

Fattori metafisici dell'esperienza giuridica e politica: la speranza*

LORENZO SCILLITANI**

Sommario: 1. *Introduzione: filosofia e speranza*. 2. *L'esperienza giuridica come fattore di educazione alla speranza*. 3. *All'orizzonte metafisico dell'esperienza politica della libertà: la speranza*.



1. Introduzione: filosofia e speranza

Se in generale è arduo entrare nel campo della riflessione filosofica che prende il nome di *metafisica*, non meno arduo appare lo spingere il pensiero ai confini delle sue stesse possibilità, lì dove esso, però, rivela di essere quel che è, poiché «non c'è pensiero se non quando esso si spinge fino al limite del pensiero»¹. In questo senso, proporre la *speranza* quale tema di riflessione metafisico equivale a rendere possibile qualcosa come lo stesso pensare, poiché la speranza del pensiero — filosofico — significa che «noi non penseremmo neppure se l'esistenza non fosse la sorpresa dell'essere»². Il tentativo che qui viene prodotto è volto non tanto a presentare e discutere tesi di una 'filosofia della speranza' da orientare, magari, tra Kierkegaard ed Ernst Bloch, quanto a restituire, in particolare, l'esperienza giuridica e l'esperienza politica alla loro dimensione metafisico-esistenziale corrispondente, rispettivamente, all'esigenza di *giustizia* ed alla *libertà*. Come l'essere si sorprende, esistenzialmente, nell'esperienza del pensare

* Versione ampliata della comunicazione presentata al congresso "Metafisica verso il terzo millennio", Roma 5-8 settembre 2000.

** Università degli Studi di Napoli "Federico II", Facoltà di Giurisprudenza, via Porta di Massa 32, 80133 Napoli

¹ J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 57.

² *Ibidem*, p. 155.

— ed è in questo che Jean-Luc Nancy, un antimetafisico, vede l'insorgere della speranza —, così il diritto attinge la sua verità dall'essere speranza di giustizia, e la politica trova il suo senso nell'apertura di speranze di libertà per individui, comunità, popoli.

Nella prospettiva qui brevemente accennata, la speranza sarà considerata non alla stregua di un'utopia, come una linea d'orizzonte mai raggiungibile, ma come la possibilità autentica che si offre al giuridico ed al politico in ordine alla realizzazione delle rispettive vocazioni ontologiche: alla giustizia ed alla libertà. Postulare la speranza all'origine dell'esperienza umana, quale esperienza di un pensiero che si dà anche come pensiero giuridico e politico, non può non assumere un carattere di contrasto con concezioni del diritto e della politica che legano l'uno al primato della sanzione (ed al correlativo timore di subirla), l'altra al potere, ed ambedue ad una connotazione del fenomeno sociale umano in termini essenzialmente conflittuali. Si vedrà, invece, che, probabilmente, esiste un diritto di sperare — nel vero, nel bene, nel giusto, nella pace — che precede e può autorizzare speranze nel diritto, e persino nella politica, posto che se ne svolga il nucleo di razionalità, malgrado la pretesa dello scetticismo e del nichilismo, oggi imperanti, di relegare nell'irrazionale della 'passione' un fattore difficilmente determinabile, ma pure così presente, nell'esistenza del singolo uomo e della singola donna, come la speranza. Il diritto alla speranza deve poter essere fondato su ragioni a tematizzare le quali il pensiero tecnico-calcolante si mostra chiaramente inadeguato, chiuso com'è nel recinto del misurabile e del programmabile.

Bisogna riconoscere che il destino di marginalità, che alla speranza è finora toccato nella riflessione filosofica, ha trovato una sua giustificazione moderna nell'analisi hegeliana della *coscienza infelice*, ossia della «consapevolezza di sé come dell'essenza duplicata ed irretita nella contraddizione»³ tra il suo polo soggettivo ed il suo polo oggettivo. Questa contraddizione, per Hegel, genera dolore nella coscienza di vivere, perché in questa vita tale coscienza «è consapevole di avere per essenza il suo contrario, e, di conseguenza, è consapevole della propria nullità»⁴. In questa condizione di sofferenza, la Coscienza infelice «intraprende l'ascesa verso l'Immutabile»⁵, l'unificazione col quale «deve restare speranza, deve cioè restare incompiuta e senza presenza. Tra la speranza ed il suo compimento, infatti, si dispiega appunto l'accidentalità assoluta, l'indifferenza immobile insita nella figura stessa in cui l'Immutabile si è rivelato, in questa figura che è poi il fondamento stesso della speranza»⁶. *Incompiutezza ed assenza* sono dunque i tratti che caratterizzano la speranza della coscienza infelice, che considera contraddittori il dovere e la realtà⁷: il superamento di questa contraddizione dolorosa, che appartiene al *Bewusstsein* come essere-consapevole, si dà per

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 307.

⁴ *Ibidem*, p. 309.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 313.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 847.

Hegel nel *Gewissen*, nella Coscienza *certa* dell'essere il dovere divenuto qualcosa di pienamente *reale*, non più meramente la coscienza pura e astratta⁸, alla quale è concesso soltanto, e tristemente, di 'sperare' perché si limita a dichiarare il *dovere puro* come essenza della propria azione⁹. Inquadrata nella critica della concezione kantiana del rapporto tra finito, dover essere e infinito, la posizione hegeliana sembra svolgere un ruolo determinante nel preparare al diritto — e alla politica — una sorte 'senza speranza', sottoposta alla legge del 'divenire'.

Passando da Hegel a Heidegger, un oltre-metafisico, troviamo che ormai la speranza è ridotta ad una delle possibilità inautentiche (insieme con la gioia, la tristezza, la malinconia, la disperazione), dalle quali l'angoscia affranca il *Dasein*¹⁰. Se anche un fenomeno come la *paura* rientra fra le tonalità emotive, la sua interpretazione, per Heidegger, è *analogica* a quella che si può dare della speranza: «chi ha deciso non conosce la possibilità della paura»¹¹, e quindi nemmeno della speranza. A differenza della paura, che è attesa di un *malum futurum*, la speranza si riferirebbe ad un *bonum futurum*: «ma ciò che vi è di decisivo nella struttura del fenomeno non è il carattere 'futuro' di ciò a cui la speranza si riferisce, bensì il senso esistenziale dello *sperare* stesso»¹², risolto in *emozione* il cui carattere costitutivo sta nell'*aver-speranza-per-sé*, e non, come per l'angoscia, nell'avvenire della decisione donde scaturisce l'angoscia medesima¹³.

Già Cornelio Fabro metteva in luce la radice spinoziana dell'idea moderna di una speranza che «diventa vuota velleità dell'inautentico»¹⁴, e suggeriva di contrapporre all'«essere nel tempo», necessariamente ed intrinsecamente finito se inteso quale heideggeriano *Sein zum Tode*, «un 'essere per l'eternità' (*Sein zum Ewigkeit*), ed allo pseudotrascendersi dell'esistenza (*Dasein*) nel mondo, il trascendersi della libertà nella vita eterna che fiorisce appunto dalla speranza oltre la tomba»¹⁵. Ciò non toglie che, per una *metafisica classica e personalistica*, d'impostazione *fenomenologica*, l'essere-nel-tempo personale desto sia totalmente orientato verso il *futuro* e verso il divenire *presente* del futuro: «la sua vita sta nel futuro. Perciò la speranza e l'anticipazione del futuro sono aspetti decisivi della persona e categorie indispensabili dell'antropologia filosofica»¹⁶. La speranza, infatti, sarebbe assolutamente priva di senso, «se non fosse accompagnata dalla consapevolezza della superiore *realtà* delle cose che saranno quando il futuro *sarà diventato* presente ed attuale»¹⁷.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 849.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 847.

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978, p. 500.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, pp. 500-501.

¹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁴ C. FABRO, *Il cristiano si interroga sulla speranza oggi*, in *Momenti dello spirito*, Sala francescana di cultura, Assisi 1983, p. 227.

¹⁵ ID., *Speranza ed esistenza cristiana*, in *Momenti dello spirito*, cit., p. 242.

¹⁶ J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e pensiero, Milano 1989, p. 446.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 446-447.

Sempre in una prospettiva fenomenologica, va richiamata, al riguardo, la posizione di Paul Ricoeur. Questi, dopo aver rilevato che una filosofia della coscienza trionfante contiene *in nuce* una *filosofia della disperazione* — basta, infatti, che «il rifiuto dissimulato nel desiderio di auto-posizione si conosca come rifiuto, perché la vanità ed il fallimento di questo desiderio trasformino immediatamente in disperazione le pretese di questa libertà titanica»¹⁸ —, riconosce che la psicologia, anche una psicologia filosoficamente orientata, è infinitamente superata da *opzioni* metafisiche, come quelle che riguardano la colpa e la trascendenza. Alla domanda se sia *permesso*, e fino a che punto, introdurre la speranza in una fenomenologia psicologica della volontà, Ricoeur risponde col segnalare che non si può fare astrazione dalla speranza nell'analisi della *pazienza*, ossia di quel punto di vista che considera l'atto di volontà come *consentimento* — alla necessità¹⁹. Riconosciuto che «nessuno forse può andare fino in fondo nel consentimento»²⁰ — come *sì* al suo carattere, al suo inconscio, alla sua stessa vita —, e che il male «è lo scandalo che separa costantemente il consentimento dalla cruda necessità»²¹, Ricoeur dichiara che «il cammino del consentimento non passa soltanto dall'ammirazione della natura meravigliosa, raccolta nell'involontario assoluto, ma dalla speranza che attende *un'altra cosa*. L'implicazione della trascendenza nell'atto del consentimento assume allora una figura del tutto nuova: l'ammirazione è possibile, perché il mondo è una analogia della trascendenza; la speranza è necessaria perché il mondo è tutt'altro che la trascendenza [...]. L'ammirazione dice: il mondo è buono, è la patria *possibile* della libertà; posso consentire. La speranza dice: il mondo non è la patria *definitiva* della libertà»²². Se dunque la speranza «è l'anima del consentimento, [...] è l'anima misteriosa del patto vitale che posso stringere con il mio corpo ed il mio universo»²³, evidentemente essa *non è una illusione lirica*, perché essa è presente nella natura stessa dell'azione²⁴: «e se una distanza evanescente separa sempre

¹⁸P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 460.

¹⁹Cfr. *ibidem*, pp. 462 e 475. Sembra che la pazienza «indichi un certo pluralismo temporale, una certa pluralizzazione di sé. Essa si oppone radicalmente all'atto col quale io dispero dell'altro, dichiarando che non è buono a nulla, o che non comprenderà mai nulla, o che è inguaribile» (G. MARCEL, *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, in *Homo viator*, Borla, Torino 1967, p. 50). Sono da richiamare, in proposito, anche le osservazioni di Lévinas: la situazione in cui «la coscienza, privata di ogni libertà di movimento, conserva una distanza minimale dal presente, questa estrema passività che si muta però disperatamente in atto e speranza, è la *pazienza*, la passività di subire e tuttavia, ancora, la signoria» (E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1982, p. 244), la *sovranità* di un soggetto che si afferma, libero, nella sofferenza.

²⁰P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, cit., p. 475.

²¹*Ibidem*.

²²*Ibidem*.

²³*Ibidem*.

²⁴Cfr. B. LÉVY - J.-P. SARTRE, *L'espoir maintenant*, «Le Nouvel Observateur», 800 (1980), p. 56, cit. in A. DI CARO, *Etica e potere*, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 92.

la libertà dalla necessità, nondimeno la speranza vuole convertire ogni ostilità in una *tensione fraterna*, all'interno di una unità di creazione»²⁵.

La speranza si configura, pertanto, come una possibilità — metafisica — dell'esistenza che ritrae dalla proiezione in una trascendenza un fattore di salvezza del presente, nel presente. Pensieri 'di speranza', come quelli formulati da Fabro, Seifert, Ricoeur, consentono di riaprire il discorso sulla speranza proprio lì dove Hegel e Heidegger sembravano averlo definitivamente chiuso. Si vedrà ora a quali condizioni si potrebbe tentare di legare filosoficamente la speranza al diritto e alla politica.

2. L'esperienza giuridica come fattore di educazione alla speranza

Ad un primo approccio fenomenologico-e-metafisico, quale è abbozzato da Gabriel Marcel, quanto vi è di *soprarazionale* e di *soprareazionale*, nella speranza, tale da presentarla come *mistero* e non come problema²⁶, sembrerebbe escludere, in linea teorica, la pensabilità di un nesso filosofico tra la speranza e la razionalità giuridica, o tra la speranza e la relazionalità politica. Se la speranza coincide, forse, con lo stesso *principio spirituale*²⁷, siamo davvero al limite estremo della filosofia, che richiede quell'accostamento 'audace' — in metafisica — al quale, pure, lo stesso Marcel esortava²⁸. Peraltro, ad osare in questa direzione, oltre che un celebre detto di Eraclito — «se l'uomo non spera l'insperabile, non lo troverà perché esso è introvabile e inaccessibile»²⁹ —, spinge una considerazione di Marcel: «un fine non esiste per il tecnico se questi non intravede almeno approssimativamente il mezzo per raggiungerlo. Ciò comunque non è vero per l'inventore o per il ricercatore che dice: 'Dev'esserci un mezzo, una via', e che aggiunge: 'la troverò!'. Colui che spera dice semplicemente: 'Si troverà'»³⁰.

Marcel contesta a tutta una filosofia fondata sul principio del *contratto* di ignorare ciò che dà valore alla speranza, la quale «è agli antipodi della pretesa o della sfida»³¹, estranea com'è alla compatibilità dei possibili stabilita in base all'esperienza acquisita³², nonché a tutto quanto assomiglia ad un 'attendere da',

²⁵P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, cit., p. 476.

²⁶Cfr. G. MARCEL, *Abbozzo di una fenomenologia...*, cit., p. 45.

²⁷Cfr. *ibidem*, p. 46.

²⁸Cfr. P. VENTURA, *Metaproblematiche del diritto. I. Prospettive e provenienze*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 193 ss.

²⁹ERACLITO, *Frammento* 125. La traduzione letterale suonerebbe così: «nell'insperato / chi non ha speranza / non troverà / traccia non ha / o pertugio». Si riporta altresì, qui di seguito, la versione di A. Tonelli: «se non speri l'Insperabile, non lo scoprirai, perché è chiuso alla ricerca, e ad esso non conduce nessuna strada» (ERACLITO, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 200).

³⁰G. MARCEL, *Abbozzo di una fenomenologia...*, cit., p. 63.

³¹*Ibidem*, p. 61.

³²Cfr. *ibidem*, p. 62.

ad un 'fruire in anticipo', ad un 'contare su'³³, ad un 'rivendicare'³⁴: la *grazia* chiesta da chi spera — una donna che attende un bambino, per esempio³⁵ — è esattamente il contrario di un obbligo da adempiere³⁶. La relazione impostata sull'obbligo, e sul diritto, sarebbe meno ricca di contenuto ontologico, anche se più intelligibile, rispetto allo *sperare in*³⁷: il caso del malato, che continua a sperare contro ogni speranza (delusa) di guarigione, starebbe a dimostrarlo³⁸. La speranza è così radicalmente incompatibile col diritto che, per Marcel, «facendo intervenire l'idea di un diritto di sperare, ci si pone precisamente sul terreno della ragione calcolatrice, cioè in sostanza del calcolo delle probabilità»³⁹.

La considerazione nella quale i Romani tenevano la *spes* — ultima dea... — in rapporto al diritto sembrerebbe dare ragione a Marcel: la *emptio spei*, o la *emptio rei speratae* — configurabili rispettivamente, in dottrina, come contratto aleatorio (vendita di cosa futura) o come contratto commutativo⁴⁰ — avevano a che fare, in diritto romano, col verificarsi di un evento futuro, o dato almeno per probabile⁴¹. Tuttavia, proprio dal mondo del diritto — per precisione cronistorica: dalla Pretura circondariale di Lecce, sentenza dell'11-2-1998 — è recentemente giunta una (audace) sollecitazione a ripensare filosoficamente la speranza

³³Diversa è la prospettiva fenomenologica offerta da Sartre, che peraltro tematizza la speranza quale *struttura dell'azione*: «una caratteristica essenziale dell'azione intrapresa [...] è la speranza. E la speranza, significa che io non posso intraprendere un'azione senza contare di realizzarla [...]. Cioè l'azione, essendo nello stesso tempo speranza, non può essere nel suo principio votata allo scacco assoluto e sicuro. Ciò non significa che essa deve realizzare la fine necessariamente, ma che si deve presentare in una realizzazione della fine, posta come futuro. C'è nella speranza una sorta di necessità» (B. LÉVI - J.-P. SARTRE, *L'espoir maintenant*, cit., p. 56), che è diversa dalla necessità causale, perché ha a che fare — come si dirà — con la realtà della libertà, che «è una necessità, si dà necessariamente come tale» (J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 16) in quanto è l'esistenza stessa. La centralità del futuro nella strutturazione della speranza come principio dell'azione sarà messa in discussione — come attestano le pagine seguenti — dalla ripresa del tentativo, avviato da Lévinas, di rileggere criticamente la temporalizzazione che la speranza *a priori* di Kant opera innanzitutto in rapporto al presente: è il caso di dire *l'espoir maintenant...*

³⁴Cfr. G. MARCEL, *Abbozzo di una fenomenologia...*, cit., p. 67.

³⁵Cfr. *ibidem*, p. 41.

³⁶Cfr. *ibidem*, p. 67.

³⁷Cfr. *ibidem*.

³⁸Cfr. *ibidem*, p. 56.

³⁹*Ibidem*, p. 77. Marcel conclude il suo 'abbozzo' sostenendo che «la speranza è essenzialmente la disponibilità di un'anima così intimamente impegnata in un'esperienza di comunione da compiere l'atto trascendente in contrasto con il volere e con il conoscere mediante il quale essa afferma la perennità vivente di cui questa esperienza offre insieme il pegno e le primizie» (*ibidem*, p. 80). Conoscere e volere secondo il diritto, in questa prospettiva, non possono che essere lontanissimi da tutto ciò che significa speranza.

⁴⁰Cfr. F. GALGANO, voce *Vendita* (diritto privato) dell'*Enciclopedia del diritto*, XLVI, Giuffrè, Milano 1993, p. 499.

⁴¹Cfr. M. TALAMANCA, voce *Vendita* (diritto privato) dell'*Enciclopedia del diritto*, cit., pp. 343 ss.

sul piano giuridico: intervenendo su di una penosa vicenda, che riguardava una cura anti-tumori non ammessa dalla scienza ‘ufficiale’, il pretore di Maglie autorizzava chi ne avesse fatto richiesta a fruire di tale terapia, invocando la tutela della salute «come diritto se non alla certezza, almeno alla speranza di guarigione o di miglioramento della qualità della vita (c.d. diritto di sopravvivere)»⁴². Lo stesso giudice, richiamandosi al dettato dell’art. 32 della Costituzione italiana, attribuiva al diritto alla vita, inteso come diritto di sopravvivere, o di *sperare* di vivere, la dignità di *diritto fondamentale* della persona umana⁴³, la speranza essendo suscettibile — verrebbe subito da aggiungere proprio con Marcel — «di sopravvivere a una rovina quasi totale dell’organismo»⁴⁴.

La speranza di cui trattasi è tutt’altro che un calcolo probabilistico, o una semplice aspettativa, come ancora potrebbe darsi nel caso della compravendita di ‘cosa sperata’. Il problema è, piuttosto, il seguente: parlare di un diritto alla speranza equivale ad un uso semantico improprio della speranza, e del diritto, oppure si dà una speranza (propria) *del* diritto che autorizza, e chiede di riconoscere e tutelare, un diritto alla speranza? Sono evidenti le implicazioni metafisiche di tale questione, resa oggi ancor più difficile dall’essersi la relazione giuridica assimilata ad un rapporto di tipo ‘assicurativo’, che deresponsabilizza (immunizzando dai rischi) il soggetto di diritto.

Varrà la pena, a questo punto, ricordare che, per Kant — al quale Heidegger, peraltro, attribuisce l’aver ‘risolto’ (analiticamente) la fondazione della metafisica negli elementi della conoscenza finita⁴⁵ —, ogni interesse, sia *speculativo* sia *pratico*, della ragione si concentra nelle tre domande ‘che cosa posso sapere?’, ‘che cosa devo fare?’, ‘che cosa posso sperare?’⁴⁶. Kant precisa che quest’ultima domanda — alla quale egli avrebbe voluto rispondere con *La religione entro i limiti della sola ragione*⁴⁷ — «è insieme pratica e teoretica, sicché il pratico serve soltanto da filo conduttore per rispondere alla domanda teoretica, e, se questa s’innalza, speculativa»⁴⁸. Poiché, ancora, ogni speranza si indirizza alla felicità, ed è rispetto al pratico ed alla legge morale quello stesso che il sapere e la legge naturale sono rispetto alla conoscenza teoretica delle cose⁴⁹, si ha che una *legge pragmatica* — o *regola di prudenza* — è quella legge pratica che deriva dal motivo della felicità. Se pensiamo che la prudenza, riferita al diritto, consente

⁴² Sentenza emessa dal Pretore Carlo Madaro l’11-02-1998, riportata in «La Gazzetta del Mezzogiorno», suppl. del 14-02-1998, p. 6. Non ci permettiamo di entrare nel merito della controversia scientifica scatenata dalla cosiddetta ‘terapia Di Bella’ (alla quale si allude qui), che investe specifiche competenze in materia.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. G. MARCEL, *Abbozzo di una fenomenologia...*, cit., p. 46.

⁴⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1989, p. 188.

⁴⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, 2, Laterza, Bari 1966, p. 612.

⁴⁷ Cfr. M.M. OLIVETTI, *Introduzione a I. KANT, La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1995, p. XXX.

⁴⁸ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, 2, cit., p. 612.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

di articolare quello specifico sapere pragmatico che è il sapere giurisprudenziale (che sta tra il sapere propriamente scientifico ed il sapere filosofico); se inoltre consideriamo che i legami tra filosofia e antropologia passano, nell'opera di Kant, attraverso la declinazione dell'antropologia (pragmatica) come pedagogia giuridica, o quantomeno come fase preparatoria di una educazione al diritto⁵⁰, non possiamo non registrare la valenza filosofica *specificata* che il nesso tra speranza, felicità, legge pragmatico-giurisprudenziale ed educazione sembra possedere in Kant. Tanto più interessante, per il nostro discorso, diventa l'articolazione di questo nesso, se teniamo presente che Heidegger fa corrispondere alla prima domanda kantiana un potere in senso stretto, alla seconda un dovere, ed alla terza qualcosa che egli nomina esplicitamente *diritto* della ragione umana⁵¹.

Si è detto che la speranza heideggeriana non è nient'altro che un'emozione, ed anche in questo caso lo sperare si riduce ad un *attendarsi* (qualcosa), che il richiedente può vedersi concedere o vietare, e che denuncia, in ultima analisi, una privazione⁵². Ma la lettura proposta da Heidegger, tutta chiusa nella finitezza ontologica del *Dasein*, non impedisce di approfondire almeno un punto nel quale la riflessione kantiana non si sottrae ad un confronto diretto ed aperto con quel che fa della speranza un fattore eminentemente *metafisico* dell'esperienza umana. Si tratta del passaggio in cui, dopo aver dichiarato che Dio e una vita futura, «secondo i principi della stessa ragion pura, sono due presupposti non separabili dall'obbligazione impostaci da essa ragion pura»⁵³, Kant afferma: «senza dunque un Dio e senza un mondo per ora invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non motivi di proposito e di azione»⁵⁴. Con la sua terza domanda, Kant fa entrare in gioco la *religione*, in un modo che troverà una più elaborata risposta nell'*etico-teologia* della *Critica del giudizio*⁵⁵, ma che già qui lascia intendere che sperare è *lecito* perché mira ad una immortalità come beatitudine, e ad una unione con Dio, che sono date per *presupposte*. Non ci sarebbe bisogno di ricordare che, per S. Tommaso, all'origine della speranza c'è Dio stesso, se non dovessimo puntualizzare, oltre Kant, che qui si incontra qualcosa come un *assoluto*. Non si può, infatti, sperare che 'in assoluto' — come diceva persino Giacomo Leopardi: «l'uomo senza la speranza non può assolutamente vivere»⁵⁶ —, e nell'Assoluto: se la speranza si orienta al kantiano Regno della grazia, è perché essa è, fondamentalmente, di *diritto divino*.

A questo orizzonte etico-religioso conduce altresì la rilettura levinasiana delle

⁵⁰Cfr. ID., *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1985 e *La pedagogia*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

⁵¹Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 187.

⁵²Cfr. *ibidem*.

⁵³I. KANT, *Critica della ragion pura*, 2, cit., p. 616.

⁵⁴*Ibidem*, p. 617.

⁵⁵Cfr. ID., *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1970, pp. 320-326.

⁵⁶G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 2, Mondadori, Milano 1972, p. 546.

tre domande di Kant (che poi diventano quattro, risolvendosi tutte nell'interrogativo 'che cos'è l'uomo?'). Nel criticare la 'riduzione' heideggeriana di tali domande, Emmanuel Lévinas sostiene che con esse si va decisamente al di là della finitezza: «tali questioni non si riducono alle comprensione dell'essere, ma vertono sul dovere e sulla salvezza dell'uomo»⁵⁷. La ragione esige Dio e l'immortalità dell'anima «perché sia pensabile l'accordo tra la virtù e la felicità»⁵⁸, pena l'hegeliana infelicità della coscienza: «Kant di certo non ritiene che si debba pensare un'estensione del tempo al di là del tempo limitato [...]. Non c'è una *speranza*, un mondo accessibile ad una speranza, c'è una motivazione propria di una speranza significativa»⁵⁹. L'*espoir*, la speranza *razionale*, che Lévinas distingue dall'*espérance* di coloro che, nel tempo, attendono eventi che ne colmeranno il vuoto⁶⁰, rivela che, «nell'esistenza determinata dalla morte [...], vi sono cose [...], significati che non si riducono all'essere. Questa speranza non può avere risposta teorica, ma è una motivazione propria»⁶¹. È questo che la filosofia pratica di Kant mostra: la riduzione operata da Heidegger non è, pertanto, obbligata, perché la speranza è l'indicatore di un significato diverso dalla finitezza⁶², diverso dallo stesso essere, per Lévinas.

Ci soffermiamo su questo punto, perché Lévinas vi annette una questione *radicale*, che riguarda, insieme con Kant, le prime affermazioni di *Sein und Zeit*: in seno all'essere *finito* della soggettività del fenomeno «c'è una speranza razionale, una speranza *a priori*. Non è ad un voler sopravvivere che Kant dà soddisfazione, ma ad una connessione di senso completamente diversa. Speranza *a priori*, cioè inerente alla ragione finita, e quindi, proprio come la mortalità, speranza sensata, razionale, senza che questo senso possa rifiutare la mortalità che si mostra nell'essere in quanto essere (=essere finito), ma anche senza che la speranza di immortalità vada a finire semplicemente fra i derivati dell'essere-per-la-morte e dunque della temporalità originaria, dell'esser-ci»⁶³. In questo Lévinas riconosce la grande forza della filosofia pratica di Kant: vale a dire nella «possibilità di pensare un al di là del tempo attraverso la speranza ma, con tutta evidenza, non un al di là tale da prolungare il tempo, non un al di là che è (che sarebbe). Né un derivato quotidiano del tempo originario. Ma speranza razionale, come se, nel tempo finito, si aprisse un'altra dimensione di originarietà, che non è una smentita inflitta al tempo finito, ma che ha un senso diverso dal tempo finito o

⁵⁷E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993, p. 71.

⁵⁸*Ibidem*, p. 72.

⁵⁹*Ibidem*.

⁶⁰Cfr. *ibidem*, p. 79. La distinzione tra *espoir* e *espérance* rinvia, rispettivamente, ad una speranza fondamentale — lo sperare — e ad una speranza intesa come futuro singolare della persona (così riprende una tesi di P.L. Landsberg V. MELCHIORRE, in *Dalla speranza alle speranze*, in V. MELCHIORRE - C. VIGNA, *La politica e la speranza*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 9).

⁶¹E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, cit., p. 72.

⁶²Cfr. *ibidem*, p. 73.

⁶³*Ibidem*, p. 75.

infinito»⁶⁴. È come se un'altra relazione con l'infinito «significasse questa speranza, dove la morte e il suo niente sono l'intensità ultima e sono necessari a questa relazione»⁶⁵. Ancora: è «come se, nell'umano, e dietro il *Sein zum Tode*, fosse annodato un intrigo di speranza d'immortalità che non si misura con la lunghezza del tempo, con la perpetuità e che, di conseguenza, ha in questo 'sempre' una temporalità *altra* da quella dell'essere-per-la-morte. Questo intrigo è designato 'speranza' senza esserlo nell'accezione corrente del termine, che significa 'attesa nel tempo»⁶⁶. Perché si tratta di «una speranza refrattaria a qualunque conoscenza, a qualunque gnosi. Una relazione in rapporto alla quale tempo e morte hanno un altro senso»⁶⁷.

Nel ricordare che «Kant descrive il divino *a partire dall'azione libera*»⁶⁸, Lévinas prosegue col sottolineare che, essendo l'uomo *interiormente* legato dall'obbligo morale del dovere, il Dio di Kant non è necessario all'atto morale: «Egli diventa necessario se al di là dell'atto morale, noi desideriamo la felicità»⁶⁹. Poiché «procederà dal carattere razionale di una virtù in accordo con la felicità»⁷⁰, la speranza nell'«altra vita», dopo la morte — in un altrimenti che vivere, in un altrimenti che essere... —, sarà la speranza di un accordo tra felicità e virtù, possibile solo a un Dio: «è una speranza contro ogni sapere — ammette Lévinas —, e tuttavia una speranza razionale»⁷¹, che risulta così fondata, *di diritto*, su qualcosa che è forse *più* che l'essere⁷². La speranza, infatti, «non si riferisce, a titolo di attesa, a qualcosa che deve accadere. L'attesa è accesso a ciò che può essere contenuto in un sapere. Qui, la speranza è tutt'altro che una prescienza [...] — più che un qualsiasi comportamento umano e meno che questo»⁷³. A differenza della conoscenza, che è sempre 'a misura' del suo oggetto, la speranza è la relazione che si dà con qualcosa di smisurato⁷⁴, di infinito. Riconoscere i diritti di questo fuori-misura è il primo e fondamentale *atto di giustizia* compiuto dal pensiero, se è vero che la giustizia, come vuole Nancy, «non è quella del giusto mezzo, il che presuppone una misura data, ma corrisponde [...] alla premura per una giusta misura dell'incommensurabile»⁷⁵. Nancy, che giunge a vedere in questo 'il primo zampillo della libertà'⁷⁶, lascia pensare che la *verità* del diritto — del diritto dell'uomo, riconosciuto tale in quanto libero —

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 75-76.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 78.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

è nel suo essere *speranza di giustizia*. Questa speranza non coincide con la ‘speranza nel tempo’ deducibile da un’inclinazione soggettiva dell’essere che sente e che pensa, da un qualche *conatus essendi*, da una tensione della volontà a durare nel tempo, ma è una speranza razionale, la cui *ragione* è nella conciliazione tra virtù e felicità: è una speranza trascendente, ma non *nel* tempo, «come se la razionalità dell’umano non si esaurisse nel suo essere [...] né nel servirlo. Qui, la perseveranza nell’essere si trova al servizio di una razionalità, di una ragione che esige una conciliazione tra virtù e felicità»⁷⁷.

Il diritto è animato, eticamente, da un’esigenza di giustizia perché è, metafisicamente, speranza — razionale — di giustizia: una speranza che, divenuta attesa ed estensione temporale, «è già relazione [...] e accoglienza di un surplus»⁷⁸, una relazione che manca l’adeguamento all’essere, non però come la coscienza infelice, ma come un ‘di più’ che dilata la coscienza stessa del presente, di quella gravità del presente che Lévinas indica nell’‘irreparabile’⁷⁹. Rivolta verso l’avvenire, l’attesa di eventi felici non è ancora, propriamente, speranza, ed è incapace di attivare un futuro: perché «l’acuità della speranza risiede nella gravità dell’istante in cui essa si compie. L’irreparabile è la sua atmosfera naturale. La speranza è tale solo quando non è più concessa»⁸⁰, quando è diventata logicamente impossibile⁸¹. La speranza non esige semplicemente che una morte sia vendicata, perché la vendetta non salva il presente (né ciò che è stato): per la speranza, invece, «nessuna lacrima deve andare perduta, nessuna morte deve fare a meno della resurrezione. La speranza non si accontenta quindi di un tempo composto d’istanti separati, dati a un io che li percorre per poter guadagnare nell’istante seguente, impersonale quanto il primo, il salario della propria pena»⁸². Se il vero oggetto della speranza è una *salvezza*, questa, per Lévinas, altri non è che il Messia⁸³, atteso dagli ebrei, rivelatosi in Gesù per i cristiani: ma, con *scandalo* della filosofia moderna — che «ha negato con la divinità di Cristo la trascendenza prima e poi la stessa esistenza di Dio»⁸⁴ —, è qui che sorge quella che Fabro chiamava speranza ‘alla seconda potenza’, «nel mettersi davanti a Cristo, l’Uomo-Dio Salvatore del mondo»⁸⁵.

Torniamo a Lévinas: se è vero che nella prospettiva di una retribuzione futura le pene del presente restano irredimibili, «nessuna giustizia può porvi rimedio»⁸⁶. Ora, la speranza, anche la speranza di giustizia — animatrice del diritto,

⁷⁷E. LÉVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, cit., pp. 79-80.

⁷⁸*Ibidem*, p. 80.

⁷⁹Cfr. ID., *Dall’esistenza all’esistente*, Marietti, Genova 1997, p. 82.

⁸⁰*Ibidem*.

⁸¹Cfr. O.F. PIAZZA, *La speranza. Logica dell’impossibile*, Paoline, Milano 1998.

⁸²E. LÉVINAS, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 82.

⁸³Cfr. *ibidem*.

⁸⁴C. FABRO, *Il cristiano si interroga sulla speranza oggi*, cit., p. 237.

⁸⁵*Ibidem*.

⁸⁶E. LÉVINAS, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 83.

anche del diritto penale, come riconosciuto dall'art. 27 della Costituzione italiana, per il quale le pene devono tendere alla *rieducazione* del condannato —, non è speranza *per*, o *nella* giustizia, perché sperare per il presente è sempre sperare la riparazione dell'irreparabile⁸⁷, che nessuna giustizia temporale può garantire. Il varco che la speranza si apre nel presente muta la percezione stessa che si ha del tempo — e del tempo, come dei tempi, della giustizia: il tempo, infatti, non è più da intendersi come «una successione di istanti che sfilano davanti a un io, ma la risposta alla speranza per il presente che, nel presente, esprime proprio l'io' equivalente ad esso»⁸⁸. Si ha, così, che «nella disperazione tutta l'intensità della speranza nasce dall'esigenza del riscatto dallo stesso istante di disperazione»⁸⁹, perché proprio nel momento in cui tutto è, o sembra, perduto, tutto è, o ridiventa, *possibile*⁹⁰. È dunque nel presente, dove si insedia la *sovranità del soggetto*, che si dà speranza⁹¹, e speranza di giustizia — non semplicemente di giustificazione *a posteriori*. Che poi, a sua volta, la giustizia sia cristianamente da pensarsi in nome dell'incommensurabile, come speranza di *perdono*, è una possibilità che forse né da una filosofia, né da una metafisica della speranza è suscettibile di essere attinta, ma solo da una *teodicea della speranza*⁹².

Leopardi osservava che «il bambino non pensa che al presente»⁹³, e si dice comunemente che i bambini sono la speranza dell'umanità⁹⁴. Che il bambino non pensi se non al presente vuol dire che egli pensa già *sovranamente*, con competenza giuridica universale quanto alla soggettività dei suoi atti. Che il bambino pensi solo al presente significa che egli spera *tutto*: in qualche modo, c'è del bambino — non però nel senso di 'puerile' — anche nell'eroe, che, per Lévinas, «è colui che riesce a vedere sempre un'ultima possibilità; è l'uomo che si ostina a trovare delle possibilità»⁹⁵, finanche sulla soglia della morte. In fondo, analogamente, lo scienziato va alla ricerca ostinata di possibilità, sapendo di trovarle, o presentando di trovarle — come voleva Marcel. Se, però, *a contrario*, un diritto storicamente positivo contempla la liceità dell'aborto — interruzione volontaria di gravidanza, cioè di una speranza (di vita) —, dell'eutanasia, o la pena di morte, nega in radice quella possibilità ultima, ma presente, che è la speranza, venendo meno così, il diritto, al suo essere speranza razionale di giustizia. Un diritto che prevede tali disposizioni pretende di fondarsi su di una contro-

⁸⁷Cfr. *ibidem*.

⁸⁸*Ibidem*, p. 84.

⁸⁹*Ibidem*.

⁹⁰Cfr. *ibidem*.

⁹¹Cfr. ID., *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1987, p. 44.

⁹²Cfr. E. MAZZARELLA, *Pensare e credere. Tre scritti cristiani*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 85.

⁹³G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, cit., p. 881.

⁹⁴«Tutto quello che si fa lo si fa per i bambini. E sono i bambini che fanno fare tutto [...] così tutto quello che si fa, quello che la gente fa lo si fa per la piccola speranza» (C. PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Jaca Book, Milano 1978, p. 28).

⁹⁵E. LÉVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 44.

speranza che, invero, è una contro-possibilità di morte: la sua legge è ‘spirare’, anziché sperare. Si è visto, invece, che *l’ordinamento giuridico dell’esistenza* è un ordinamento aperto — alla possibilità —, ed incompleto, perché fondato su di una giustizia che non è mai ‘su misura’ dei termini di una relazione, perché la *relazione* è di per sé possibile solo per il *dono* di una speranza. La relazione che si dà, per esempio, nell’ordine del *linguaggio*, come discussione «non avrebbe senso — come voleva Michel Villey — se non esistesse una speranza di riconciliazione»⁹⁶. La composizione di una lite non restituirà mai una misura proporzionalmente ‘giusta’ alle parti in causa; peraltro, il semplice fatto di rimettersi al giudizio, di un terzo, testimonia della speranza delle parti in una possibilità estrema — di soluzione di una controversia — che un diritto (metafisicamente) giusto protegge dagli assalti (della forza) della disperazione, di una disperazione in cui, beninteso, domini l’indignazione, non l’abbattimento⁹⁷. I *diritti dell’uomo* sono una speranza del diritto, e probabilmente si rafforzerebbe questo loro carattere se le dichiarazioni dei diritti comprendessero anche il diritto alla speranza.

L’ordinamento giuridico dell’esistenza costituisce dunque un fattore di *educazione* alla speranza, che funge da parametro *critico* degli ordinamenti storico-positivi, che talvolta sembrano aprire pericolose vie (antigiuridiche) alla disperazione. L’esperienza giuridica, tematizzata nel principio di animazione che le viene dalla speranza di giustizia — metafisicamente pensabile in termini di salvezza redentrice del tempo storico —, si presta ad essere una specifica pedagogia della speranza.

3. All’orizzonte metafisico dell’esperienza politica della libertà: la speranza

Le considerazioni sin qui svolte rappresentano una discussione implicita della tesi sartriana, accolta in Italia da sociologi del diritto⁹⁸, per cui, se nel diritto — equiparato ad ‘operazione legale’ — si dà certezza, è nella *violenza*, invece, che si dà speranza⁹⁹. Si è avuto modo di vedere, con Marcel e Ricoeur, che la speranza è tutt’altro che ‘impaziente’¹⁰⁰, come lo è la pulsione rivoluzionaria al mutamento¹⁰¹ e, a partire da Lévinas, che la speranza è estranea alla logica — utopistica — dello *spero ergo ero*, tutta proiettata in un futuro da raggiungere a qua-

⁹⁶M. VILLEY, *Réflexions sur la philosophie et le droit*, PUF, Paris 1995, p. 487.

⁹⁷Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 126.

⁹⁸Cfr. E. RESTA, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁹⁹Cfr. J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 169.

¹⁰⁰ Per una diversa interpretazione della pazienza dell’*espérance*, e dell’impazienza dell’*e-spoir*, in Landsberg, cfr. V. MELCHIORRE, *Dalla speranza alle speranze*, cit., p. 17.

¹⁰¹ Per la sua inconciliabilità col diritto si esprime S. COTTA nei suoi *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli 1972, p. 121.

lunque costo¹⁰². Lungi dal costituire una dichiarazione di certezza di cui non si sa dare il perché, la speranza si esprime ‘con ragione’, in un modo — kantianamente significato dalla conciliazione della virtù con la felicità — che porta a rendere giustizia al presente fino alla esperibilità, che il diritto è chiamato ad affermare, delle possibilità ultime che interessano l’esistenza. E, se soggetto diretto o indiretto della speranza — non dell’utopia, come invece riteneva Italo Mancini¹⁰³ — è sempre la questione del *giusto*, la speranza mostra a se stessa di essere non-violenta.

Convinzione di Sartre è che non ci sia mai stata al mondo «una *violenza alla quale non corrispondesse l’affermazione di un diritto*»¹⁰⁴, poiché ogni violenza «si presenta come il recupero di un diritto e reciprocamente ogni diritto che sia difeso inesorabilmente ha già in sé un embrione di violenza»¹⁰⁵. Citando la favola del lupo e dell’agnello di La Fontaine (‘Io dico che l’intorbidì — arrabbiato risponde il lupo — e so che già l’anno passato hai sparato di me’), Sartre precisa che, se pure al suo sorgere una violenza «potesse non essere subito diritto, essa si costituirebbe in questo stesso sorgere come diritto»¹⁰⁶. Con tutto il rispetto per la nobile razza dei lupi, bisogna dire che questo ‘diritto della violenza’ o, il che è lo stesso, questa violenza che si fa diritto sono nient’altro che... da lupi, anti-speranza che si atteggia a diritto *puro*, e che può avvalersi delle forme e degli strumenti duri ed inesorabili delle leggi per discriminare, o per sacrificare, gli agnelli di turno (per motivi politici, religiosi, etnico-culturali o altri).

Speranza e violenza non sembrano proprio andare d’accordo, perché l’una rende fecondo l’istante liberandolo da una pretesa definitività¹⁰⁷, e aprendolo, quindi, metafisicamente, all’eterno, mentre l’altra pone il *suo* diritto come esigenza assoluta che si annuncia con un carattere di inesorabilità distruttiva: come lo stesso Sartre riconosce, «la violenza implica il nichilismo»¹⁰⁸. Sarebbe interessante piuttosto vedere se, e fino a che punto, la ‘certezza’ del diritto, nei suoi tratti oggi più disperanti, sia contro-pedagogicamente ispirata da una pseudo-speranza nichilistica che, alimentando, magari, questo o quel ‘diritto alla differenza’, rischia di legittimare l’essere puro, o devastatore, di coloro che realmente ‘fanno’ la differenza: i più forti e i più furbi, o coloro che tali si credono. Per questo, se l’esperienza giuridica possiede una sua valenza educativa in ordine alla speranza, è anche vero che, in un certo senso, non si può sperare *senza* politica, ossia col saltare quel livello dell’esperienza umana che è destinato a volgere in giustizia — ed in amicizia, come vorrebbe C. Vigna — le relazioni tra gli uomini, che altrimenti resterebbero consegnate alla ferocia ed alla barbarie¹⁰⁹.

¹⁰² Cfr. I. MANCINI, *L’ethos dell’Occidente*, Marietti, Genova 1990, p. 134.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, p. 308.

¹⁰⁴ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 174.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 85.

¹⁰⁸ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 174.

¹⁰⁹ Cfr. C. VIGNA, *Politica e speranza*, in V. MELCHIORRE - C. VIGNA, *La politica e la speranza*, cit., pp. 32-33.

La politica *come* speranza sarebbe, in tal senso, la politica «*che prende a scopo la giustizia che si compie naturalmente nella amicizia*»¹¹⁰, la giustizia garantendo il rispetto dell'altro, l'amicizia realizzandosi nella dedizione all'altro. Il rispetto dell'altro, che procederebbe, in quanto giustizia, dai *praecepta iuris* di Ulpiano — *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*¹¹¹ —, costituirebbe così la ragione *politica* della speranza. La *verità* dell'altro viene identificata col suo 'permanente diritto al rispetto della trascendentalità del soggetto'¹¹²: ma perché non parlare schiettamente, a questo proposito, di *libertà*? E perché invocare una *metapolitica* della speranza¹¹³, tanto per far intendere, sicuramente al di là delle intenzioni di chi l'ha formulata, che vi può anche essere una politica, questa sì, assolutamente *senza* speranza? D'altronde, la stessa giustizia potrebbe essere pensata, in questa linea di riflessione, come una speranza 'metagiuridica'. Ma si è visto che così non è.

Si può invece supporre, anche se con maggiori rischi di slittamento semantico della speranza — o delle speranze — verso l'utopia, che anche nella politica, così come nel diritto, si faccia esperienza dell'accendersi di una sorpresa dell'essere. Se stiamo ad Aristotele, la giustizia, in quanto virtù che riconosce le spettanze dell'altro¹¹⁴, può anche essere riformulata, in senso lato, quale 'speranza' della politica: una speranza che la politica ritroverebbe in comune col diritto. Ma, nella politica, se non va addirittura ad occupare il posto di un'idea regolatrice kantiana¹¹⁵, la speranza di giustizia sembra proporsi, piuttosto, in una chiave teleologica. Una speranza del genere nutre le mitologie ideologico-rivoluzionarie che hanno fatto la storia moderna dell'Europa, riletta da Jacob Taubes come storia dell'*escatologia* occidentale¹¹⁶. Una filosofia, o forse una metafisica, della storia potrebbe filtrare i segni di questa speranza, tendente all'utopismo, che ha attraversato la vicenda storico-filosofica della modernità. Da questa vicenda sembra emergere un'idea di libertà intesa quale conato di *liberazione* che, nel marxismo, ha assunto i connotati di una vera e propria emancipazione antropologico-politica¹¹⁷. In ogni caso, all'orizzonte metafisico dell'esperienza politica, e, oggi, all'orizzonte storico del trionfo pressoché incontrastato (almeno teoricamente) della democrazia liberale, si staglia la libertà.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹¹¹ Cfr. *Digesto*, 1, 1, 10.

¹¹² Cfr. C. VIGNA, *Per un'etica politica come pratica del punto di vista*, in V. MELCHIORRE - C. VIGNA, *La politica e la speranza*, cit., p. 86.

¹¹³ Cfr. C. VIGNA, *Politica e speranza*, cit., p. 39.

¹¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano 1979, p. 226.

¹¹⁵ «Mentre in Platone, la cui filosofia dell'*eros* presuppone l'unità tolemaica tra il cielo e terra, la giustizia si manifesta nella vita pubblica e politica, in Kant, il filosofo della terra copernicana, la giustizia è un problema del soggetto dotato di ragione pratica» (J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, pp. 143-144).

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 120.

¹¹⁷ Cfr. B. ROMANO, *La liberazione politica*, Bulzoni, Roma 1984.

Il punto è che, mentre l'esperienza giuridica può anche apparire come un'esperienza razionale della speranza, il politico si offre invece come l'ambito di espressione, e di agitazione, di speranze tutte intrise di passioni, di *desideri* di liberazione. È facile, in politica, far scivolare la speranza in desiderio. La torsione semantica, che connota la speranza in termini di passionalità, non è comunque autorizzata dalla più genuina tradizione ebraico-cristiana, per la quale la speranza «non fiorisce unicamente dal desiderio, ma corrisponde all'essere *legati*, e con corda forte, ad 'Altro' da sé. Per questo nel cristianesimo la speranza diventa pratica di vita nella forma ad essa più propria che è quella della perseveranza [...]. Nel cristianesimo sperare vuol dire durare: essere fedeli fino alla fine, ma soprattutto fedeli *in ogni momento del tempo*. Certi dell'esito»¹¹⁸. Di qui a concludere, con Salvatore Natoli, che «i cristiani *attendono ardentemente*, non sperano»¹¹⁹, mentre «solo ai pagani è concesso sperare»¹²⁰, significa tuttavia contrarre arbitrariamente la speranza in attesa fiduciosa, il che non sembra consentito né da un punto di vista razionale, né tanto meno da un punto di vista soteriologico cristiano, per il quale la speranza, virtù teologale, «non può essere l'incerta letizia dell'attendere qualcosa di nuovo, ma è un accogliere sempre più radicalmente il dono che l'Altro ti fa venendo verso di te»¹²¹. Se la speranza è attesa, lo è come attesa di un bene arduo *supra intellectum existens*, ma *ragionevolmente* raggiungibile — per dirla con San Tommaso —, mentre *desiderium* e *cupiditas* si attendono qualsiasi bene, che sia o no possibile¹²². Si apre ora la questione di determinare qual è il bene che l'esperienza politica persegue, posto che esso non sia il potere, oggetto di un desiderio capace di mettere in moto una dialettica, la cui logica sta nel 'superare', non nel 'redimere' — come invece vuole la speranza — il presente.

La logica del desiderio è tutta presa dal cambiamento, e da una certa svalutazione della realtà presente. Si può infatti avere desiderio del potere, ma si sa che è ben difficile fondare e suscitare una 'speranza nel potere'. Si può, inoltre, legittimamente desiderare che un popolo realizzi il suo bene — nel senso di interesse comune. Ma è lecito sperare *nel* bene comune, di qualunque cosa si tratti? Il desiderio lotta, con maggiore o minore intransigenza, per il successo, per quella che Sartre definisce «l'affermazione del diritto divino della persona umana ad avere tutto, subito»¹²³. L'insuccesso non può che generare sfinimento e rassegnazione. La speranza, invece, è un continuo e instancabile *ricominciamento d'essere*¹²⁴, perché è

¹¹⁸ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 119-120. Su questo cfr. anche V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 10.

¹¹⁹ S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, cit., p. 120.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Così Bruno Forte nel dialogo con S. NATOLI, *Delle cose ultime e penultime*, Mondadori, Milano 1997, p. 38.

¹²² Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de spe*, q. un., a. 1.

¹²³ J.-P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, cit., p. 171.

¹²⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 85.

il pensiero di una libertà¹²⁵, il cui elemento è l'eternità¹²⁶. Se la speranza è assoluta, altrettanto lo è — metafisicamente — la libertà. E se «la libertà è il cominciamento¹²⁷, ed il cominciamento è una *inizialità dell'essere*, tale da darsi singolarmente¹²⁸, bisogna riconoscere che «quel che manca oggi, e che fino ad oggi è sempre mancato ad una filosofia della democrazia, è il pensiero dell'inizialità, al di qua o al di là della salvaguardia delle libertà che vengono considerate acquisite (per natura o per diritto)»¹²⁹. Ma a colmare questo *deficit* del pensiero politico non può essere Marx¹³⁰. Nancy stesso, del resto, ammette che «pensare la libertà esige che si pensi, non una idea, ma un fatto singolare»¹³¹: non il genere, ma il singolo, perché l'uomo «comincia ad esercitare la libertà prima ancora di averne il concetto»¹³². Soggetto della libertà, come della speranza, infatti non è qualcosa, ma qualcuno — metafisicamente: Qualcuno —, e non c'è niente di più singolare della speranza, come non c'è niente di più politicamente singolare di una *speranza di libertà*, e niente di più irrimediabile della libertà di sperare, e quindi di pensare, di ricercare, di parlare, di educare, di associarsi.

Se l'esistenza umana possiede un suo ordinamento politico, questo non può che articolarsi in comunità¹³³, e una comunità umana è tale in quanto comunità di esseri irriducibilmente singolari, la cui massima speranza, nella prassi e nel pensiero storico-politico, è di poter essere liberi: la libertà, però, per Karl Jaspers, «fonda una speranza solo quando i vari significati della libertà sono resi presenti in un chiaro sapere, quando si conoscono ad ogni momento le trasformazioni della libertà, quando si realizza il legame della libertà con l'autorità e dell'autorità con la libertà»¹³⁴, al fondo della quale s'incontra la speranza che Fabro chiamava *essenziale*¹³⁵, e che ha valore di speranza politicamente radicale per la vita associata e, in particolare, per la vita della democrazia.

* * *

Abstract: *Legal formalism, by assimilating law to a legal system, seems to emphasize the link between law and "certitude", which assumes a purely formal*

¹²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 81.

¹²⁶ Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, cit., p. 26.

¹²⁷ J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 80.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 81.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*, p. 173.

¹³² C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 91.

¹³³ Cfr. J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995.

¹³⁴ K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 724.

¹³⁵ Cfr. C. FABRO, *Libro dell'esistenza...*, cit., p. 103.

studi

meaning. The fundamental need for justice vivifies the legal experience ethically, by infusing “hope”. Its doing so presupposes, as essential to the law, a metaphysical dimension. With regard to Plato’s thesis about the idea of law as the first educator, the educational value of the law foresees a specific pedagogy of hope. After philosophical and political modernity has celebrated and concluded the age of utopia, the announcement of hope carried by the historical triumph of democracy needs to be discussed in its essential contents. Among them, the first one seems to be the principle of “freedom”, finding its metaphysical and existential nourishment in hope. The political primacy of freedom urges a reflection on the category of desire, which tends to reduce hope — source of authentic decision for “truth” and “good” — to trust. This, if closed to the perspective of hope, is exposed to the power and the violent supremacy of the strongest.