiale della sovranità, del potere e della libertà di agire»²². In altre parole, le conseguenze della globalizzazione sono rinvenibili nel «*concentrarsi della libertà d'agire*»²³ sia nelle mani di poche nazioni rispetto alla maggioranza delle altre, sia – all'interno di una stessa nazione – nelle mani di una oligarchia di potenti rispetto alla maggioranza della popolazione relegata in fasce sempre più vaste di emarginazione e povertà. La quale, a sua volta, non è riducibile ad una mera mancanza di risorse economiche, ma, molto più significativamente, ad una *deprivation of capabilities*²⁴, come sostiene ancora Amartya Sen, ovvero alla privazione della capacità di una persona di mettere in atto ciò che essa può desiderare di fare e/o di essere, in quanto attribuisce a questa forma o stile di vita un valore che è capace di legittimare a ragion veduta di fronte agli altri²⁵. Se la persona umana è essenzialmente questa capacità di dare forma a se stessa²⁶ (anche se nella vuota produzione di sé, come visto più sopra), allora la povertà fondamentale consisterà nell'essere privata di questa capacità nelle mille forme che sono possibili. La stessa cosa viene messa in evidenza da Jeremy Rifkin²⁷ allorché descrive una società basata non più sulla proprietà dei beni, bensì sull'accesso a beni e servizi mediante pagamento in denaro, cosa che inevitabilmente

¹⁹ A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico* (1992), il Mulino, Bologna 2000².

²⁰ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, 5-6. Cfr. anche L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2000.

²¹ Sen, *Globalizzazione e libertà*, 3.

²² Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione* (2001), Armando, Roma 2005, 342.

²³ Bauman, *Globalizzazione*, 343.

²⁴ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà* (1999), Arnoldo Mondadori, Milano 2001, cap. IV. Il termine inglese tradotto in italiano con 'capacitazione' è *capability*. Il lemma tradotto con incapacitazione è, appunto, *deprivation of capability*. Questa idea in verità non è nuova, ma diversamente elaborata compare nella riflessione di filosofia sociale contemporanea. Si veda, per tutti, R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà* (1988), Laterza, Roma-Bari, 1991.

²⁵ Sen, *Lo sviluppo è libertà*, 79, ma anche *passim*.

²⁶ Qui facciamo riferimento a tutta la riflessione personalista del secolo XX. In particolare teniamo presenti le posizioni di Emmanuel Mounier, di Luigi Pareyson e di Paul Ricoeur. Si vedano anche: A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, il Mulino, Bologna, 2003, specialmente la parte VI intitolata: *La via dei diritti umani alla dignità della persona*, come pure il recente volume del Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2004, particolarmente al cap. III.

²⁷ J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy* (2000), Mondadori, Milano 2000.

crea disuguaglianza tra chi può e chi non può. O, più filosoficamente, da Ian Carter²⁸ che, pur se liberista convinto, non esita a proporre il diritto alla libertà come diritto ad un'uguale libertà per tutti, motivando così politiche preoccupate di una più equa distribuzione delle risorse materiali, al fine di garantire eguali chances di vita. E anche Zygmunt Bauman sostiene sostanzialmente la stessa cosa quando affronta il fenomeno della *polarizzazione*, in quanto la globalizzazione, lungi dal rendere omogenea la condizione umana, tende ad articolarla su di una «scala della libertà»²⁹ compresa tra un vertice/centro elitario massimamente libero, nel senso di possibilitato materialmente ad un vasto ventaglio di scelte (anche se alla fine formalmente equivalenti), ed una base/periferia minimamente libera, in quanto possibilitata ad un minimo ventaglio di scelte, se non proprio a nessuna, costituita da quella che Hardt e Negri³⁰ hanno chiamato la *moltitudine* dei poveri della terra, generata dal nuovo impero.

In tal senso, ci pare si debba dire con Amartya Sen che: «lo sviluppo non può davvero essere concepito semplicemente come il processo di incremento di oggetti d'uso inanimati, come l'aumento del PIL (Prodotto interno lordo) pro capite, lo sviluppo industriale, l'innovazione tecnologica o la modernizzazione sociale. Naturalmente, si tratta di conquiste notevoli, spesso cruciali, ma il loro valore deve essere fatto dipendere dall'effetto che producono sulle possibilità di vita e sulla libertà delle persone. Per esseri umani adulti, responsabili delle proprie scelte, è decisivo, in ultima istanza, domandarsi se abbiano la libertà di fare ciò che hanno motivo di considerare importante. In questo senso, lo sviluppo consiste nell'aumento della libertà delle persone»³¹.

3.2. Dalla delegittimazione del sistema capitalistico globale alla speranza derivante dalla responsabilità

La polarizzazione generata dall'imporsi del «sistema capitalistico globale»³² e il conflitto sociale sempre più emergente, pongono in primo piano la questione politica inerente la globalizzazione, connessa con la questione della perdita di ruolo degli Stati-nazione.

Dal lato del capitale uno Stato nazionale e sociale debole e minimo è quanto mai funzionale³³ all'imporsi del regime capitalistico globale³⁴ in forma tendenziale di radicale anarco-capitalismo³⁵. D'altro canto non si può dimenticare che dal lato delle moltitudini dei penalizzati del sistema, proprio lo Stato – non corroso dalla corruzione – rappresenta ancora la possibilità politica di un controllo e di una regolazione del sistema senza le distorsioni macroscopiche sempre più evidenti. Ora, poiché tale contrasto si replica frattalmente anche a livello di organismi istituzionali sovranazionali, viene in chiaro che la politica è, in questo senso, lacerata da un duplice tentativo di legittimazione del potere: dall'un

²⁸ I. Carter, *La libertà uguale*, Feltrinelli, Milano 2005.

²⁹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), Laterza, Roma-Bari 2003, 98.

³⁰ M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), Rizzoli, Milano 2001, nonché degli stessi autori il volume *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (2004), Rizzoli, Milano 2004.

³¹ Sen, *Globalizzazione e libertà*, 83. Cfr. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, 9.

³² G. Soros, *La crisi del capitalismo globale. La società aperta in pericolo* (1998), Ponte alle grazie, Milano 1999, cap. VI; A. Turner, *Just Capital. Critica del capitalismo globale*, (2001), Laterza, Roma-Bari 2004.

³³ Cfr. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, cap. III; S. Zamagni, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, in C. Giuliadori – G. Lorizio – V. Sozzi (a cura di), *Globalizzazione, comunicazione e tradizione*, con prefazione del Card. Camillo Ruini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, 39-71, 44-45.

³⁴ Le istituzioni di Bretton Wood come la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, unitamente alle diverse ulteriori istituzioni nate da successivi accordi economici fino al World Trade Organization del 1995, andando contro le proprie finalità, hanno contribuito in modo evidente all'indebolimento degli Stati e a favore dell'instaurazione del regime del capitalismo globale di tendenze anarchiche. Cfr. la spietata analisi di J. E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori* (2002), Einaudi, Torino 2003².

³⁵ La teorizzazione del capitalismo anarchico è stata proposta da teorici radicali come Murray Rothbard e David Friedman, i quali assumono una posizione libertaria radicale delineando un modello di economia di mercato totalmente privo della presenza dello Stato. Per una presentazione breve, ma efficace, cfr. A. Canzano, *La sfida del capitalismo anarchico*, «Prospettiva persona», 19 (1997) 40-43.

lato appare la richiesta di istituzioni minimali, come vuole il capitale anarco-proprietaristico, preoccupato di garantire la sua libertà di agire secondo i presunti meccanismi perfetti ed autoregolativi del mercato; dall'altro lato appare la richiesta di istituzioni politiche improntate allo Stato sociale³⁶, come vogliono i penalizzati da questo sistema. Costoro chiedono maggiore equità non tanto e non solo nella distribuzione della ricchezza, ma, soprattutto nella distribuzione dei costi e dei rischi sociali, e, quindi, una generale redistribuzione della capacità di agire, della *capability*.

A fianco a quanto si diceva più sopra a proposito del rischio ecologico, anche qui emerge chiaro un'istanza etica generale che si esplicita nella richiesta di maggiore giustizia. In un modo più forte si potrebbe forse anche dire che il capitale è preoccupato di una *riduzione della politica a mera amministrazione*, che per principio non è chiamata ad entrare nel merito di decisioni che vengono dislocate al di fuori di essa; mentre gli esclusi dal sistema sono preoccupati di un *ruolo politico della politica*, ovvero di un primato della politica sull'economia. La politica, in altre parole, quale luogo di una reale cittadinanza, di una reale partecipazione pubblica alle decisioni che riguardano la collettività, per principio è chiamata ad intervenire con regole certe nelle decisioni che riguardano anche coloro che, pur esclusi dal potere corrente, tuttavia ne subiscono gli effetti.

Non meravigliera allora se, in questo frangente, la protesta contro un'economia di mercato non regolata si convogli in «istituzioni *non-market*»³⁷, ovvero quelle istituzioni in primo luogo religiose, ma anche politiche in senso lato, sociali, sindacali, culturali, mediatiche, legali e di altra specie che dialetticamente sono in grado di potersi opporre allo strapotere del capitale e alla sua ideologia. Si tratta di tutto quell'associazionismo e di tutte quelle organizzazioni intermedie che giocano un ruolo non trascurabile nel portare a livello di visibilità istanze che, altrimenti, rimarrebbero disperse nella singolarità di individui disperati, che risolverebbero – come pure spesso accade – la loro lotta in un disperato quanto inutile e violento ribellismo. Questo punto appare quanto mai importante poiché focalizza radicalmente la questione che a noi sembra cruciale: *nella attuale dialettica intorno alla questione della politica si gioca la questione etica*, nella legittimazione o delegittimazione democratica materiale e non solo formale³⁸ di un ordine mondiale che pone un'alternativa radicale tra *disumanizzazione come funzionalizzazione al sistema (sia in termini di inclusione che di esclusione) e umanizzazione come richiesta di giustizia, cioè di riconoscimento paritetico e responsabile*.

In questa svolta verso la responsabilità mi pare possano esserci ragioni di speranza, così come vengono dalla riflessione etica contemporanea più sensibile. Basti dire che «il principio etico della *giustizia* [John Rawls] come orizzonte contrattuale entro cui preventivare una redistribuzione dei beni finali e la teoria della simmetricità dei diritti quale sfondo di un'etica della reciproca garanzia; la riproposta della *virtù* come fondamento teleologico dell'agire morale [Alasdair McIntyre]; l'etica del discorso [Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel] e del principio-responsabilità [Hans Jonas] che catalizzano l'attenzione sulla necessità di porre l'altro al centro di qualsiasi interesse etico, dal momento che non c'è crescita umana senza la condivisione delle rispettive identità. Non da ultimo, la proposta del teologo tedesco H. Küng di un'etica *ecumenica delle religioni*»³⁹ alludono ad un'etica alternativa, che viene fuori dalla dinamica stessa delle cose. In particolare mi sembra che la sintesi ricoeuriana raccolta nell'aforisma: *tendere alla vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni*

³⁶ Stato sociale significa appunto politica di redistribuzione dei redditi dal profitto al salario, latamente inteso (servizi gratuiti, pensioni, salario di disoccupazione, ecc.). Ma questo comporta una invadenza nell'economia che, in generale i liberali non hanno mai gradito.

³⁷ Sen, *Globalizzazione e libertà*, 19. A proposito dell'importanza etica di istituzioni giuste, particolarmente illuminante è la posizione di Paul Ricoeur, che configura la costituzione etica della persona come «aspirazione ad una vita compiuta, con e per gli altri, in istituzioni giuste», P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (Fi) 1994, 78.

³⁸ Molto avvertita è la crisi dell'istituzione democratica. Cfr. A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002; C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003; Comitato Scientifico delle settimane sociali dei cattolici italiani, *Dove vanno le istituzioni?*, Atti del primo seminario preparatorio della 44ª Settimana sociale, EDB. Bologna 2003.

³⁹ C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile*, Queriniana, Brescia 2007, 104.

*giuste*⁴⁰ possa essere felicemente riassuntiva di ciò a cui siamo chiamati odiernamente. Solo un cammino di responsabilità, come vuole anche la lezione che viene da Emmanuel Lévinas, potrà aprirci verso la speranza.

4. Conclusioni

Altre ragioni potevano essere portate intorno alla questione *filosofica* della speranza. Benedetto XVI ce ne fornisce uno lì dove affronta i «Luoghi» di *apprendimento e di esercizio della speranza*, ovvero l'agire e il soffrire umano, consapevole di una qualche irredimibilità storica del male. Da questo punto di vista si poteva considerare come nell'agire umano viene riconosciuto e presupposto sempre un senso a partire dal quale l'agire stesso assume valore e dignità. Questa ineliminabilità della sensatezza che fa da sfondo all'agire e al patire dell'uomo sono ulteriore fonte di speranza, perché orientano verso un aver-da-essere che è strutturale per l'uomo e che si apre, ultimamente, verso l'oltre definitivo del *post mortem*, almeno come questione aperta. Sarà particolarmente la triade dell'antropologia filosofica della prima metà del Novecento Max Scheler, Helmut Plessner e Arnold Gehlen che sottolineeranno in buona sostanza la distanza che l'uomo mantiene rispetto a se stesso. L'uomo, per dirla con Nietzsche, non è un animale stabilizzato. Egli non è tutto ciò che deve essere. C'è uno scarto tra il presente e il futuro, tra l'essere e il dover-essere che muove l'uomo verso la trascendenza, verso l'altro e l'oltre, verso la speranza.

Queste sarebbero state tuttavia *ragioni ontologiche* o antropologiche per la speranza. Qui però mi è stato chiesto di concentrarmi sulla questione della speranza nella filosofia contemporanea, analizzando quindi la problematica da un punto di vista storico. Ho cercato, per quanto era nelle mie possibilità, partendo dagli accenni dell'enciclica di Benedetto XVI, di allargare lo sguardo per disegnare il profilo di una riflessione filosofica che sia da un punto di vista teorico che pratico-politico offre *ragioni storiche* alla speranza. Questo ho cercato di farlo dall'un lato evitando esplicitamente il solito e rodato confronto con il nome di Ernst Bloch, dall'altro legando la filosofia alla vita, per quanto possibile, perché il pensiero non apparisse una divagazione sterile, quanto l'assunzione critica del proprio tempo per restituirlo alle possibilità umane, arricchito di una riflessione che ne consenta un'assunzione consapevole della direzione di senso verso cui, per quanto è dato vedere oggi, la storia oramai globale si muove.

⁴⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), Jaca Book, Milano 1993.