

## Religione, antropologia e politica nell'età post secolare

Le distinzioni fondamentali alle quali è affidata la salvaguardia della laicità dello spazio pubblico sono sottoposte a forti tensioni da profonde trasformazioni che non investono solo la politica contemporanea, ma che tuttavia non mancano di caricarsi di un senso politico.

Un primo imponente ambito nel quale si addensano nuovi problemi è quello che riguarda la stessa dimensione biologica della vita umana.

La lingua greca, da cui deriva grande parte del lessico politico che ancora oggi usiamo, distingueva fra la *zoè* e il *bíos*: con il primo termine indicava la vita nel suo senso ancora non differenziato, che coinvolge tutti gli esseri viventi; con il secondo designava invece forme di vita proprie di una determinata specie, che nel caso della specie umana possono essere diverse (mentre una, e sempre la stessa, è la forma di vita propria di ciascuna specie animale). Proprio la distanza tra un piano e l'altro consentiva la posizione del problema politico che concerneva, per Aristotele, l'insieme delle scelte situate non semplicemente sul piano del vivere, ma del vivere bene, della buona vita. L'una e l'altra dimensione appartengono alla *physis* dell'uomo, cioè alla sua natura, ma solo la seconda sollevava per Aristotele problemi politici, poiché investiva il carattere eminentemente pratico della decisione.

Una caratteristica puramente formale di questo modello di comprensione dello spazio politico si ritrova anche negli autori moderni, per i quali la determinazione rigorosa di condizioni e leggi dello stato civile comporta anzitutto l'uscita dallo stato di natura: richiede cioè – da Thomas Hobbes a John Locke,

da Immanuel Kant a Karl Marx – una distanza e uno scarto rispetto ad una dimensione naturale pre politica, dalla quale, per l'appunto, si esce. Pensare la politica significa considerarla a partire da una simile soglia. Benché tutto, o quasi, sia cambiato nel passaggio dall'orizzonte classico a quello moderno, ciò che viene comunque mantenuto in un caso e nell'altro è l'idea che lo spazio della politica non coincide con quello vitale o naturale, ma si situa a una certa distanza da esso. Quello spazio si staglia perciò su uno sfondo non modificabile di natura che mette l'uomo in comunicazione non solo, in basso, con la natura animale e la natura in generale, ma anche, in alto, con potenze religiose trascendenti l'ordine politico. È quindi inevitabile che queste potenze si sentano chiamate in causa dai movimenti contemporanei di riconfigurazione della soglia della politicità umana, e più specificamente dal fatto che lo sfondo naturale non stia più affatto sullo sfondo, essendo ormai giunto in superficie per divenire oggetto di interventi sulla vita sempre più profondi e invasivi. Qui c'è dunque un punto di domanda: è infatti del tutto ovvio che una così estesa mobilitazione, in grado di coinvolgere il mondo intero e la sua "base" naturale, solleciti anzitutto, nel pensiero religioso, analisi preoccupate, le quali si assumono spesso l'onere di segnalare il bisogno di istanze compensatrici, capaci di controbilanciare la spinta relativistica e nichilistica che sarebbe propria della modernità: capaci insomma di integrare tutto quello che appartiene alla mera "ragione del potere e del fare", alla ragione strumentale e calcolante che nell'enciclica "Spe Salvi" viene indicata da Benedetto XVI come carente non solo rispetto alla fede, ma anche rispetto a un concetto (opportunamente allargato) di razionalità. Non è difficile ravvisare, in questo genere di interpretazione diagnostica del tempo presente, i tratti caratteristici di un pensiero conservatore tradizionalmente diffidente nei confronti della modernità, e troppo fiducioso in risorse metafisiche che la filosofia contemporanea ha da tempo posto in crisi. Ciò nondimeno, resta il punto, e cioè se le categorie politiche moderne siano ancora in grado di assicurare intellegibilità al proprio oggetto, e, soprattutto, se siano ancora in grado di legittimare decisioni politiche fondamentali negli inediti ambiti entro i quali devono oggi essere assunte.

I contributi di Stefano Rodotà e di Roberto Esposito gravitano, sia pure partendo da prospettive assai diverse, intorno a questi ambiti e a questo decisivo punto di domanda. Se Rodotà perlustra le capacità non meramente residuali della politica di costruire e difendere una grammatica di diritti – a partire da quelli fondamentali garantiti dall'attuale quadro costituzionale – che possa assicurare la libera costruzione della personalità anche nell'epoca attuale,

sempre più dominata dalle tecnoscienze, Esposito pone invece la domanda più radicale, squisitamente filosofica, circa gli orizzonti di senso che è necessario attivare una volta che sia radicalmente mutata la posta in gioco della decisione politica. Lo scavo in profondità della genealogia filosofico-politica di Esposito mira a spostare l'attenzione «dal piano della forma a quello dei contenuti, della "materia" degli attuali regimi politici occidentali». Ne va infatti della vita stessa, ed è sempre più difficile – il che peraltro non significa che non vada fatto – che politica e diritto siano in grado di neutralizzare (ad esempio mediante le tradizionali procedure della decisione democratica) i conflitti che le decisioni sulla vita generano. Si tratta dunque di evitare lo schiacciamento riduzionistico del *bíos* propriamente umano sulla zoè nuda e indifferenziata, ma anche, forse, di evitare che la protezione del *bíos* sia affidata ad agenzie il cui grado di legittimazione sia inferiore a quello che la modernità ha comunque saputo assicurare, inventando la forma moderna, costituzionalistico-liberale, della democrazia.

Queste "agenzie" sono tuttavia in campo. Prima ancora di giudicare se sia un bene o un male, occorre prenderne atto. E non meravigliarsi se la secolarizzazione, che è a lungo parsa una forza irresistibile, il cui implacabile senso di marcia non avrebbe conosciuto deviazioni né ritardi, non ha affatto comportato la pura e semplice cancellazione del fenomeno religioso. A ragione, Eugenio Mazzarella ha richiamato le nozioni con le quali due dei massimi pensatori politici del nostro tempo hanno dato conto della persistenza di istanze religiose nell'orizzonte politico e culturale contemporaneo. Che si tratti della società post secolare di Jürgen Habermas o dello sfondo valoriale del liberalismo politico di John Rawls, ciò a cui si assiste è una assai robusta riproposizione nel dibattito pubblico di temi religiosamente rilevanti. Per Habermas, che tra i filosofi laici continentali è quello che più si è esposto nel dialogo con la Chiesa cattolica, le trasformazioni della coscienza pubblica non riguardano solo il venir meno della certezza che la religione sia destinata a scomparire con l'avanzare della modernizzazione (e l'indebolimento delle speranze laiche di riscatto integrale dell'umanità): c'è anche l'impatto, dovuto all'ampiezza dei fenomeni migratori, con orizzonti di vita diversi, nei quali il peso dell'identità religiosa è ancora notevole, e che è più difficile far convivere in condizioni di reciproco rispetto; e vi è, infine, l'influente ruolo di «comunità d'interpretazione» che la religione continua ad esercitare su un gran numero di questioni.

Quest'ultimo ruolo richiede forse un supplemento di riflessione. Se infatti la religione continua a fornire chiavi di interpretazione della realtà umana testardamente efficaci, ciò deve dipendere dal fatto che, dopo tutto, non si

tratta di una semplice impostura, o di una pia illusione, destinata a scomparire una volta raggiunto un grado di conoscenze o un livello di benessere adeguati. Si tratta piuttosto di un fatto antropologico primario, peraltro largamente attestato in tutte le culture, ad ogni latitudine. La critica à la Feuerbach, secondo la quale la religione verte su «ciò che è oggetto di fini e bisogni umani», coglie perciò non tanto un suo punto di debolezza, quanto un punto di forza, in ragione di questa stretta aderenza alla realtà umana. Naturalmente la cosa cambia se si confida in un futuro in cui fini e bisogni umani saranno definitivamente conseguiti e soddisfatti. In realtà, lo stesso Feuerbach non ha mai condiviso l'importanza eccessiva attribuita da Hegel al «tempo esclusivista»: non condivideva cioè l'idea che la «zona degli dei», essendo il futuro la progressiva conquista di quella zona, avrebbe significato la definitiva cacciata degli dei dall'orizzonte dei rapporti interumani. Per dirla allora con Félix Duque, la filosofia, che pure non può non comprendersi, nell'orizzonte della modernità, come metodologicamente atea, «deve certamente guardarsi dall'essere edificante, ma non dal tentare di sondare ed esplorare in modo umano l'ineludibile necessità che hanno gli uomini – almeno, gli uomini dell'Occidente – di “edificazione”».

Altrettanto ineludibile pare essere la richiesta di una presenza pubblica della religione. Se guardiamo solo al set di credenze in cui si formula una fede, riesce in realtà facile rubricare il tutto sotto la voce “opinioni”, nient'altro che un soggettivo «tener per vero» – per dirla con Kant – non più vincolante di ogni altro personale convincimento. Se però consideriamo la religione nel suo reale e denso spessore, se cogliamo in essa il retaggio di una dimensione mitica e rituale che le inerisce essenzialmente, se ne constatiamo la funzione socio-culturale, allora non possiamo non considerare che una religione privata è, sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista naturalistico, una contraddizione in termini.

Questo non significa affatto rinunciare al carattere laico della sfera pubblico-statuale. Può darsi anzi che proprio il riconoscimento del ruolo influente delle comunità di interpretazioni religiose obblighi ad una più rigorosa distinzione di ambiti: come ancora Habermas ha fatto notare, la sfera pubblica è infatti più ampia della cornice propriamente giuridico-statuale. Significa però che la relazione fra la sfera politica e quella religiosa non può essere rappresentata e “calcolata” secondo regole interamente proceduralizzabili.

Non si tratta di una considerazione ovvia o scontata. Al pensiero laico è certo consustanziale la distinzione fra politica e religione, così come la distin-

zione fra diritto e morale. Ora, però, quel che queste distinzioni distinguono è anzitutto una forma da un contenuto: e poiché si vuole che solo la forma sia universale, il contenuto si trova *ipso facto* dal lato di ciò che, essendo particolare, non può costituire il fondamento universale di un ordine politico democratico, basato sull'uguaglianza in diritto fra gli uomini. Ma non appena domandiamo – com'è inevitabile – anche solo: "In cosa gli uomini sono uguali?", subito si fa chiara la necessità di un'interpretazione del principio di uguaglianza formale, e di un fondamento per quell'interpretazione, che il principio stesso non può di per sé contenere, e che su qualche contenuto deve poter far leva. È la dialettica storica della vita democratica, in cui le opinioni devono trovare effettivamente un terreno di confronto e di composizione: dialettica che non può essere decisa in anticipo, una volta per tutte, su ogni ordine di questioni. Ed è il lavoro della politica, questo: di rendere negoziabili le soluzioni di principio.

Sin qui però si è guardato molto più al modo in cui lo spazio pubblico è sottoposto a un certo numero di trasformazioni che non al modo in cui il cristianesimo è chiamato a misurarsi con questi cambiamenti. E invece, anche per la cultura religiosa, il Novecento è stato un secolo di profondissimi mutamenti intellettuali. La ricchezza di prospettive teologiche sorte – sia in ambito cattolico che protestante – nel corso del XX secolo è paragonabile solo alla grande fioritura teologica del XIII secolo. Il fatto è, tuttavia, che nel pensiero filosofico contemporaneo, e proprio nelle aree più recettive nei confronti dei teologumeni della tradizione, si è fatta valere una critica dell'ontoteologia, cioè della struttura metafisica della ragione classica e moderna, che mostra bene le risorse con le quali la ragione stessa ha rimesso in questione la comprensione teologica della fede cristiana. La quale perciò non è chiamata a fronteggiare soltanto gli assalti a volte anche un po' grossolani dei relativismi, degli scientismi, dei riduzionismi, ma a reggere l'urto di una critica filosofica agguerrita, innanzi alla quale l'intera concettualità filosofica greco-romana ha perduto gran parte della sua evidenza. È il tema della celebre *lectio* tenuta nel settembre 2006 dal papa nell'aula magna dell'Università di Ratisbona: tre grosse ondate di de-ellenizzazione hanno investito il cristianesimo, minacciando di separarlo dal patrimonio metafisico-spirituale della greicità. In verità, anche la metafora delle tre ondate successive proviene da quell'antica eredità: è la stessa a cui ricorre Platone, nella "Repubblica", e come li tocca all'*oikistés* Socrate difendere l'ordine della *polis*, così Benedetto XVI vede nell'alleanza di fede e ragione la difesa di un baluardo essenziale della civiltà cristiana. Con tutti i rischi, pe-

rò, che ciò comporta per la stessa Chiesa, in un contesto storico e culturale profondamente mutato, come ha opportunamente sottolineato Massimo D'Alema: «Mentre in altre epoche storiche il legame tra cristianesimo, mondo occidentale ed Europa ha posto il cristianesimo al centro del mondo, oggi, se questo patto diventasse esclusivo e opprimente, il cristianesimo correrebbe il rischio di finire in un'area non periferica, ma certo ben delimitata».

In realtà, non mancano esperienze intellettuali e fermenti religiosi assai vitali, che condividono il timore per un eccessivo arroccamento del cristianesimo dentro le frontiere storiche e spirituali dell'Occidente. Ad un ripensamento *radicitus* del cristianesimo storico guarda ad esempio Vincenzo Vitiello, che invita, in una diversa fedeltà alla Parola del Figlio – icasticamente: «Cristo non è un comandamento, è un esempio. Perciò non fonda nessun regno e nessuna *polis*» – a rinunciare definitivamente «al progetto di organizzare la comunità umana secondo un'istanza "superiore"», progetto che ha costituito l'osatura principale della teologia politica occidentale. Piero Coda è invece impegnato a valorizzare con grande sapienza lo spazio che il Concilio vaticano II ha dischiuso alla Chiesa cattolica nel mondo della cultura e nella società, in uno slancio di rinnovamento che non ha ancora esaurito tutte le sue potenzialità, e il cui carattere epocale andrebbe forse misurato su un arco temporale più ampio di quello solitamente adottato dagli osservatori.

Assumere il «quadro teologico di riferimento» del Concilio a proposito della presenza e dell'agire della Chiesa nel mondo significa, spiega Coda, considerare definitiva «l'acquisizione del significato positivo e ineludibile della laicità delle realtà temporali (...): laicità che costituisce la *toile de fond* della "Gaudium et Spes" e trova il suo imprescindibile fondamento nel principio della libertà religiosa formulato dalla "Dignitatis Humanae"».

Che su questi fondamenti esistano tutte le condizioni per tenere vivo il dialogo fra spirito laico e spirito religioso è quanto nelle dense giornate di studio di Marina di Camerota si è forse potuto mostrare. La tela di fondo della laicità non si è ancora strappata e – come sopra si è detto – non è male che a tesserla e ritesserla concorrano fili diversi. È in questo modo che può farsi strada la comune consapevolezza che una tale tessitura, come ha osservato Massimo D'Alema in conclusione del suo intervento, «può concorrere a ridare forza di prospettiva alla politica. A una condizione: che i non credenti riconoscano che la ricerca della verità, cioè la ricerca del senso ultimo dell'esistenza umana, della propria esistenza individuale, costituisce non una fuga dalla realtà, non un'inutile perdita di tempo, ma un tratto di nobiltà dell'essere umano. E che i creden-

ti riconoscano che la fede è solo una delle risposte possibili a questa ricerca di senso dell'esistenza umana», perché «anche una morale puramente umana può fondare il senso dell'esistenza individuale nel rapporto con gli altri».\*

---

Massimo Adinolfi

\* La presente introduzione è frutto di un impegno e di un lavoro comune dei due autori. Più in particolare, il primo paragrafo è stato scritto da Alfredo D'Attorre, il secondo da Massimo Adinolfi.