
NICOLÒ GERMANO

NOTE INTORNO A GERARDO CUNICO,
L'UMANITÀ IN COMUNE. CULTURA, LIBERTÀ, SOLIDARIETÀ

Che sia 'amicizia' a intessere la stoffa della densa ricerca contenuta nell'ultimo volume di Gerardo Cunico (*L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà*, Morcelliana, Brescia 2022) pare suggerirlo l'autore stesso nel capitolo XV, *Homo homini amicus* (*ivi*, pp. 291-315) laddove, proponendo una genealogia a ritroso del termine, tutto moderno, 'solidarietà', egli ne rinviene l'ideale genesi, e la necessaria *Wirkungsgeschichte*, nell'*Etica* aristotelica. Lì, infatti, l'impiego dell'aggettivo *φιλάνθρωποι* (*Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a 16-22) schiude immediatamente una prospettiva politica, che pure eccede la dimensione ristretta ed esclusivistica della *πόλις*, nella direzione del difficile rinvenimento dell'elemento universale, universalmente umano, della *φιλία*, contenuto proprio della forma specifica di quel «senso di umanità» (l'impiego del sostantivo *φιλανθρωπίαν*, hapax del corpus aristotelico, compare in *Rhet.* II 13, 1390 a 19, séguito specularmente rovesciato dell'accenno alla *φιλαντία* in *Rhet.* II 13, 1389b 36-1390a 1) che struttura, più di diritto che di fatto, la convivenza civile.

Ma che l'«umana condivisione» sia, nella sua essenza, 'amicizia', benché in senso lato, e, in quanto tale, partecipativa e partecipata da ogni uomo, sembra indicarlo specialmente la difficile congiuntura del viaggio, quando, persi e soli in terre straniere, tra volti a noi sconosciuti, nell'incombere della notte tempestosa, pure riusciamo a riconoscere ciò che di familiare e di amico lì vi abita: l'altro uomo. Tendenza naturale, certo, meccanismo di difesa psicologica fulminato con acribia dallo Stagirita, ma anche – ed è questo il punto, asintotico avvicinamento alla *res ipsa – ideale*, e ideale in senso kantiano, di una «condotta virtuosa» (p. 297) che, sola, possa fondare, pur senza fissare né reificare, l'agire comunitario dell'uomo, il suo essere-in-relazione in un contesto eminentemente sociale e giuridicamente determinato.

Tuttavia, perché tale condizione, l'amicizia – che rinserra in sé, trascendentalmente, tanto l'inizio quanto il compimento, e accenna perciò, *in nube et aenigmate*, al cammino di scoperta che l'uomo deve, e può, compiere – si concretizzi nell'azione, nel fare eticamente connotato, essa deve presupporre e porre, attorno ad essa, dei trascendentali che pure, necessariamente, la accompagnano, e che devono piuttosto essere riportati alla luce, sottratti da una astratta ed esangue tradizione immemore e irricognoscente nei confronti di un *traditum* sempre storicamente determinato, e indagati con cura, e francamente esposti.

'Cultura', 'libertà', 'solidarietà' – andamento triadico ma pur sempre, scopertamente, anti-hegeliano – come obbligati e costitutivi corollari di una politica 'della' e 'per' l'amicizia; di una politica che comunque non ignora l'impossibilità e l'insensatezza di ogni facile irenismo, di una pacificazione senza vera pace, perché il millennio del filosofo, come sa bene Gerardo Cunico, è sempre a di là da venire, è, forse, questo stesso

avvenire. Pure l'impegno per una costruzione dell'umanità (che, proprio come la Chiesa, nel suo intimo statuto invisibile, è *semper reformanda*, mai compiutamente riformata, e si veda a tal proposito il poscritto, dedicato alla *Fratelli tutti* a p. 335), di un senso e di una significazione infine all'altezza del proprio statuto, non può non passare attraverso l'assunzione di un impegno radicale, con se stessi e con tutti gli altri, tutti coloro i quali hanno con noi 'in comune' l'umanità – di chi partecipa, in maniera somma, della possibilità della 'relazione'; di chi, radicalmente, ogni giorno, in ogni istante, tale categoria esperisce e patisce: ancora e sempre (ma esclusivamente?) l'uomo 'in quanto' essere umano, essere che fa e che disfa, in perenne bilico tra un pieno asfittico e un vuoto che un altro abisso invoca, strutturalmente vocato a trascendere se stesso nella postulazione dell'Eterno, che solo può infine redimere tutto il male che nel nostro mondo dimora.

'Cultura' accenna allora al «costitutivo radicamento e inserimento del filosofare nel contesto della vita» e «significa però che anche la speculazione più raffinata e astratta», lungi dal risolversi in sterile sussunzione di un fatto in un dato, «mantiene un contatto con la comunicazione quotidiana» (p. 49; si veda, nello specifico, la seconda parte del volume: *Cultura al plurale e prospettiva universale*, pp. 85-156)), in quel periglioso con-colloquio con l'altro, e con l'altro che noi stessi siamo.

Cultura della filosofia e filosofia come cultura, diuturna coltivazione e istituzione di una ricerca, di un orientamento, che sappia intradare l'*homo viator* su di una rotta capace di dirgli e di dargli qualche cosa che sia più di una briciola di niente. Convocando autori quali Kant, Nietzsche, Bloch e Habermas (pp. 49-60; ma anche l'intera prima parte, *Filosofia e vita pubblica*, pp. 19-81), lo studioso rinviene e inserisce le domande, le movenze 'classiche' del filosofare, e per ciò stesso eminentemente e veracemente 'contemporanee', nel tessuto dal quale, oggi, esse emergono – o 'non' emergono: quello della «crisi di senso», del 'nichilismo', inquietante ospite che veglia e vaglia, aggirandosi tra rovine e reliquie di un passato irrimediabilmente perduto.

Da qui, da questo pericoloso deserto, sale l'invocazione jobica che Alberto Caracciolo, indimenticato maestro di Cunico, al quale il libro è dedicato, aveva così limpidamente folgorato nell'unica, ineludibile domanda metafisica propria dell'uomo che vive *in dürftiger Zeit*: «*Ad quid istud agere et agi? A che scopo tutto il nostro agire e patire?*», dove il fondo che fonda e s-fonda, destrutturandola dall'interno, la postura metafisica non può che essere, trascendentalmente, quello del 'religioso', di un religioso al di là di ogni tentativo di teodicea, di uno Spazio – unico vero *Ort* – nel quale nulla, neppure il Nulla, possa più essere obiettivato.

Trascendentale rischioso e arrischiato, come si confà a ogni trascendentale, la dischiusura operata nella cultura si incista incoattivamente nell'esistenza, sempre al di là dal cominciare, sempre rispinta nell'impossibilità della conclusione, verso una frontiera, una spigolatura di mondo, che pure è la sua, e nella quale non può che ristare. Al *panopticon* delle meta-narrazioni panlogiste succede la *perspectiva*, necessaria metafora per dire l'altrimenti indicibile situazione di un 'universale' che è tale esclusivamente in virtù della propria 'singolarità', di una cultura che vive e che respira solo della sistole e diastole di questi (pp.109-124).

Prospettiva, dunque, sempre situata, limitata, ma la cui verità non riposa in questa morta identità con se medesima, quanto nella possibilità, concretamente operante, di uscire da sé, e di intravedere, pur nella penombra che le si confà, nel chiaro-scuro dell'umana condizione, l'esistenza di altre prospettive, di altri punti di vista, anch'essi parziali, non conclusi, e che permettono, per il semplice fatto di esserci, di accedere a quella dimensione radicalmente 'nuova', nella quale pure tutte le cose si fanno nuove, che è il 'pluri-prospettivismo'. Attraverso il quale anche il dialogo muta, assumendo sempre più distintamente i contorni di un proteiforme 'polilogo', termine assunto al di là della morta lettera, scevro di tutti gli agonismi retorici che lo angustiavano (per la critica del lemma cfr. pp. 126-148), per indicare piuttosto ciò che di vivo e di vivificante sia da aspettarsi da un dialogo infine capace di 'riconoscere', nel senso col quale può usare la teoria critica tale concetto, e di 'far riconoscere' reciprocamente gli interlocutori, posizione che porta con sé la necessità di riaffermare, ancora una volta, l'inserimento del colloquio in una vivente pluralità di prospettive, ognuna recante in sé, lessinghianamente, una *veritas* che è *varietas*.

Dirime e concerta il passaggio, il transito, tra i tre 'distinti' convocati nel sottotitolo, 'cultura', 'libertà', 'solidarietà', il capitolo che apre la terza parte del volume, *Verità e libertà: tra filosofia e religione* (pp. 159-177), dove Cunico raffronta, alla ricerca di una 'articolazione' più profonda, cifra di ogni autentico atto e fatto ermeneutico, il posto e il valore che la verità assume nella religione e nella filosofia.

Ciò che va messo qui in rilievo è, come sempre accade nella riflessione filosofica, quello che, a prima vista, resta nascosto, sottratto alla visione per inveterata consuetudine: è il 'tra', l'indizio di una alchimia segreta, di una trafittura profonda che tocca il cuore stesso della teoria, dove 'teoria' ritorna nell'alveo a essa più prossimo del 'vedere', e non solo con gli occhi della mente. Framezzati da una guaina sottile, filosofia e religione, verità e libertà, sono come risospinte nell'indifferenza che ne è all'origine, protologicamente indifferente, ma sempre e da sempre già differentemente giudicate e discriminate secondo la propria postura etica, morale.

Verità non si dà senza libertà, proprio come libertà non si ha senza verità. *In omnino convertuntur*, come filosofia e religione, a patto di riconoscere, in spirito di *Liberalität*, la verità della 'distinzione' tra modo e struttura proposta da Caracciolo e qui seguita dall'autore, in virtù della quale la prospettiva della filosofia (che è sempre, essenzialmente, domanda-invocazione: di eterno, di liberazione, di redenzione, di *Welt-* e *Selbst-gericht*), eminentemente rappresentata dalla pensosa asserzione caraccioliana: «non c'è verità senza libertà»¹, incontra la voce che risuona nel Vangelo di Giovanni (8, 32), e che annuncia: «ἐλευθερώσει ὑμᾶς». Ma l'incontro, lo sappiamo, contiene in sé anche la possibilità e la necessità della separazione, il dolore della perdita, l'incertezza del possesso; l'incontro non si dà mai, nell'uomo, nelle sue vicende, come possesso perenne, perennemente garantito, quanto piuttosto come tensione, come iato – lacerazione, dolore, lutto.

Chi calca la terra ha la certezza della morte: ma è questa la sua verità? Quale verità nasconde in sé la morte? Quale verità 'è' la morte?

1 A. Caracciolo, *Politica e autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 219.

Se queste sono, come lo sono, le domande dinnanzi alle quali naufraga il pensiero, l'agire umano deve sempre invece continuare a costeggiarle, per mantenere desta e vigile la propria destinazione etica, custodita a priori dal «Principio Buono» (pp. 317-335), invero e autentica condizione di pensabilità e di possibilità della solidarietà, da quell'*höchste Gut* che orienta, come sole morale, il fare concreto degli uomini. Orienta, quindi, non ancora governa e letifica; umana, troppa umana, questa nera terra, sulla quale piove sia per i giusti sia per gli ingiusti, e che permette sempre e in ogni luogo lo scandalo di Giobbe, quell'inconciliabilità fenomenica tra virtù e felicità che impone a Kant la necessità della postulazione di un'altra giustizia, che sia infine veramente giusta, e buona.

Chiediamoci ancora, con Kant, oltre Kant, grazie al prezioso *Leitfaden* teso da questo libro: cosa possiamo sperare? «Se è dovere e se è insieme una fondata speranza realizzare lo stato di diritto pubblico, sebbene soltanto in un avvicinamento che procede all'infinito, allora la 'pace perpetua' che segue a quelli che sinora sono stati falsamente chiamati trattati di pace (tregue, propriamente), non è un'idea vuota, ma un compito che, assolto a poco a poco, si avvicina costantemente (perché i tempi nei quali avvengono i medesimi progressi si spera diventino sempre più brevi) alla sua meta»².

2 I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 204.