

COSCIENZA LEGGE AUTORITÀ

Pubblichiamo il testo di una importante relazione letta al XXIV Convegno del « Centro di studi filosofici tra professori universitari », che ha avuto luogo a Gallarate nei giorni 4, 5 e 6 settembre, e nel quale si è discusso il tema « Coscienza - Legge - Autorità » ().*

Ci sembra utile far conoscere ai nostri lettori uno studio che, pur impostato in termini di rigorosa indagine filosofica (l'Autore avverte che nella « relazione » egli non si è occupato, se non marginalmente, del rapporto tra « coscienza », « legge » e « autorità » sul piano politico giuridico e sul piano ecclesiale, e che ha invece voluto esaminare la questione di tale rapporto « sul piano della struttura umana »), può fornire validi presupposti culturali per un orientamento nell'azione di riforma delle attuali strutture politiche, degli istituti giuridici vigenti e delle stesse istituzioni ecclesiali.

1. Sulla problematicità del rapporto fra i tre termini.

L'accostamento dei tre termini « coscienza », « legge », « autorità » nell'ordine loro dato nel titolo del Convegno può venire pienamente giustificato nella forma di una precisa sequenza logicamente coerente, ossia dotata di senso razionale: **la coscienza produce la legge; la legge conferisce l'autorità.** Infatti, come distinguere una autorità da un potere derivante dalla sola forza, se non in base alla legge? E come accettare una legge, la quale comporta sempre un'obbligazione, se non sulla base della coscienza? E' dunque la coscienza a stabilire immediatamente la legittimità e la validità della legge e mediatamente quelle dell'autorità.

Tuttavia la pura e semplice logicità, razionalità di tale sequenza, se la chiarisce e la spiega, non è in grado di darle un fondamento definitivo. Da un punto di vista strettamente logico-razionale è invero altrettanto possibile proporre e sostenere la **sequenza inversa: l'autorità produce la legge; la legge informa e detta le norme alla coscienza.** Infatti, come distinguere la coscienza retta da quella erronea, la coscienza guidata dalla conoscenza epistemica (« episteme ») e non dall'opinione (« doxa »), se non ricorrendo alla legge che esprime la rettitudine o la verità? E la legge non rimanda forse inevitabilmente al suo autore, al legislatore, cioè a una autorità? E' dunque l'esistenza dell'autorità a garantire immediatamente la legge e mediatamente la coscienza nella loro validità e verità.

Pertanto, se considerate in se stesse, entrambe le sequenze ap-

(*) La relazione del prof. CORTA comparirà negli Atti del Convegno. La presentazione tipografica (in particolare, l'uso dei neretti e delle virgolette) e la suddivisione di alcuni paragrafi sono della nostra redazione.

paiono logicamente coerenti. Ciò significa che l'accettazione dell'una a preferenza dell'altra dipende da ragioni « a-logiche » cioè da ragioni le quali precedono e fondano la coerenza interna della sequenza. Le chiamo, per intenderci, ragioni « assio-logiche », in quanto appaiono capaci di stabilire quale dei tre termini è « degno » di venir assunto a principio e fondamento del successivo ragionamento esplicativo.

Solo dopo che siano state stabilite queste ragioni, la logica potrà svolgere il suo compito di formulare e giustificare la sequenza coerente. Se la principalità nel valore (nel senso più lato del termine) verrà riconosciuta o accordata alla coscienza, sarà logicamente soddisfacente la prima sequenza e non la seconda. Se la principalità verrà riconosciuta all'autorità, sarà soddisfacente la seconda e non la prima.

Osserverò che non sembra plausibile una terza sequenza a partire dalla principalità della legge, poichè questa in ogni caso rinvia ad un suo autore, sia esso la coscienza o l'autorità (che assumo qui nel significato stretto di autorità diversa da quella della coscienza). Questa esclusione della principalità della legge sottolinea, tra l'altro, il carattere essenzialmente mediativo della legge.

Dal fatto che l'accettazione di questa o quella sequenza dipende dalla giustificazione del termine iniziale, deriva che il discorso filosofico non può limitarsi alla pura e semplice chiarificazione logica della sequenza presa in considerazione (discorso esplicativo), poichè di sequenze coerenti ve ne sono almeno due. In altre parole, non si può abbandonare la questione della principalità del termine iniziale a una pura e semplice « opzione » non giustificata filosoficamente. In tal caso infatti la filosofia rinuncerebbe proprio al suo compito di affrontare ciò che è problematico (discorso fondativo), per ridursi a un calcolo puramente combinatorio (in questo caso oltre tutto assai semplice dato che i termini da combinare sono soltanto tre!). La dualità delle soluzioni coerenti obbliga invece la filosofia a impegnarsi nella discussione su quella principalità che fonda, e rende possibile, la logicità della sequenza.

Da un punto di vista storico, si suole (e si può) dire, in termini molto generici e approssimativi, che l'età classico-cristiana si ispira alla sequenza (che chiamerò « prima »): autorità → legge → coscienza (1). Mentre l'età moderna si ispira alla sequenza (che chiamerò « seconda »): coscienza → legge → autorità. La modernità di quest'ultima ci ha talmente assuefatti ad essa, almeno in taluni settori dell'esperienza, da farne un presupposto pressochè indiscutibile del nostro modo di ragionare.

Per esempio, nell'ambito della politica, la seconda sequenza si è largamente imposta (e con ragione, a mio avviso) nel sentire

(1) Ovviamente non intendo con ciò negare le differenze profonde che intercorrono tra la filosofia classica e quella cristiana in virtù del diverso modo di intendere quell'autorità che è il Principio. Tali differenze, decisive in altri campi, non incidono in maniera rilevante sul discorso qui condotto.

del nostro tempo, poichè non si concepisce ormai autorità se non fondata sulla legge: è il principio di legalità che si è sostituito, per usare la terminologia di Max Weber, al principio carismatico e a quello tradizionalistico come fonte di legittimità dell'autorità (2). A sua volta non si concepisce legge se non fondata, almeno in linea di principio, sul libero consenso, cioè sulla coscienza politica dei consociati: è il principio democratico.

Peraltro, sia il principio di legalità (si ricordi il medioevale « *lex facit regem* ») sia quello democratico (si pensi ad Atene) non possono dirsi moderni. Ciò che ha conferito loro modernità è la loro ulteriore fondazione sul principio del primato della coscienza morale, della sua autonomia. E questo principio viene esteso anche alla vita ecclesiale e religiosa. Pertanto **la seconda sequenza appare oggi interpretare fedelmente ed unitariamente tutto il mondo dell'esperienza pratica o morale nel senso ampio e generico del termine. E' proprio questa unità a rendercela abituale e indiscutibile: presupposto ormai, più che risultato della nostra riflessione. Ma per la ragione già detta della duplice possibilità logica del rapporto fra i tre termini, occorre invece rimettere in discussione il principio di questa seconda sequenza, problematizzandola di nuovo, quali che possano esserne, o esserne stati, i vantaggi storici.**

2. Sul significato della tendenza « moderna ».

Prima di mettere in discussione il principio della seconda sequenza, conviene cercare di **comprenderne la dimensione storica nelle ragioni che la sorreggono e nelle tendenze che la caratterizzano.**

Il processo attraverso il quale storicamente si afferma la principalità della coscienza, trova la sua prima ragione nella considerazione della **coscienza conoscitiva**, non soltanto come luogo, ed inoltre come strumento, del conoscere, bensì anche come **principio** (autosufficiente ed autonomo) del conoscere e come **fondamento** (autosufficiente ed autonomo) della verità del conoscere. (Non mi soffermo su questo punto che è familiare e che oltre tutto ha trovato una ricostruzione esemplare, anche se talora eccessivamente critica, nell'opera di Heidegger. Ricordo, in particolare, per l'aspetto conoscitivo, il suo « *Der Satz vom Grund* » e, per l'aspetto morale, il suo « *Nietzsche* »).

Ma questa ragione di ordine gnoseologico rinvia, mi sembra, a un'altra ragione di **ordine culturale** più vasto: la **rescissione del nesso tra filosofia e religione**. Chiamerò questa ragione « ideologica », perchè, pur essendo consapevole di forzare un po' le tinte, mi sembra che, in generale, la finalità « pratica » di tale rescissione prevalga sulla finalità « teoretica », dando già per risolta la questione della necessità logica ed esistenziale della rescissione stessa. Comunque ciò ha forse una importanza relativa; più inte-

(2) Ma non si dimentichi la rinascita del principio carismatico nei moderni totalitarismi!

ressante invece è capire il significato, per il nostro problema, di questa rescissione.

L'irruzione del Cristianesimo nella storia dell'uomo (vista nel nostro caso sotto il profilo culturale, s'intende) ha portato a stabilire l'equivalenza fra l'Assoluto, il Principio (e quindi l'Autorità), nozioni proprie del discorso filosofico, e Dio. Si tratta non già di una identità, bensì appunto di una equivalenza, la quale fa salve le rispettive caratteristiche differenziali dovute alla diversità dei due universi di discorso: per cui, in linea di principio, il Dio dei filosofi non si identifica affatto con il Dio della salvezza. In termini più corretti si può allora dire che **l'Assoluto, il Principio è divenuto il modo filosofico di esprimere il Dio creatore del Cristianesimo**. Pertanto filosofia e religione si sono trovate concordi nell'attribuire, sia pure ciascuna « pro suo modo », la principalità all'Autorità (del Principio, di Dio).

A partire dunque dall'avvento del Cristianesimo e dalla sua inevitabile incidenza sul pensare, sembrano possibili **due sole vie**.

La prima via consiste nel portare avanti la riflessione umana nella prospettiva della solidarietà, anzi della **simbiosi fra discorso filosofico e discorso religioso**. Questa simbiosi non si esprime affatto in un'unica forma necessaria, bensì dà luogo (come lo prova la storia tanto della filosofia quanto della teologia) a varie forme possibili le quali comportano osmosi, interazione, un reciproco dare e ricevere di problemi e risultati, un reciproco illuminarsi e completarsi e approssimarsi. Dalla simbiosi, insomma, non deriva affatto necessariamente nè l'identificazione dei due discorsi nè il rapporto ancillare dell'uno verso l'altro.

L'altra possibilità è quella della **separazione radicale tra discorso filosofico e discorso religioso**. Due parallele che non s'incontrano mai perchè i due rispettivi piani non hanno nè interferenze nè contatti oggettivi ma, eventualmente, solo soggettivi.

Tuttavia è bene al riguardo non cadere in equivoci. La separazione radicale, il parallelismo puro comportano inevitabilmente, a più o meno breve scadenza, la contrapposizione conflittuale dei due termini, e quindi il finale ripudio o dell'uno o dell'altro. Infatti, la posizione della doppia verità, cui dà luogo la separazione radicale, può essere un ripiego momentaneo (pratico!), ma non è certo sostenibile fondatamente nè dal punto di vista razionale nè da quello esistenziale. E' bene tenerlo presente, poichè la tesi della separazione radicale è sostenuta tanto in una prospettiva religiosa quanto in una laica. Entrambe sboccano in un ripudio dell'altro termine: l'irrazionalismo religioso nell'un caso, la filosofia irreligiosa nell'altro. (E' necessario dire che l'atteggiamento mistico non s'identifica affatto con l'irrazionalismo religioso?).

Discutere in questa sede le due vie opposte — della simbiosi e del ripudio — porterebbe fuori tema. Interessa piuttosto sottolineare, in relazione al nostro problema, che la **via della separazione radicale** e quindi del ripudio ha comportato **storicamente nell'età moderna, e più oltre ancora, il trapasso dalla principalità dell'Autorità a quella della coscienza** e quindi il rovesciamento della sequenza. Ciò è perfettamente comprensibile poichè la (pro-

gressiva) perdita di rilevanza in sede filosofica dell'Autore in senso religioso — il Dio creatore e provvidente, fonte e termine sia della conoscenza che della moralità — apre un vuoto speculativo che non può venir lasciato incolmato senza incoerenza.

E' tuttavia indispensabile osservare che il rovesciamento della sequenza si afferma e si giustifica con piena e assoluta coerenza soltanto nella prospettiva laica della filosofia irreligiosa. L'esito, al riguardo, dell'irrazionalismo religioso è infatti ambiguo: può sottolineare sia il primato della coscienza (ma un primato « secundum quid », poichè a Dio resta sempre la principalità, anzi questa viene esaltata al massimo), sia la sua subordinazione all'autorità di Dio (ma in taluni casi anche a quella umana, politica). Nella linea della filosofia irreligiosa l'esito invece è chiaro, poichè solo se si esclude che la coscienza possa essere in qualche modo illuminata dal Principio-Dio, o partecipe in qualche modo di esso, si può presentarla legittimamente come il principio sufficiente del conoscere. E pertanto può venir legittimamente presentata come il principio sufficiente anche del giudicare, e quindi del legiferare e del comandare.

Motivo gnoseologico (principalità della coscienza conoscitiva), motivo deontologico (principalità della coscienza morale) e motivo ideologico (esclusività della filosofia) si fondano l'uno sull'altro e si corrispondono e si giustificano reciprocamente. A sorreggere la seconda sequenza vi è dunque una complessità di motivi della cui natura occorrerebbe render conto meglio di quanto non abbia qui potuto fare. A me per ora premeva mettere in evidenza la solidarietà di tali motivi che ne fanno, si può ben dire, una totalità culturale a sostegno della seconda sequenza.

Una totalità irreversibile oltre che coerente? Questo è il problema da esaminare ora.

3. Sul rovesciamento della tendenza « moderna ».

Il processo di affermazione di questa tendenza nella coerenza pressochè completa (3) dei motivi culturali che la sorreggono raggiunge il suo culmine in Kant; per lo meno nel Kant della raffigurazione corrente. In Kant, infatti, la principalità della coscienza (il principio della sua autonomia) si accompagna ed è giustificata dall'universalità del suo conoscere e del suo legiferare. L'insistenza con cui Kant esclude la funzione conoscitiva e morale della sensibilità in favore della ragione pura sia teorica sia pratica; e il rigore con cui espunge dal dovere ogni aspetto utilitaristico o edonistico, rivelano chiaramente, mi sembra, l'intento di liberare la coscienza da ogni minaccia di soggettivismo per poterle accordare in maniera legittima una principalità che non risulti a scapito dell'universalità.

Insomma, la coscienza sembra poter venire dichiarata sovrana, cioè Principio, unicamente a patto che, non solo non sia subordinata ad alcuno, ma sia anche una totalità compiuta. Fra i due aspetti della non subordinazione e della totalità vi è correlazione:

(3) Poichè KANT è ancora fermo alla *separazione* tra filosofia e religione, non giungendo al *ripudio* di quest'ultima.

infatti soltanto ciò che fonda e raccoglie in sé il tutto può esser dichiarato sovrano, non subordinato a nessuno e in nessun aspetto, per quanto minimo o secondario.

a) Ma appena raggiunto il culmine, s'inizia fatalmente il declino. Basti ricordare le critiche che Hegel rivolge all'etica kantiana del dovere e all'autonomia della coscienza, ritenute posizioni astratte. E non si tratta di una critica isolata, per quanto importante. Nel corso del secolo XIX (e il moto continua fino ai giorni nostri), l'universalità del conoscere e del giudicare attribuita alla coscienza e che ne legittimava la principalità, viene progressivamente erosa.

Si riconosce il **carattere storico della conoscenza e del giudizio coscienziale**: pertanto l'universale perde la sua connessione col permanente, con l'eterno, e tende a risolversi in una pura dimensione spaziale, ma non più cosmica nella pienezza del significato di questo termine: l'universale è ciò che è valido sì per tutti, ma in « questo » tempo. E' poi la stessa universalità spaziale a entrare in crisi per il riconoscimento dei condizionamenti (storici) di nazione, di classe, di gruppo. Finalmente, conoscere e giudicare si unificano nella decisione puramente individuale, essenzialmente totalizzante: sono io, nella mia puntuale esistenza, a dare significato al mondo, anzi a farlo esistere. « Tutta la oggettività (Gegenständigkeit) degli oggetti [...] riposa sulla soggettività », come ha detto con intento critico Heidegger; « l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe », afferma, in tono di trionfo, Sartre.

La **principalità della coscienza** (della coscienza individuale in senso stretto) non è certo ripudiata, anzi è **esaltata al massimo** in questo esito estremo della cosiddetta « filosofia della soggettività ». Ma tale esaltazione massima (sovranità assoluta della coscienza) non può essere ottenuta che a **scapito della sua universalità conoscitiva e normativa**. Anzi a scapito della comunicazione, poichè se la decisione totalizzante è quella del soggetto nella sua singolarità esistenziale — ma è lecito, dopo Kierkegaard, « fondare » la totalità sul singolo? —, essa, la decisione totalizzante, si svolge sotto il segno della chiusura, se non addirittura della dominazione e della rapacità. Come può essere comunicabile questa totalità, se è totalizzante solo in me e per me nella irripetibilità del mio esistere?

b) Senza dubbio questa **assoluta autocreazione della coscienza esalta il valore della libertà**. Ma lo fonda veramente? gli dà una vera consistenza? o non piuttosto lo esalta solo a patto di farne un mito e un'illusione?

Sul piano esistenziale, in cui si è ormai ristretta la coscienza, questa **libertà** dichiarata assoluta, è **continuamente contestata e contraddetta**, come l'esperienza insegna. E allora si tratta di una libertà solo pensata, sognata, cioè espulsa, in contraddizione con le premesse, da quel piano esistenziale su cui ci si è posti. Un mito o un'illusione, appunto. Le stesse difficoltà si propongono a pro-

posito della sovranità assoluta della coscienza, per l'indissolubile nesso che avvince sovranità e libertà. Non riesco a vedere come possa esser dichiarata sovrana, se non a parole, una coscienza del tutto inclusa e rinchiusa entro l'esiguo spazio della singolarità esistenziale.

Insomma, intesa come integrale « aseità » (come autofondantesi integralmente), la coscienza sembra costretta a chiudersi o nel solipsismo o nella volontà di potenza. Ma nel solipsismo (a parte ogni altra considerazione) i tre termini di cui ci stiamo occupando perdono il loro significato proprio, si dissolvono nella indistinzione. Legge e autorità diventano sinonimi di coscienza quando si risolvono nella legge e nell'autorità soltanto di me a me stesso, escludendo che possano valere per gli altri. Se invece la coscienza si esprime nella volontà di potenza, allora si ha il puro e semplice rovesciamento della sequenza. Questa « mia » coscienza, se detta la legge che vincola la coscienza degli altri, non è altro che autorità, anzi, più esattamente, l'autorità della potenza.

In conclusione, la vicenda storico-teoretica mostra che la seconda sequenza o si annulla nell'insignificanza solipsistica o si rovescia nella prima.

c) Quest'ultima tendenza — quella del rovesciamento — mi sembra che caratterizzi in maniera più netta la situazione culturale del nostro tempo. Infatti, nello stesso periodo storico in cui giunge al suo culmine il processo sopra descritto di affermazione estrema del primato della coscienza, si afferma l'opposto processo di restaurazione del primato dell'autorità, di un'autorità, s'intende, di tipo nuovo. E' una tendenza che a tutt'oggi è forse ancora più a uno stato diffuso che organico; che forse è più il risultato di parallelismi o di convergenze di fatto di quanto non si esprima in una coerente totalità culturale. Ciò nonostante mi sembra che si manifesti nel modo più netto e significativo.

Nei campi più diversi si impone infatti la preminenza e la priorità del « collettivo » sull'individuale. Se Augusto Comte, all'inizio di questa tendenza al cui affermarsi ha apportato un contributo decisivo (basti pensare alla sua costante lotta contro i diritti in nome dei doveri), riserbava ancora allo stadio finale del progresso questo primato del collettivo, oggi ci si è spinti più avanti: si afferma recisamente che in principio era il collettivo. Il collettivo è dunque il Principio.

Si guardi alla storiografia d'oggi: la storia che essa ci presenta non è certo più, da gran tempo, storia sacra, espressione di un'azione divina e provvidente. Ma non è nemmeno più storia di « eroi », dell'individuale, bensì di « forze » storiche attraverso le quali soltanto diventa comprensibile l'azione e la figura degli individui. Così la psicologia, che dall'analisi dell'individuo passa a quella delle menti associate e poi alla psicologia dei popoli e poi ai « cadres sociaux de la mémoire », per trovare finalmente il suo fondamento nella psicologia sociale. Così la sociologia, che ormai ha legato anche le idee al fatto sociale anziché a quello individuale. Persino la linguistica afferma recisamente con De Saussure che bisogna partire dal sistema, dal « tutto solidale », per comprenderne gli

elementi, starei per dire gli individui. L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo. Ma, tralasciando l'esempio più evidente di tale tendenza, quello politico, accennerò soltanto a certe tesi ecclesiologiche e teologiche secondo le quali la comunità, che si sostituisce alla comunione, primeggia sull'individuo.

Nei più vari campi, dunque, la tendenza odierna appare stabilire la subordinazione del soggetto individuale, tanto nel conoscere quanto nel fare, al « noi » sociale. Non è un caso che la sgradata taccia di « metafisica » venga ora rivolta anche alla filosofia della soggettività (che ne aveva fatto un termine negativo), quasi a rimproverarle di aver dimenticato la « fisica sociale » di cui parlava Comte.

La coscienza individuale sovrana cede il passo alla coscienza affettivamente e razionalmente integrata, ad eccezione della sempre più minacciata ed angusta « sfera privata », nella quale, si noti, si concede ora rifugio, sia pur precario, a quella religione che nella età moderna veniva considerata la nemica del soggetto. La seconda sequenza è quindi rovesciata, e l'**autorità (questa volta del « noi » sociale) riassume la principalità**, obbligando con la sua legge la coscienza ad integrarsi.

L'inatteso ritorno all'attualità della prima sequenza rende veramente aperta la discussione. Ma la rende anche quanto mai urgente poichè si tratta di un ritorno « sui generis »: la sequenza cui il pensiero laico contemporaneo si ispira, coincide infatti solo formalmente con quella cristiana. A riprendere la principalità è infatti una **autorità empirica** — quella di un « noi » sociale storicamente e concretamente dato e determinato —, non l'autorità universale di un tempo. E questa, nella sua dimensione religiosa, viene ristretta entro il particolare o, come ho detto, entro la « sfera privata ». Ciò che più è decisivo per l'individuo, ciò che costituisce per lui il fondamento e il fine ultimo, è ciò che meno ha autorità sulla sua vita, che meno vi ha spazio, costretto a contenere il proprio « tempo » di espansione ai « divertissements » e agli « hobbies ». E' un ritorno, come si vede, carico di ombre.

Va inoltre notato il fatto che l'esito nietzschiano, per così dire, della filosofia della soggettività — la volontà di potenza e la potenza come autorità — e l'esito della filosofia del « noi » vengono a coincidere nella piena subordinazione della coscienza, come si vedrà meglio in seguito. La coscienza sembra pertanto chiusa nel dilemma drammatico o di una esaltazione alla principalità che la porta in ultima istanza a perdere di significato, o di una retrocessione alla subordinazione che si risolve in perdita di libertà e in pieno assoggettamento.

4. Prospettive di una analisi della coscienza (4).

Per una diversa impostazione del nostro problema, credo che convenga prendere le mosse — nonostante le riserve ora formu-

(4) In questa analisi procedo secondo l'ordine della presenzialità o del conoscere, e non secondo quello della principalità ontologica.

late — da alcuni risultati della cultura contemporanea. Questa, se non erro, autorizza a porre il seguente principio (che mi pare piuttosto una constatazione): **l'oggetto della coscienza precede la coscienza**. Il mio stesso io « è » prima della auto-coscienza. Lo dimostra a sufficienza, credo, l'influenza sull'io tanto del sociale (e di quella primaria forma di sociale che è il parentale) in tutti i suoi vari aspetti — biologico, psicologico, ideologico, politico, ecc. — quanto del profondo, dell'inconscio. E non mi par dubbio che il processo per rendere trasparenti tali complesse influenze, e per diventarne consapevoli e controllarle, non è nè immediato nè rapido, ma costituisce la trama stessa della vita, la vicenda stessa della coscienza. L'autocoscienza è, dunque, in primo luogo apprendimento e non creazione di ciò che siamo. Dai « geni » alle idee, passando per le abitudini, le tradizioni, la cultura, l'io fin dall'inizio è veramente carico di storia, di « già fatto », anche se di un « già fatto » che si apre al « da fare » e lo esige.

a) Se così è, occorre, mi sembra, abbandonare senza rimpianti come del tutto illusoria quella posizione idealistica, nel senso generico del termine, che tenacemente permane nella nostra cultura e che si può riassumere nella formula « l'io "è" nella misura in cui è "per sè" ». Occorre invece dire: « l'io "è" nella misura in cui "è in relazione" ». Quest'ultima affermazione va intesa in senso ontologico: fuori della relazione (a incominciare dalla relazione di creazione) non « è » individualità umana.

Tanto la preesistenza dell'oggetto — che giunge fino alla preesistenza di sè al se stesso cosciente — quanto la corrispondente relazionalità essenziale dell'io definiscono già la coscienza e ne chiariscono con precisione la configurazione strutturale: **la coscienza** (nel suo significato oggettivo) **è il luogo dell'accoglienza**, è capacità (prima ancora che atto) di accoglienza. Ciò significa che non si dà coscienza, e nemmeno autocoscienza, se non accogliendo « ciò che già è » e che ha così larga incidenza su « ciò che già si è », preformandolo o almeno indirizzandolo. Al livello strutturale, la dimensione dell'accoglienza non è dunque una libera possibilità della coscienza (che, se così fosse, avrebbe anche la libertà di rifiutare tale dimensione), bensì una necessità di essa: la necessità di apprendere la presenza dell'oggetto, dell'« altro da sè », nonchè il soggetto, l'io come struttura relazionale (5).

b) L'indicato nesso fra necessità e coscienza può di primo acchito turbare, tanto siamo avvezzi a registrare il contrasto fra i due termini (6). Ma al livello della « struttura », in cui ora si svolge il

(5) In questa prospettiva, volendo essere precisi, la coscienza è la capacità di apprendere l'altro-da-sè e l'autocoscienza è la capacità di apprendere sè come *io-in-relazione*. Se le due capacità, e i processi relativi, sono distinguibili in astratto, non sono disgiungibili in concreto.

(6) Spero peraltro che fin d'ora risulti chiaro come la necessità cui per me è astretta la coscienza riguardi la *dimensione* dell'accoglienza e non i singoli atti di coscienza e il loro contenuto. Non posso rifiutare la accoglienza, ma posso, in atto, non accogliere questo o quello. Ciò dovrebbe comunque apparire con maggiore evidenza nel seguito del discorso.

presente discorso, tale turbamento non mi sembra motivato.

In primo luogo, perchè si tratta di una necessità propria dello statuto ontologico del soggetto, dalla quale dipende pertanto l'essere stesso dell'io. Se è vero che fuori della relazione con l'altro io non sono, allora la necessità dell'accoglienza risulta interna e non esterna al mio essere, è costitutiva del mio io: io sono « come » accoglienza, ovvero, in altri termini, **l'accoglienza è modo di essere dell'ente.**

In secondo luogo, perchè è questa **necessità dell'altro** che costituisce e assicura la **nostra reciproca dignità di uomini**: una dignità che non posso negare all'altro senza negarla contemporaneamente a me stesso. Una dignità quindi che in radice non dipende da una mutevole opzione ideologica, ma che è posta dalla mia stessa struttura.

In terzo luogo, infine, perchè se questa necessità mi vincola, tuttavia essa mi vincola proprio all'apertura, alla disponibilità verso l'oggetto e verso l'alterità. In questo senso tale necessità è creativa e liberante, poichè accogliendo io esco dall'inerte e dal chiuso, anzi mi libero dall'inerzia e dalla chiusura, e quindi nella (necessaria) accoglienza reciproca si liberano le potenziali energie individuali. E' in questo momento, in cui la coscienza da oggettiva capacità di accoglienza si fa « atto » di accoglienza, che si sviluppa nella sua pienezza la coscienza soggettiva in tutta la sua forza creatrice e liberatrice.

c) Ma vi è qualcosa ancora da aggiungere per completare questo schema di analisi. Infatti, se **l'accoglienza** in quanto modo di essere del soggetto è una necessità, essa al tempo stesso, in quanto « attività » di accoglienza (accoglienza in atto), non solo è creativa e liberante, bensì è anche attività « libera », **implica la libertà**. Di ciò ci può offrire un prezioso indizio la parola stessa « accoglienza », qualora la interroghiamo, seguendo la lezione di Heidegger, per captare gli echi di esperienza che suscita in noi.

Un luogo non libero non è in grado di accogliere: respinge; per installarvisi bisogna requisirlo, cioè costringere i suoi occupanti ad andarsene. La persona non libera non accoglie ma subisce la presenza altrui perchè le è imposta; perciò non è accogliente ma scostante. La saggezza insegna che per renderla accogliente occorre restituirle dignità, ossia restituire libertà ai suoi atti.

Ciò che distingue la coscienza dall'istinto è proprio il fatto che la prima è libera. Anche l'istinto si inserisce nell'orizzonte della relazione (e come potrebbe essere diversamente?); anche l'istinto riconosce l'alterità, anzi l'istinto è forse il registro più sensibile dell'alterità. Ma l'istinto non è libero: o subisce l'alterità o la asservisce. La coscienza invece, se è interna alla necessità dell'accoglienza, non si limita a subire l'altro nè lo asservisce, ma gli va incontro, discerne, classifica, comprende e quindi valuta gli atti in cui si esprime la sua presenza. E mentre così scopre e riconosce l'altro, scopre e riconosce l'io, si fa autocoscienza. In questa attività di comprensione e di valutazione, la coscienza non solo si fa libera in quanto si sottrae alla pura e semplice sottomissione o prepotenza istintuale, ma esercita la libertà.

Si ha dunque una fondamentale e indissolubile **dualità strutturale della coscienza**, che si esprime nella **compresenza di necessità e libertà**. Non sono libero di essere o no aperto ad accogliere; ma non posso accogliere se non sono libero (7). La cancellazione di uno dei due termini comporta la distruzione della coscienza.

E' importante sottolineare che è proprio la presenza dell'« altro » a fondare sia il vincolo sia la libertà. Chi, per assurdo, fosse « veramente » solo, non sarebbe certo vincolato da e a nulla. Ma non sarebbe nemmeno libero, bensì chiuso in se stesso, nell'assenza di comunicazione e di pensiero e quindi di coscienza: nullificato. L'altro pertanto mi costituisce come io, come coscienza. Questa dunque esige l'alterità, ma una alterità oggettiva non puramente pensata, non puramente creata da me nel mio pensiero. Se così non fosse non si avrebbe affatto l'alterità costitutiva del « me », ma solo una narcisistica illusione del mio « ego », chiuso nella contemplazione di sé in un gioco di specchi.

5. L'ambivalenza dell'altro e la necessità della « legge ».

Se la presenza dell'« altro » è la condizione strutturale, e perciò sempre necessaria, perchè si costituisca la coscienza, il problema è più complesso a livello esistenziale. Infatti la dualità strutturale dell'individuo — il suo partecipare cioè, in termini religiosi, del terreno e del divino; in termini filosofici, del relativo e dell'assoluto —, questa dualità che lo costituisce come ente libero nel suo agire, si esprime in una ambivalenza esistenziale che di tale libertà è appunto il frutto. Pertanto l'« altro » può rivelarsi esistenzialmente familiare od estraneo, fiducioso o diffidente, simpatetico o indifferente, servizievole od esigente, e via dicendo, in una catena di atteggiamenti esistenziali opposti, che ha il suo culmine nella **ambivalenza di amico-nemico**.

Sul piano così della pura esistenza come della pura autenticità incentrata sull'« ego », non vi è nulla che possa impedire una volta per tutte questo rovesciamento dell'« altro » dalla valenza positiva in quella negativa. Se è vero che la struttura stessa della coscienza impedisce di configurare l'alterità come integrale incarnazione dell'inimicizia, e quindi di configurare « ogni » altro come nemico da combattere e da asservire o distruggere, è però altrettanto vero che ciò non impedisce di vedere « tanti » altri empiricamente concreti assumere l'odiosa figura esistenziale del nemico.

Tale **possibilità di rovesciamento continuo e inarrestabile pone la coscienza in una situazione esistenziale assurda**: senza l'altro, come si è visto, essa non può nemmeno costituirsi; ma se l'altro è libero di seguire la sua valenza negativa, essa viene distrutta. Infatti l'altro — che con la sua pura e semplice presenza mi vincola ad aprirmi e mi libera — mi respinge in un atteggiamento di

(7) E ciò vale anche nel rapporto dell'individuo con Dio.

difesa e di chiusura e finisce con l'asservirmi qualora si atteggi esistenzialmente nel modo della negatività, del « nemico ». Invece di vincolarmi ad aprirmi liberamente e creativamente, mi costringe a isolarmi nella contrapposizione della lotta e a chiudermi infine o nella supremazia del « dominus » o nella passività del « subditus ». La coscienza strutturalmente aperta può quindi in ogni momento venir costretta esistenzialmente a chiudersi, cioè ad annullarsi. Vi è dunque uno scarto decisivo fra struttura ontologica e situazione esistenziale che nei singoli individui mette in pericolo continuo, sebbene mai definitivo, la prima, per cui ciò che più è certo è sempre insicuro. E' questo il dramma stesso dell'uomo, un dramma che può venir incanalato, al limite ostacolato e impedito, ma non annullato poichè nell'uomo essenza ed esistenza non coincidono.

Comunque sia, mi pare chiaro che **la coscienza, per restare se stessa**, esige che sia impedito il rovesciamento dell'altro nella sua valenza negativa. Esige pertanto **la presenza e l'intervento della « legge »** (8) che vieti questo rovesciamento dei vari altri (che ciascuno di noi è) e, a un livello più alto, li fissi nella loro valenza positiva. Si apre qui — sia detto di sfuggita — la gamma delle leggi: da quella giuridica, che configura l'altro come socio, al comandamento d'amore che lo configura come prossimo, fratello. Pertanto, se la presenza dell'altro costituisce « strutturalmente » la coscienza, la legge, che mira a escluderne il rovesciamento negativo, garantisce « esistenzialmente » la coscienza nella sua apertura. E ciò vale a mostrare la radice morale anche della legge giuridica come categoria, quali che poi ne siano le manifestazioni empiriche.

Ma ciò che forse qui più interessa sottolineare è che l'esigenza della « legge » nasce proprio dalla necessità di preservare quella struttura ontologica della coscienza — come luogo e capacità di accoglienza — che è messa in continuo pericolo dalla incancellabile ambivalenza esistenziale dell'altro.

Ciò ha **tre conseguenze principali**. In primo luogo, la insopprimibilità dello scarto fra struttura ontologica e situazione esistenziale rende insopprimibile la « legge » quale mediazione fra l'ontologico e l'esistenziale. Nemmeno un'etica dell'amore può fare a meno di una « legge », appunto il « comandamento » di amore, poichè tale etica non è certo derivazione necessaria della struttura ontologica, anche se la integra e la sublima. In secondo luogo, la incancellabilità dell'ambivalenza esistenziale — e quindi la costante possibilità del rovesciamento — configura l'azione della « legge » in termini di obbligatorietà morale e non di ne-

(8) Metto fra virgolette la parola *legge* per indicare che con essa mi riferisco al momento della imperatività in generale, di cui mi interessa qui accertare la ragion d'essere e la funzione. Perciò: a) non mi soffermo se non di sfuggita sulla questione della distinzione, per altro verso importante, tra legge morale e legge giuridica; b) non prendo in considerazione le singole leggi in cui l'imperatività si esprime tanto sul piano morale quanto su quello giuridico.

cessità materiale: deontologia, non determinismo. In terzo luogo, infine, va osservato che se la coscienza dipende dalla « legge » — poichè questa garantisce che la coscienza nel proprio esplicarsi esistenziale resti fedele alla propria struttura —, la « legge » a sua volta è richiesta dallo statuto ontologico dell'io da cui è quindi fondata. Pertanto l'ontologico e il deontologico, senza affatto confondersi, si implicano.

6. Dalla legge all'autorità.

Chiarita così la necessità della legge e la sua sovraordinazione alla coscienza individuale per l'esigenza stessa di questa coscienza, un nuovo problema ci si apre davanti. La legge rimanda inevitabilmente a una autorità: quella del suo autore. Orbene chi è questo autore? Ovviamente **un'autorità capace di rendere la legge oggettiva e oggettivante**, tale cioè da mettere i vari altri in una posizione esistenziale paritaria almeno quanto all'esigenza di apertura e di accoglienza, ossia di superamento della possibilità di inimicizia.

a) Nel quadro delle dottrine immanentistiche — quando si escluda il riferimento ad entità universali ma del tutto sfuggenti come lo Spirito, la Storia, la Specie — ciò ha comportato ai nostri giorni, come ho accennato in precedenza, **l'identificazione dell'autorità con una collettività concreta ma particolare**: Stato, nazione, classe, gruppo. Tale collettività si presenta infatti come sovraordinata all'individuo e sovraordinante gli individui. Tuttavia è molto fondato il dubbio che una qualsiasi collettività di questo tipo sia veramente in grado di stabilire una legge che mantenga « universalmente » aperta la coscienza: una collettività concreta inevitabilmente **configura taluni « altri », pochi o molti, come estranei** (gli « stranieri » appunto) quasi fatalmente destinati, prima o poi, a passare per nemici, o ad esserlo veramente.

D'altronde, scrutando anche superficialmente la fenomenologia delle collettività, non è difficile scoprirvi una tendenza contraddittoria. Quanto più la collettività è piccola, tanto più riesce a fondere la figura del socio con quella del sodale: è la comunità. Ma quanto più comunitaria, cioè solidale, è la collettività, tanto più essa scava un solco profondo intorno a sè e ingenera estranei e nemici. All'opposto, quanto più la collettività è vasta, tanto più riduce la possibilità dell'inimicizia (alludo, ben s'intende, all'inimicizia in senso sociologico); ma, in tal caso, attenuandosi l'intensità del vincolo, si separa inevitabilmente la figura del socio da quella del sodale e quindi si generalizza l'indifferenza.

Inoltre è molto dubbio che una collettività concreta possa presentarsi come autorità suprema se non ha raggiunto quell'elevato grado di integrazione che determina la fusione ideologica e affettiva dei vari soggetti nel « noi ». Ma in tal caso il risultato più certo è l'oppressione e l'ottundimento della coscienza individuale. Nelle società più aperte questo rischio mortale viene evitato, ma proprio perchè esse rinunciano — a ragione! — a presen-

tarsi come l'autorità suprema e ad attribuire alla propria legge una validità totale e una coerenza sulla integralità dell'esistenza.

La prima soluzione — quella della fusione — è ovviamente insoddisfacente perchè nega uno dei termini del problema: la coscienza; la seconda rinvia ad una ulteriore autorità: quella fondante e quindi vera.

b) In linea di principio l'autorità che cerchiamo è quella capace di obbligare, sul piano esistenziale, la coscienza a mantenersi aperta e accogliente e l'io a farsi amico di tutti non acconsentendo e non legittimando mai la sua chiusura e la sua ostilità. In tal modo non legittimando mai la sua chiusura e la sua ostilità. In tal modo esistenza ed assenza vengono a corrispondersi nel dovere, sebbene non nel fatto. Questa autorità allora non può essere, mi pare, che quella dell'Autore da cui la struttura ontologica ha ricevuto l'origine e la propria configurazione destinata all'accoglienza dell'altro. In termini religiosi è l'autorità del Dio creatore che ci ha resi fratelli. E' questa chiamata alla fratellanza in Dio — chiamata che trascende e la struttura e l'esistenza senza tuttavia negarle — che impedisce definitivamente, sul piano del dovere, il rovesciarsi dell'individuo nella valenza negativa del nemico, perchè lo fissa altrettanto definitivamente — sempre sul piano del dovere — nella valenza positiva del prossimo, del fratello.

Siamo tornati dunque alla prima sequenza, ma in termini e con un fondamento ben diversi da quelli che definiscono il ritorno ad essa nella cultura immanentistica contemporanea. E tuttavia in termini che forse non le sono del tutto estranei o incomprensibili se è vero che nascono anche dalla riflessione sulla nostra esperienza attuale. Si tratta dunque di un modo e di un fondamento nuovi, ma al medesimo tempo, nel profondo, antichi, anzi perenni.

Pertanto l'autorità riassume, nella prospettiva qui proposta, la principalità, ma perchè è quella Autorità che è Dio. E' questa l'Autorità che non solo libera la coscienza dalle possibili chiusure esistenziali — « veritas liberabit vos » —, ma che la costituisce libera perchè, accogliendo e meditando, possa rispondere: « Abba, Pater ». Perciò sul piano ontologico (quello per creazione destinato alla « chiamata ») e sul piano esistenziale a profilo escatologico (quello cospirante alla « chiamata ») è la prima sequenza (autorità → legge → coscienza) a fondare la coscienza nella sua integralità. Mentre la coscienza non può non seguire la seconda sequenza (coscienza → legge → autorità) per quanto riguarda l'ordine mondano. In questo ordine, nessuna autorità terrena potrà assumere legittimamente la principalità rispetto ad una coscienza che ha il diritto di essere libera perchè è il luogo privilegiato dell'ascolto e dell'accoglienza, anzitutto, del Dio vivente.

Nella prospettiva qui indicata, pertanto, la coscienza individuale si pone al centro di un processo complesso che la vede termine finale della prima sequenza, nell'ordine della integrità, e termine iniziale della seconda nell'ordine mondano.

Sergio Cotta