

A FRONTE DEL DOGMATISMO, UN ELOGIO DELLA CRITICA NON DEL RELATIVISMO

Antoni Comin i Oliveras

Prima parte: moderni, premoderni, postmoderni

Premessa (per semplice correttezza argomentativa)

Quando la modernità si avviava verso la sua piena maturità filosofica, Cartesio affermava che ciò che contraddistingue la ragione è la sua capacità di essere chiara e distinta. Analizzare per chiarire, distinguere per non confondere. Nella visione moderna del mondo c'era la convinzione che, avendo a disposizione uno strumento così sottile e potente, gli uomini sarebbero finalmente stati in grado di mettersi d'accordo sul significato delle cose, nonché sul loro senso e sulla loro reale portata. Per quanto negli ultimi decenni la postmodernità abbia proclamato il naufragio della ragione, possiamo almeno salvare la volontà – la buona volontà – di costruire argomenti chiari e distinti, per vincere tramite essi, e non con altri mezzi, le battaglie dialettiche.

È interessante il dibattito che propone l'amico dei miei amici Riccardo Terzi. La crociata di Ratzinger contro il relativismo ha molto probabilmente segnato la strada che seguirà il dibattito culturale nei prossimi anni. Da una parte abbiamo la modernità con i suoi metaracconti naufragati, le religioni in una deriva neofondamentalista e un multiculturalismo che ci complica in modo simpatico la vita; dall'altra constatiamo il trionfo costante della ragione tecnologico-strumentale, che avanza di pari passo con la logica espansionistica della società capitalista. Questi

fenomeni ci ripropongono oggi la questione (che non ha mai smesso di essere pertinente) del senso. Quale criterio adottare per decidere sulla verità delle cose? Quale punto di riferimento utilizziamo per distinguere tra il bene e il male (questione etica), tra la giustizia e l'ingiustizia (questione politica)? Quali sono i diritti dei valori (moralì) e qual è il valore dei diritti (umani)? Chi ha ragione, quando nei dibattiti sociali, politici, morali o scientifici, le ragioni degli uni e degli altri sembrano inconciliabili? Tutte queste domande, che fanno riferimento al senso, si collocano ancora una volta (semmai non lo fossero sempre state) al centro dei dibattiti del nostro mondo odierno. Siano dunque la chiarezza e la distinzione i principi guida in questa necessaria e seducente avventura.

Contro il vuoto spirituale o contro la libertà?

Benché ci disturbi, Ratzinger, nello scegliere il relativismo come nemico culturale al quale opporsi, ha messo qualche dito in qualche piaga. La sua crociata ci turba profondamente perché intuiamo che dietro a essa ci sono degli elementi dogmatici, premoderni e neoconservatori. Nel contempo, però, come facciamo a essere radicalmente contrari al monito di Ratzinger quando parla di una società priva di valori in cui il consumismo è stato innalzato a valore assoluto, i centri commerciali sono diventati i nuovi templi e la pubblicità è la buona novella? Non è la sua critica del relativismo un ammonimento in favore dei 'valori dello spirito' in opposizione ai 'valori materialistici' che caratterizzano la società capitalistica? Non biasima forse ciò che Barber ha felicemente battezzato come *cultura McWorld*, una cultura del consumo che si espande su scala mondiale favorita dalla globalizzazione dei mercati? È verosimile che un po' di questo ci sia nelle parole di Ratzinger, è inutile negarlo.

Tuttavia temiamo il peggio. Temiamo che nella diatriba antirelativista il nuovo Papa stia pensando contempora-

neamente all'aborto, ai matrimoni gay e ai rapporti prematrimoniali, o all'ingegneria genetica e all'eutanasia, o al divorzio libero e, forse, alla laicità delle istituzioni pubbliche. Il tutto mescolato in un'accozzaglia di concetti che lascia perplesso chi cerca di avere e di mantenere una visione di sinistra del mondo. Il relativismo è la conseguenza della mancanza di valori? La famiglia è uno degli istituti in cui si rendono più palesi le conseguenze di tale mancanza? La Chiesa è l'unica fonte possibile dei valori di cui abbiamo bisogno?

D'altra parte, i cambiamenti nell'ambito della famiglia sono figli della stessa cultura consumistica, dello stesso individualismo possessivo tipico del capitalismo, che sappiamo essere la causa della maggior parte delle ingiustizie sociali dei nostri giorni? Se così fosse, la sinistra sarebbe sprofondata in una grave confusione, perché stigmatizzerebbe come non solidale un modello di globalizzazione neoliberista ma, al contempo, difenderebbe le trasformazioni nell'ambito del privato (affettivo-familiare) derivate dallo stesso *errore spirituale* che si trova alla radice della mancanza di solidarietà economica. Lo stesso materialismo senz'anima, lo stesso egoismo e la stessa insensibilità nei confronti dell'altro, sarebbero quindi all'origine del peccato personale (affettivo-familiare) e del peccato strutturale (economico-sociale). Ma a Roma c'è un uomo, dalla candida veste, disposto a denunciare tutto questo, senza paura alcuna.

Non mescoliamo le cose, altrimenti perderemo la battaglia Arrivati a questo punto, alcuni intrepidi intellettuali come Riccardo Terzi, decisi a tener vivo il fuoco culturale della sinistra, **puntano la posta più alta**: quando Ratzinger attacca il relativismo, sostengono, propone una sorta di emendamento totale alla modernità e ai suoi principi di base, vale a dire la libertà e l'antidogmatismo. Per salvare la modernità, ci mette in guardia Terzi, non

bisogna cadere nella trappola ratzingeriana e si lancia quindi in un elogio senza riserve del relativismo.

Senza dubbio, un tentativo coraggioso e, a nostro parere, azzeccato nello spirito, ma non nella lettera. La modernità, in effetti, è probabilmente il più grande passo in avanti mai compiuto nella storia della cultura occidentale. Un salto da gigante, nonostante tutti noi, poveri postmoderni. Una condizione, peraltro, cui abbiamo diritto in quanto figli di un'epoca in cui è esploso un eccesso di visioni del mondo moderne, rendendo palesi tutte le inconsistenze dell'antropologia moderna; inconsistenze che, fino al XX secolo, quasi nessuno aveva notato.

La modernità, in effetti, nacque in opposizione al dogmatismo teologico medioevale, e su questo punto concordo con Terzi. Come lui afferma, la ragione apparve per fissare i limiti dell'arbitrarietà: l'arbitrarietà del potere politico e del potere religioso. La modernità arginò il potere politico, e permise di avanzare dal disordine delle poliarchie dell'Europa feudale, in un primo tempo, verso uno Stato assoluto, che rendeva più razionale il potere attraverso la centralizzazione della coazione fisica e il monopolio della violenza legale. In un secondo tempo, si poté avanzare verso uno Stato di diritto, con il conseguente contenimento del potere dello Stato assoluto stesso. Inoltre, la nascita della modernità frenò il potere del dogma religioso che controllava la vita intellettuale, liberando la scienza da questo giogo, e determinò che i metodi per giungere alla conoscenza dei segreti della natura sarebbero stati non lo studio dei testi della Rivelazione, ma la sperimentazione scientifica e l'analisi matematica.

Tuttavia questa constatazione storica non ci deve far cadere nella trappola di Ratzinger. **Ciò che contraddistingue la modernità non è mai stato il relativismo, ma la critica.** Da Cartesio a Marx, passando da Kant: **la critica come metodo per trovare la verità.** Una verità sufficiente, condivisibile con il resto degli esseri umani e difendibile

razionalmente. Questa impostazione dal punto di vista della modernità è applicabile sia alla verità scientifica sia alla verità morale, sociale o politica.

La ragione moderna quindi si oppone in egual misura al dogmatismo e al relativismo. Come disse un greco, la virtù si trova nel mezzo tra due estremi; un estremo è l'eccesso e l'altro il difetto. Nell'estremo dell'eccesso – eccesso di verità – si trova il dogmatismo, rappresentato oggi dal neofondamentalismo religioso che si presenta sotto forme più o meno illuminate, ma che rimane sempre chiuso nei suoi scopi, sia esso di matrice cristiana, islamica o indù. Nell'estremo del difetto – difetto di verità – si trova il relativismo il quale, in questo nuovo millennio, è stato assunto da una postmodernità che diventa un alibi perfetto per il capitalismo consumistico. Questo relativismo, ancora una volta, fa diventare la ragione tecnologico-strumentale la ragione ultima di ogni progetto sociale, come era stato denunciato dalla scuola di Francoforte. Il capitalismo senza valori forti tende a strutturarsi come un progetto in cui i proprietari – di capitali o, ai giorni nostri, di conoscenze utili al progresso produttivo – dominano chi non ha proprietà.

Come giustamente denunciò Benjamin, nella società moderna esiste sempre un dio disposto a soppiantare gli altri: il denaro. Il capitalismo, aggiunse l'ebreo marxista, funziona come una religione. Non bisogna dimenticare che la modernità riuscì a far diventare la scienza e la tecnica la chiave di un miracolo economico e di una prosperità materiale (pur distribuita male) senza precedenti nella storia dell'umanità. Probabilmente per questo motivo, quando l'uomo (moderno) condanna a morte i valori (moderni), la società moderna ne trova sempre uno che li rimpiazza: il denaro. Ecco la causa della scarsa giustizia nella distribuzione. Così, la vera ragione, vale a dire la ragione critica, combatte sia il dogmatismo sia il relativismo. Il problema apparve nel momento in cui la ragione moderna, dopo aver

vinto la battaglia contro il dogmatismo religioso medioevale, acquisì, senza quasi accorgersene, gli stessi vizi del periodo dogmatico. Nel lungo o breve spazio di tempo, a seconda del punto di vista, che intercorse tra il XVI e il XX secolo, le ideologie moderne, sia che fossero liberiste, socialiste o nazionaliste, si trasformarono in vere e proprie religioni, munite di istituzioni clericalizzate, ognuna con le proprie 'sacre scritture'; divennero delle visioni del mondo chiuse, perfette, rivelate dai rispettivi profeti fondatori. Questo è il motivo del naufragio della modernità nel XX secolo: si è tradita in parte da sola. Era nata contro il dogmatismo (medioevale) e finì per diventare essa stessa dogmatica.

La soluzione, però, non consiste nell'abbracciare il relativismo, perché, così facendo, perderemmo tutta la modernità. La soluzione è quella di applicare alla modernità il metodo moderno: sottoporla alla ragione critica per renderla non dogmatica. Così si ripristina anche il suo scopo originario: l'emancipazione di tutta l'umanità mediante l'uso della ragione. Emancipazione politica, economica e culturale. Per riuscirci bisognerà individuare a quali 'svolte copernicane' (e non saranno poche) ci costringerà il compito di criticare una presunta ragione critica che, in fondo, non lo era così tanto.

Cappuccetto rosso, quanto sei sola anche se ormai ti sei abituata

In fin dei conti, qual è la differenza tra il dogmatismo (religioso), il relativismo (postmoderno) e la critica (illuminista)? Il relativismo sostiene che non c'è nessun metodo per decidere quale sia la verità. È ovvio che per esso non c'è nessun metodo per decidere sulla verità morale, ma un relativista coerente dovrebbe anche ammettere che nemmeno per decidere sulla verità scientifica c'è alcun metodo. Il dogmatico invece pensa di possedere la chiave della verità. Di solito, crede di aver ricevuto in modo

esclusivo la chiave per l'interpretazione delle cose e delle norme, sia sotto forma di credo religioso sia sotto forma di ideologia moderna tramutata in credo. E quindi il dogmatico in ambito morale di solito lo diventa anche in ambito scientifico: si comincia col vietare i rapporti sessuali tra uomini, come in quelle contee così pittoresche (viste da lontano) del Midwest americano, e si finisce col negare la teoria dell'evoluzione delle specie.

La ragione critica invece cerca la verità attraverso il dialogo, lo scambio di punti di vista e il confronto di argomenti 'chiari e distinti'; si deve districare tra due estremi viziosi che, l'uno per difetto e l'altro per eccesso, finiscono con l'ostacolare la verità. Ma la verità, anche se fragile, sicuramente esiste. Nell'ultima parte di questo testo, cercheremo di fare un elenco, pur succinto, delle fragilità della ragione, anzi, dei suoi «limiti», come direbbe Eugenio Trias, che probabilmente è il miglior filosofo in attività nel nostro contesto culturale.

Relativismo e dogmatismo: ambedue le tentazioni sono troppo seducenti per la nostra ragione la quale, seppur ancora un po' moderna, è ormai inevitabilmente postmoderna, e cammina da sola, come Cappuccetto Rosso per il bosco cercando di non far scolorire il suo cappuccio più del necessario. Il lupo è in agguato, sia che indossi delle vesti candide e zucchetto, sia sotto le vesti di *cultura McWorld*. Come al solito, gli estremi opposti, non è che si incontrino, ma si alimentano a vicenda, diventando alla fine degli alleati naturali. Il lupo dalla candida veste attacca il lupo consumistico per distrarre l'attenzione della bambina. Ma siamo sicuri che non sia una tattica concordata tra i due lupi per spartirsi dopo i guadagni?

Senza voler offendere nessuno, pongo la questione in modo più diretto: quale miglior alleato per la destra neoconservatrice e antiquata, che fa della famiglia il terreno preferito di dibattito politico, se non la destra moderna e liberale, sostenitrice a oltranza del mercato e della sua tre-

genda di consumo materialistico? I lupi, lo ribadiamo, sono alleati tra di loro. Si completano a vicenda con notevole successo. I neoconservatori contrastano la sinistra (culturale), perché ha una visione moderna della famiglia e, inoltre, sostiene che le persone debbano stare insieme solo se si amano, che il sesso non è peccaminoso e non deve essere subordinato a scopi riproduttivi. Anche se, visto che siamo in materia, approfitto per dire che non è necessario nemmeno che il sesso la faccia da padrone nelle nostre vite. I liberali, dal canto loro, attaccano la sinistra (economica) perché ha una concezione sociale dell'economia e anche perché ritiene che la proprietà privata dei mezzi di produzione sia non un fine in sé, ma solo un mezzo che trova giustificazione quando svolge la sua funzione sociale. E anche perché afferma che lo scopo delle ricchezze è quello di sopperire ai bisogni dei cittadini, a cominciare dai loro diritti sociali.

Se la sinistra disorientata non si rende conto di questa alleanza, la situazione di Cappuccetto si aggraverà e i lupi potranno spartirsi il malloppo. La sinistra che privilegia la questione sociale, sgomenta davanti alle fauci della destra liberista insensibile alle disuguaglianze, finirà col ritrovarsi, allorché Ratzinger si appellerà alla dimensione sociale del mercato, sotto il manto protettivo democristiano. La sinistra favorevole alla libertà culturale, infastidita dalla ristrettezza e dalla miopia della morale familiare conservatrice, si ritroverà alleata, negli uffici, con i *liberali di giorno* pur di garantire che restino *liberali di notte* nella sfera del privato.

Quando i neoconservatori attaccano il relativismo, individuano in esso una duplice valenza: da una parte il presunto relativismo della morale familiare della sinistra (che a parer mio, come avremo modo di spiegare più avanti, non hanno nulla a che fare con il relativismo) e, dall'altra, il consumismo capitalistico della destra liberale. Ma se non ci rendiamo conto della trappola ivi nascosta, alla fi-

ne lotteremo contro un fantasma, dato che, in pratica, il relativismo liberista e il conservatorismo neocon diventano alleati per meglio contrastare l'egemonia ideologica e culturale della sinistra. Il dogmatismo e il relativismo minano la ragione critica nello stesso modo in cui (come sostiene lucidamente Barber) l'integralismo religioso e la cultura capitalista liberista, pur essendosi dichiarati guerra a morte, minano le fondamenta, ognuna dal canto suo, della cittadinanza.

Non facciamoci dunque intrappolare nella dittatura relativista postmoderna, che alla fin fine è la miglior alleata della cultura consumistica. Ma evitiamo anche la dittatura premoderna, incarnata in tutte le istituzioni che proclamano sé stesse come detentrici esclusive della verità rivelata. Tali dittature sono incompatibili con la sinistra che cerca la giustizia economico-sociale, da un lato – vale dire, parità reale di opportunità vitali per tutti – e la libertà culturale e morale, dall'altro lato, una libertà che renda possibile per le persone conquistare il senso della propria vita attraverso l'esperienza. E non attraverso dei valori rivelati dalle più alte istanze, tanto alte che finiscono per divenire irraggiungibili per la critica della ragione, come di solito capita con le posizioni vaticane riguardo alla morale familiare, tanto per fare un esempio.

Tuttavia, per via delle suddette riflessioni, non possiamo neanche aggrapparci a una modernità ormai superata perché appunto troppo poco moderna e ancora troppo medioevale. Così, se dobbiamo respingere la modernità (dogmatizzata), la premodernità (fondamentalista) e la postmodernità (relativista), che cosa ci rimane? Molto facile, ci rimane una modernità in grado di superare le proprie derive perverse. La possiamo chiamare come vogliamo (sette o otto anni fa, la chiamai *postmodernità positiva*. Onestamente oggi il nome mi sembra orribile). Ma al di là dei nomi, la cosa migliore è porsi le domande giuste: che cosa contraddistingue la posizione moderna

che dobbiamo sostenere? Quali punti caratterizzanti la posizione moderna dobbiamo superare?

Prima di entrare nel prossimo capitolo, con la non celata intenzione di complicare ulteriormente le cose affinché diventino il più possibile 'chiare e distinte', rilevo che, a mio parere, se la modernità imitò la cultura medioevale nella tendenza al dogmatismo fu precisamente perché nacque in aperta ostilità a essa. Ecco un anticipo del perché: la filosofia moderna ha dovuto affermarsi in opposizione alla concezione che la filosofia fosse *ancilla teologiae* e la Rivelazione avesse l'ultima parola, riservandosi la Chiesa l'autorità di stabilire i limiti della scienza. Tale concezione di una filosofia serva della teologia rende comprensibile che la modernità volesse cancellare ogni traccia di dogmatismo medioevale. Negando alla cultura religiosa ogni diritto e ogni ragione che la giustificasse, la cultura moderna assicurava alla ragione pratica tutto l'ambito della cultura, della scienza, della morale e della conoscenza. Ma, ahimè, questo monopolio gettò le fondamenta per la sua sacralizzazione. Una ragione senza dèi in agguato ha finito per deificare sé stessa.

Ecco quindi il paradosso: nel ripudiare completamente la logica medioevale, la modernità si è comportata in modo medioevale e poco laico. Non sarà dunque necessario per salvare la natura critica e laica della ragione, cioè per salvare la sua razionalità, restituire al fatto religioso il proprio spazio? Questo è l'orientamento della nostra risposta: la ragione rimane tale, vale a dire rimane critica, solo se evita la sua dogmatizzazione, se non cerca di sostituire la religione con la ragione in ambiti estranei a quest'ultima. Nessuno venga tratto in inganno: non si tratta di recuperare il religioso perché la ragione critica, la ragione moderna, abbia fallito e quindi si renda necessario sostituirla con qualche forma più o meno rivista di neodogmatismo o di neoconservatorismo che possa fare le sue veci. (Questa sarebbe, un po' semplificata, la posizione

dei ratzingeriani). Non sostengo affatto che si debba sostituire la ragione. Anzi. Ciò che difendo è che si deve recuperare, in un certo senso molto particolare, il religioso, perché potrebbe darsi che solo tramite esso, si possa salvare la natura propriamente critica della ragione e, di conseguenza, solo così si possa salvaguardare lo scopo originario della modernità. Proprio così. È possibile che per rilanciare il progetto filosofico moderno – e la sua traduzione a livello politico in un progetto di emancipazione sociale – sia necessario un dialogo e un confronto con il discorso religioso (nel presupposto che questo discorso abbia un significato che non è possibile esprimere attraverso la ragione moderna). Un confronto che, tuttavia, non faccia il gioco del dogmatismo. Compito impegnativo ma probabilmente appassionante.

Finiamo questa prima parte con un riassunto del nostro percorso argomentativo: il neodogmatismo ratzingeriano e il relativismo postmoderno sono due risposte alla crisi della modernità. Due risposte discrepanti ma curiosamente tutte e due di destra. C'è qualche risposta di sinistra alla crisi della ragione moderna? C'è qualche possibilità di superare il fiasco della ragione critica dall'interno della stessa ragione critica? C'è molto in gioco in queste domande perché, come si sa, i problemi epistemologici sono sempre, in parte, problemi politici, dato che le diverse risposte ai nostri dubbi filosofici rinchiodano, in qualche modo, progetti sociali diversi.

Seconda parte: la ragione è ragione solo se sa quando deve tacere

Dialogo e incertezza sono due cose distinte

Torniamo alla tesi di Terzi, il quale afferma che «la ragione è tale se è consapevole dei suoi limiti»: su questo concordo appieno. Ma sono completamente in disaccordo su ciò che lui dice nella frase precedente: «Il relativisti-

simo ... non è una malattia della ragione, ma è la sua es-
senza». Perché confondere i limiti della ragione con l'im-
possibilità di accedere alla verità? Con Triás e con Terzi
sono d'accordo sul fatto che la ragione moderna ha ol-
trepassato i suoi limiti naturali, e si è resa così irrazio-
nale. La razionalità c'è solo quando si è disposti ad ac-
cettare la fragilità – i limiti – della ragione. Ma la ragio-
ne, per quanto possa essere fragile, è utile o meno al fi-
ne di decidere sulla verità, il bene e la giustizia?

All'inizio Terzi sostiene che «il pensiero laico debba affer-
marsi con più decisione ... Si può definire laico chi non ac-
cetta altra autorità all'infuori della ragione – aggiungendo
poi – che nello stesso tempo [il laico] ritiene che il domi-
nio della ragione sia sempre un dominio relativo, costruito
su ipotesi e non su certezze». E conclude così: «Il punto
debole del razionalismo è che esso ci costringe a convivere
con l'incertezza». Ma è veramente necessario saltare, senza
soluzione di continuità, dall'autonomia della ragione alla
sua incapacità di dare certezze? È obbligatorio identificare
la provvisorietà della verità con l'incertezza?

La ragione (laica) si definisce ~~indubbiamente~~ dal fatto
che non accetta nessun tribunale esterno nel determinare
la certezza delle cose. Ma questa volontà di autonomia è
proprio la prova che la ragione non si accontenta del re-
lativismo. Inoltre, essa dimostra che il relativismo e la lai-
cità (o autonomia epistemologica) sono cose diverse. La
ragione si definisce dunque dal suo radicale rifiuto di am-
mettere limiti esterni. In questo senso, la modernità ha
avuto un ruolo inestimabile nella lotta contro il mondo
pregresso. Ma la ragione dovrebbe anche poter essere de-
finita dalla sua capacità di fissare dall'interno di sé stessa
i propri limiti. In questo punto, la modernità fallì: rifiu-
tando un qualsiasi limite esterno alla ragione, dimenticò
di esplorare i limiti interni. Questa ricerca sui limiti in-
terni della ragione, di cui la cultura moderna è mancante,
costituisce la strada maestra di una postmodernità che si

crepuscolo della
probabilità

→ probabilità di certezza:
piani al 100%,
linee non al 100%

proponga di superare il relativismo.

Terzi si mostra favorevole al compito (postmoderno) di esplorare i limiti interni della ragione ed è deciso nel denunciare qualsiasi intromissione (premoderna) esterna a essa. Su questo principio concordo appieno con lui. Verso la fine del suo articolo, nella parte forse più rivelatrice della proposta terziana, l'autore illustra quelli che lui definisce i 'tre relativismi': il *relativismo storico*, il *relativismo metodologico*, appreso dalle scienze naturali e il *relativismo dialogico*. Tutte belle riflessioni, e anche vere. Primo relativismo: da Hegel e Marx si ha una chiara consapevolezza del profondo legame della verità con il contesto storico. Secondo: da Popper e Kuhn diventiamo anche consapevoli che la verità scientifica non è vera in sé stessa ma solo *falsificabile*. Ci siamo accorti, inoltre, della provvisorietà dei paradigmi scientifici, i quali, non scompaiono completamente, ma vengono inglobati parzialmente in altri più evoluti. Terzo: come si può non condividere la posizione di Terzi quando afferma che «c'è dialogo solo se io sono disposto a mettere in discussione le mie convinzioni, se le relativizzo, se riconosco la possibilità che dal confronto possano scaturire nuovi risultati, possano aprirsi nuove piste di ricerca». Tuttavia, nulla di tutto ciò impedisce che, nel rispetto dei limiti sopraccitati, il nostro comune compito sia quello di costruire, sulla base del dialogo, delle certezze, delle verità che permettano di poter decidere su ciò che è giusto, su ciò che costituisce un bene, oppure su ciò che è intollerabile. Come Antonio Machado dice in un suo *Proverbio*: «Non la tua verità, ma la verità / e vieni con me a cercarla. / La tua, tienitela». Nel dialogo, appunto, cerchiamo, non di rimanere nell'incertezza, ma di raggiungere la verità. Per questo motivo, da fieri eredi dell'Illuminismo, accettiamo l'esistenza delle scienze, quelle sociali e quelle naturali, e ascoltiamo, discutiamo e mettiamo a confronto le verità che esse propongono, perché, in base a esse, agire-

mo poi nel mondo. Questa è anche la ragione per cui accettiamo il dibattito democratico come il miglior metodo per decidere sulla giustizia e sull'ingiustizia. Mettiamo a confronto valori nel dibattito pubblico e stabiliamo delle norme legali che scaturiscono dalla discussione.

Il legame tra il dialogo e la ragione è di vecchia data. La filosofia nasce, con Platone, grazie a e dal dialogo. Il greco insegna, come nessun altro, che la verità, tutta la verità, sia essa scientifica o morale, scaturisce dal dialogo. Ma questo fatto non nega la possibilità della certezza. Anzi. Il dialogo non rende la ragione relativista, ma critica. Il dialogo è, infine, il grande argomento della filosofia contemporanea che, attraverso la svolta linguistica, ha scoperto che la razionalità non esiste al di fuori del linguaggio e delle sue determinazioni.

Arriviamo, così, a Habermas, l'ultimo erede della modernità, il quale cerca di spiegare che l'unico modo per superare la ragione strumentale è la ragione deliberativa, vale a dire, la ragione dialogica. Ciò che Habermas vuol dire è che la sola via per salvare la ragione dalle tentazioni dogmatiche proprie della modernità classica – prima modernità, come dicono altri – è la costruzione attraverso il dialogo di nuove linee guida della razionalità. Il tutto orientato allo scopo di salvare un criterio – sicuramente molto fragile – di certezza, e non allo scopo di farci sprofondare in una precaria incertezza che rivela un atteggiamento più estetico che etico.

In fondo, a parer mio, concordo con Terzi e la nostra è, soprattutto, una discrepanza terminologica, che è comunque importante. Non dobbiamo definire la ragione dialogica, o critica, come relativismo, perché il dialogo è l'antidoto del relativismo. Se non siamo precisi nei termini, rischiamo di perdere la battaglia contro Ratzinger e contro i suoi accoliti più o meno rozzi. Pretenderanno di spiegarci che la soluzione alla crisi di tutte le certezze sono loro e i loro valori rivelati dall'alto.

Una politica semplicemente laica, ma laica fino in fondo

La ragione matura, che ha superato il dottrinarismo razionalista della prima modernità, deve riconoscere i propri limiti interni. Non solo non dovrebbe rifiutarli, ma dovrebbe esserne fiera, perché nel riconoscerli salvaguarda la propria razionalità.

Delucidato questo punto, è relativamente semplice affrontare il rapporto che intercorre tra religione e politica, argomento che sembra preoccupare specificatamente Terzi. La decisione pubblica deve essere giustificata e argomentata indipendentemente dal potere religioso per un semplice motivo di laicità. La modernità e la secolarizzazione delle istituzioni pubbliche devono essere dei concetti ben assodati. Ma la politica deve essere laica in due sensi: da un lato, deve essere priva di legittimazioni religiose, cioè, deve essere guidata per mezzo di criteri stabiliti tramite il dibattito razionale. Il punto di partenza di questo dibattito, ciò che garantisce il suo carattere razionale, è la tutela dei diritti delle persone. Dall'altro, devono escludersi le legittimazioni provenienti da presunte ideologie razionali che, in realtà, si sono sostituite alle religioni. Il liberalismo, il socialismo o il nazionalismo, ideologie tipiche della prima modernità, prendevano spunto dai diritti delle persone; il loro punto di partenza era dunque razionale, ma spesso hanno finito col prendere una pericolosa piega dogmatica (nel senso letterale della parola), che le ha fatte diventare totalitarie.

Si tratta, dunque, di garantire una duplice secolarizzazione: nello stesso modo in cui la ragione moderna ha sottoposto il dogma medioevale a revisione critica e la ragione postmoderna ha sottoposto a sua volta a revisione critica la ragione moderna, la vita politica deve secolarizzarsi nei confronti delle istituzioni religiose e delle tentazioni totalitarie dei racconti politici (ideologie) moderni, che si sono rivelati meno razionali di quanto pretendessero. Ad ogni modo, sarebbe inammissibile disfare di nascosto la

prima secolarizzazione con il pretesto della necessità di iniziarne una nuova. E su questo punto penso di concordare con la preoccupazione di Terzi.

La distinzione tra religione e politica (ci mancherebbe altro!) deve essere semplicemente un punto fermo acquisito già dalla prima modernità. Questa distinzione proviene dalla differenza tra ragione e religione, tra scienza e dogma. Ed è anche vero che con la scusa della crisi delle ideologie moderne, non tutti hanno rinunciato alla tentazione di instaurare nell'Europa una nuova cristianità in cui la Chiesa (cattolica) abbia un peso nel dibattito pubblico, non tanto per la forza dei suoi argomenti, quanto per il fatto di essere un'istituzione religiosa. Sia ben chiaro che essa ha il diritto di partecipare ai dibattiti sempre che lo ritenga opportuno (e ci mancherebbe altro!). Negarle questo diritto sarebbe contrario alla democrazia e al diritto di ogni istituzione di esprimersi pubblicamente. Ma deve essere ugualmente chiaro che la Chiesa sarà ascoltata in grazia dei suoi argomenti e non per grazia divina. Il suo solo valore sarà quello dei suoi argomenti e nessun altro.

Norme e valori

La riflessione di Terzi, peraltro poco sviluppata, sulla questione del presunto conflitto tra norme e valori mi sembra di poca rilevanza. Penso che non ci siano gli estremi per tale conflitto, in quanto le norme sono dei valori concretati giuridicamente. Non occorre entrare nel dibattito classico tra positivisti e giusnaturalisti, perché in tal caso sarebbe necessario risalire fino all'Antigone di Sofocle, e non abbiamo il tempo per farlo. Dico semplicemente che ogni norma giuridica racchiude un valore, e ogni valore è suscettibile di incarnare una norma positiva. La controversia sull'esistenza di valori al di fuori delle norme positive, è un dibattito per un'altra occasione. Forse Terzi dovrebbe porre la questione in termini diversi. Se lui intende far riferimento alla difesa della superio-

rità delle norme positive riconosciute dall'ordinamento giuridico in ambito democratico, allora non posso che essere d'accordo. Nessun valore può collocarsi al di sopra di queste norme positive, anche perché esse incarnano valori condivisi e sanciti da tutti. I diritti fondamentali, riconosciuti nelle Costituzioni democratiche, non possono essere feriti in nome di alcun credo religioso, né di alcun valore presunto di origine soprannaturale. Questo dovrebbe essere assodato. Le leggi in democrazia vanno rispettate, che piaccia o meno. Se, nei nostri sistemi politici, c'è il diritto all'obiezione di coscienza è appunto perché è previsto dall'ordinamento giuridico.

Il conflitto, dunque, non è, a parer mio, tra norme e valori. Il conflitto sorge tra le norme e i valori costruiti democraticamente nel rispetto del metodo razionale, critico e deliberativo, e le norme e i valori costruiti seguendo metodi dogmatici e autoritari. Questo vale sia per i dogmatismi a carattere propriamente religioso (premoderni, per capirci), sia per i dogmatismi propri della modernità e delle sue ideologie.

Stiamo attenti, però. Ciò non vuol dire che le norme comuni prevalgano sui valori personali. È esattamente il contrario: una delle caratteristiche fondamentali della democrazia è che in essa le norme – le quali, ribadisco, sono comuni per tutti e vincolano tutti dal momento che la cittadinanza, con i diritti e doveri annessi ad essa, è universale – sono conciliabili con l'esistenza di una molteplicità di valori, ideologie, credi, visioni del mondo e filosofie di vita. Questa caratteristica è talmente importante da costituire una delle norme fondamentali della democrazia. È quindi la norma stessa a fissare i limiti delle norme e del rispetto dei valori.

In altre parole, penso che occorra prendere molto sul serio ciò che la filosofia politica liberale definisce *divisione del lavoro* tra i principi di giustizia fondamentali della società, il cui compito è quello di informare e modellare le

istituzioni pubbliche, e le etiche private dei cittadini. A mio avviso, John Rawls, uno dei grandi pensatori politici dei nostri tempi, è la persona che ha approfondito la questione in modo più esauriente. Lo Stato democratico ha la facoltà di decidere che cosa sia giusto o ingiusto, ma non deve intromettersi nelle convinzioni private dei cittadini né nei loro principi morali. Questa osservazione, molto liberale, ricorda da vicino il concetto, coniato da Isaiah Berlin, di *libertà negativa*, un'idea che tutti diamo quasi per scontata ma che non è priva di problemi: come potrebbe una società funzionare in modo giusto se i principi di giustizia delle sue istituzioni (le norme) contraddicono apertamente le convinzioni dei cittadini (i valori)? Questo quesito, secondo la mia modesta opinione, ha dato adito al dibattito più appassionante della filosofia politica contemporanea: il dibattito tra il liberale egualitarista e anticapitalista Rawls e il marxista analitico Cohen. Ecco, ad ogni modo, un piccolo contributo al problema dell'eventuale contraddizione tra norme e valori. Non bisogna regalare i valori ai neoconservatori. È un'ingenuità inutile che non ci possiamo permettere. Quando i neoconsi appellano ai valori per contraddire le leggi stabilite democraticamente, per contraddire i diritti e i doveri positivamente stabiliti, bisogna ricordare loro che non si tratta di un conflitto tra legge e coscienza, tra Stato (secolare) e valori (legittimati soprannaturalmente). Questa ragione la poteva addurre Antigone, soggetta a un regime non democratico, per giustificare la violazione dell'intollerabile legge della città. Ma in democrazia, se la legge è intollerabile, bisogna cambiarla o almeno adoperarsi a tal fine; la legge non si infrange in nome di nessuna deità. Questo principio è valido per i dibattiti sulla famiglia e sulla bioetica, terreni molto fertili in polemiche tra la sinistra e la Chiesa ufficiale: il matrimonio tra i gay, il divorzio, l'aborto, la ricerca sulle cellule staminali dell'embrione o l'eutanasia. Dobbiamo riconoscere che alcuni di

questi argomenti sono certamente delicati, specie i tre ultimi. La cultura del sesso, diventata ossessione, può avere come effetto la banalizzazione di una realtà grave come l'aborto; l'industria medica può scorgere nella biogenetica una miniera d'oro; una società in cui l'aspetto fisico e il riconoscimento sociale costituiscono la parte essenziale del successo, non sa che cosa farsene del declino e della vecchiaia delle persone e può oltrepassare inconsapevolmente i limiti riguardo a una concezione accettabile della *morte degna*, dal momento che le sofferenze fisiche richiedono, più di ogni altra cosa, compagnia.

Tuttavia, quando determinate posizioni (di solito considerate progressiste) difendono, di fronte alle autorità della Chiesa (abituata peraltro a decidere da sole sui confini ultimi della vita: nascita, morte e procreazione), la legalizzazione del matrimonio tra i gay, il divorzio, la depenalizzazione dell'aborto, la ricerca su cellule staminali dell'embrione o la regolamentazione dell'eutanasia, deve essere ben chiaro che non si ha a che fare con un conflitto tra valori e norme. Non si tratta dunque di un conflitto tra norme senza valori, senz'anima e senza morale (relativismo) e valori non riconosciuti dalle norme, come vorrebbero molti dei nostri vescovi. A loro piacerebbe porre la questione in termini di 'verità' – il cui fondamento ultimo è la Rivelazione – contro 'errore morale', di 'bene' contro 'egoismo'. Ma in realtà il conflitto è tra valori contrapposti, tra morali diverse. Mettiamo l'esempio più inappellabile, quello del matrimonio tra i gay, anche se sembra quello che preoccupa di più la Chiesa (chissà perché?): il confronto verte su due diverse concezioni della famiglia, coloro che pensano che lo scopo della famiglia sia la procreazione biologica e coloro che pensano che il suo primo fine sia quello del volersi bene. È un semplice confronto tra verità e ragioni diverse, casomai opposte, e in quanto tali si deve decidere, senza apriorismo alcuno.

Il limite più importante di tutti

Affrontiamo finalmente l'argomento più rilevante (credo) di questo saggio-risposta. Terzi afferma che ci sono tre limiti fondamentali nel determinare la verità: il limite storico, il limite metodologico e il limite dialogico. A mio avviso, Terzi dimentica il limite più importante di tutti dal punto di vista filosofico; un limite che, se riconosciuto, può aiutare la ragione critica a superare le derive dogmatiche in cui era caduta nella modernità.

Con malcelata volontà di diventare ampollosi, lo possiamo chiamare *limite ontologico*, il quale è, senza dubbio, un limite interno, che non viene imposto da nessuna istanza esterna. È, infatti, il limite più interno della ragione. Con le parole di Eugenio Trias, è ciò che fa diventare ragione la ragione, ciò che la costituisce come tale. Qual è dunque questo limite?

Ci sono delle domande limite che la ragione può porsi senza trovare una risposta. Sono domande come quelle poste da Leibniz, raccolte poi giustamente da Heidegger: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?», vale a dire, perché c'è una realtà? Perché c'è l'essere? Perché esiste l'universo? La vita della ragione sarebbe più facile se potesse rispondere a queste domande o se almeno non potesse porsi le domande per le quali non ha risposta. Ma non è così. Ci sono sicuramente delle domande che la ragione può porsi ma alle quali può solo rispondere, a meno che non si voglia barare, con il silenzio, rimanendo muta.

Queste sono le domande più radicali dell'esistenza umana, domande da cui, in ultima analisi, dipende il senso delle cose. La ragione può spiegare com'è il mondo o la natura, perché essi sono così come sono. Per fare questo studio ci sono le scienze. Le scienze naturali, ad esempio, possono descrivere com'è il mondo senza libertà (non umano); le scienze sociali invece studiano il mondo con libertà (umano). Ma la ragione non può dire *perché il*

mondo è. Non conosce, né mai conoscerà, la ragione per cui la realtà è. Questo è il suo limite permanente. Se non riconosciamo questo limite, la ragione diventa irrazionale. Un conto è chiedersi perché il mondo è così com'è, un altro conto molto diverso è chiedersi perché il mondo è. «Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere» disse Wittgenstein, il più grande filosofo dello scorso secolo. Ma subito dopo ebbe l'onestà di precisare che il senso della vita ce lo giochiamo «su ciò di cui non si può parlare». Ammise, dunque, che la ragione, la filosofia e la scienza servono a poco da questo punto di vista. In altre parole, non ci servono per la cosa più importante di tutte, e cioè sapere che stiamo a fare qua.

Ed è a questo punto che entra in scena la religione. Eugenio Trías spiega molto bene in quale modo la religione – e l'arte – si esprimono attraverso il linguaggio 'simbolico'. Che cos'è il simbolo? Sarebbe il *parlare silenzioso*, una sorta di 'parola muta'. In effetti, per mezzo della religione e dell'arte esprimiamo ciò che è inafferrabile alla ragione umana, esprimiamo l'inesprimibile, vale a dire la nostra risposta alla domanda: *perché il mondo è?* Poiché *non sappiamo* la risposta, possiamo fare una cosa diversa, possiamo *credere, desiderare, sperare* questa risposta. Ma il contenuto di questa fede, di questa speranza, di questo desiderio può solo essere espresso attraverso il linguaggio simbolico. Le verità della fede sono delle verità di un altro ordine rispetto alle verità della ragione e delle scienze. Se le conoscessimo, non ci sarebbe bisogno di credere.

Questo è, quindi, il *limite ontologico* della ragione. Un limite che la differenzia dal linguaggio simbolico – specie nella sua forma religiosa – ma che contemporaneamente rinvia a esso. La ragione che, per salvaguardare il suo potenziale originario, decida di superare gli errori commessi durante la modernità, deve essere, a parer mio, una ragione in grado di aprirsi al mistero. Non si deve fingere che queste domande limite non ci siano, perché non è ve-

ro. Né si deve fingere, per di più, che non ci si giochi con esse gli aspetti più decisivi dell'esistenza umana. Non si deve fingere, prego!, di saper rispondere. Questa è la differenza tra la ragione razionalista – poco critica – della prima modernità e la ragione in grado di salvare il progetto moderno in ciò che aveva di emancipazione: è una ragione più umile, più consapevole dei propri limiti, più austera. È una ragione che non pretende di possedere il segreto della vita (il segreto ontologico, non scientifico), perché questo segreto è importante per essa, seppur fuori della sua portata.

La ragione della prima modernità oltrepassò i limiti nel senso che cercò di trovare risposte a tutto: tentò di spiegare attraverso le scienze com'è il mondo e, visto che c'era, attraverso le ideologie, cercò di spiegare perché il mondo è. Tuttavia, questo secondo compito, semmai c'è qualcuno che lo debba assolvere, appartiene alle religioni, all'arte e al linguaggio simbolico. Questo è il motivo per il quale, contro ogni previsione, come dicevo alla fine del primo capitolo, il *ritorno del fatto religioso* diventa una condizione necessaria per la ricostruzione della razionalità critica. Perché è l'unico modo di evitare che la ragione valichi i propri confini, com'è accaduto nella modernità, per invadere degli ambiti che non sono di sua competenza. Si evita così che tale sconfinamento faccia perdere alla ragione la sua razionalità. Il fatto che la ragione rinvi le domande limite nell'ambito del religioso, del simbolico, è un modo per evitare che la ragione e le ideologie annesse a essa diventino assolutistiche, totalitarie e pensino di possedere la chiave del senso.

Ma, in cambio, illuminiamo la religione

Il problema si presenta allorché la religione commette l'errore equivalente. Sia chiaro: la scienza non può pretendere, mediante il suo linguaggio razionale, di spiegare il senso (ontologico) delle cose. Ma la religione non può

assolutamente pretendere, con il suo linguaggio simbolico, di spiegare com'è il mondo, invadendo così lo spazio legittimo delle scienze. Il peccato della modernità è stato quello di tentare di spiegare, attraverso la ragione, il senso della vita. Un parricidio. Il peccato medioevale fu esattamente l'opposto: cercare di spiegare, attraverso il linguaggio simbolico, com'è la natura e perché è così com'è, com'è la società e il perché è così e non in un altro modo. Un incesto.

Non stupisce quindi che la modernità sia nata con il caso Galileo, un povero scienziato sul punto di essere messo sul rogo pubblicamente perché si ostinava a sostenere, in opposizione alla Bibbia, che la terra girasse intorno al sole. Gli inquisitori non sapevano – o forse non erano molto interessati a sapere – che il linguaggio delle Scritture è costituito, per dirla in modo breve, da simboli; esse non sono un trattato di matematica. E pare che ancora oggi alcuni dotti uomini di chiesa si rifiutino di ammetterlo. Illuminare la religione, rubo ancora una volta l'espressione a Trías, vuol dire riportarla nel suo ambito di appartenenza. È lo stesso che viene fatto con la ragione per mezzo della critica. Il problema delle religioni non illuminate, visto che parlano delle domande sul senso come se fossero delle verità scientifiche, è quello di parlare del mondo come se il linguaggio simbolico fosse un linguaggio scientifico. Se le Sacre Scritture non permettono di *credere*, ma consentono addirittura di *conoscere* (come se ci trovassimo di fronte al Teorema di Pitagora), qual è il senso dell'esistenza e del mondo, allora posso anche utilizzarle per sapere com'è il mondo e perché è così com'è. Le religioni non illuminate dimenticano che le verità di fede sono espresse tramite il linguaggio simbolico. Esse possono essere credute ma non conosciute. Crediamo in esse, appunto, perché non conosciamo l'oggetto della fede. Nello stesso modo in cui il razionalismo dogmatico (della prima modernità) non è granché utile perché utilizza la

scienza come se avesse una valenza simbolica, neanche le religioni nella loro deriva fondamentalista, non illuminista, hanno utilità alcuna, perché attribuiscono ai simboli delle pretese scientifiche di cui, in realtà, sono prive. Parlano di religione come se fosse scienza, si riferiscono alle cose della fede come se le *sapessero* e non come se le *credessero*. I fondamentalisti parlano di Dio e di ciò che lo riguarda come se avessero in esclusiva la prerogativa di parlare con lui al telefono. Ma davanti ai grandi misteri della vita, se parliamo di conoscenza vera e propria, tutti sappiamo le stesse cose: io, te, Terzi e perfino lo stesso Papa di Roma (Joseph Ratzinger, per la precisione).

Così, a una ragione umile, austera, consapevole dei propri limiti, corrisponde una religione umile, consapevole della precarietà propria della fede. Se la fede fosse certezza, se fosse sicurezza, non sarebbe più fede. La fede, per essere tale, deve necessariamente riconoscere la propria precarietà. La fede d'acciaio che i vertici della Santa Madre Chiesa propinano alla gente ha molto poco a che fare con Dio, almeno per quanto riguarda la forma. Il dramma delle religioni, quando diventano fondamentaliste e dogmatiche, è che vendono le proprie convinzioni come se fossero verità inoppugnabili, da credere con sicurezza irremovibile. Invece nell'autentica esperienza spirituale c'è, per definizione, un certo tremore che è connaturato alla fede. Il dogmatismo religioso elimina tale tremore. Ma allora è impossibile la vera spiritualità, come sanno bene i mistici.

In definitiva, lo scopo è quello di cercare che la ragione non rifaccia il suo errore moderno e la religione non ripeta il suo errore medievale. Nessuna deve invadere l'ambito dell'altra. La ragione non deve diventare religione né la religione scienza. Ma, al contempo, sarebbe bene che fossero in grado di convivere di rinvii reciproci, di illuminarsi a vicenda. Solo così ognuna manterrà il proprio spazio. Solo così il linguaggio scientifico rinuncerà alle

sue pretese esistenziali e il linguaggio religioso, a sua volta, ricorderà permanentemente la sua natura simbolica.

E se succede la stessa cosa nell'ambito dell'etica e della politica?

Questa dialettica tra linguaggio razionale e simbolico si ripete nello stesso identico modo, come abbiamo visto nel caso della ragione scientifica, nel caso della ragione etica e politica. La modernità permise alle scienze naturali e sociali di liberarsi dal giogo della Rivelazione. Parallelamente, riuscì a secolarizzare l'etica e la politica, e cioè fece sì che esse fondassero la propria autorità non su base soprannaturale, ma sulla razionalità. A cominciare da Thomas More e Machiavelli, passando da Hobbes, Locke o Rousseau, continuando con Marx e Hegel, e arrivando a Rawls e Habermas, la filosofia politica moderna ha spiegato come debba essere lo Stato, che cosa siano i diritti e la giustizia sociale. Nell'ambito dell'etica, per evitare un'altra sfilza di nomi, cito Kant come culmine della riflessione morale moderna, tramite la sua ricerca sull'imperativo categorico e la sua natura incondizionata e universale.

Come abbiamo visto precedentemente nell'ambito delle scienze, tutti questi filosofi dimostrano che la ragione può spiegare che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto. O, nel caso di Kant, che cosa sia il bene e che cosa il male, quali cose devo fare e quali invece non devo fare. Tuttavia, come succede riguardo alla domanda sul senso, la ragione non può rispondere a queste domande: perché devo preferire il bene al male, la giustizia all'ingiustizia? Perché devo fare ciò che so di dover fare? La ragione fornisce doveri etici, obblighi morali, ma non possiede, da sola, la capacità di fornire *motivazioni*.

Il più bello e, allo stesso tempo, più drammatico modo di esprimere questo problema lo trovò, se la mia memoria non sbaglia, una ragazza francese di origini ebraiche, che prima diventò militante socialista, dopo lavoratrice della

Renault, più tardi vendemmiatrice, per convertirsi, poi, al cristianesimo. Questa esperienza le consentì di scrivere le più profonde e geniali pagine che siano mai state scritte sul senso del cristianesimo del XX secolo. Successivamente, prese anche parte alla Resistenza contro Hitler, morendo, infine, perché si rifiutò di ricevere una razione migliore di quella dei soldati francesi del fronte, nonostante la sua tubercolosi galoppante lo consigliasse. In una delle sue frasi memorabili, Simone Weil si chiede: «Dove posso trovare l'energia per un'azione senza contropartita?» Se il bene, come insegna Kant, è incondizionato, una conseguenza dell'ubbidienza all'imperativo categorico, fondato sulla pura universalità della nostra azione, *dove si può trovare l'energia per un'azione così, senza compenso, senza nessun contraccambio né contropartita di sorta?*

Nello stesso modo in cui la ragione scientifica può spiegare i segreti della natura, ma non può svelare il loro senso ultimo, la ragione politica e morale può spiegare il contenuto delle norme e dei doveri, può argomentare in favore di essi, può dimostrare la loro razionalità, ma non può addurre delle motivazioni. Questo è un limite intrinseco della ragione morale – e per estensione della ragione politica – riconosciuto da Kant nelle ultime righe del suo capolavoro sull'etica, *La metafisica dei costumi*, opera culminante dell'etica moderna.

Lo stesso Habermas, in alcuni dei suoi sempre più frequenti dialoghi con pensatori dell'ambito teologico e religioso, ha esplicitato a più riprese tale questione. La ragione deliberativa può discriminare il bene e la giustizia dal male e dall'ingiustizia, ma non può garantire il rispetto da parte delle persone, per quanto razionali esse siano, di tali norme e doveri. Habermas afferma più o meno letteralmente (cito a memoria): «In questo senso, non possono esserci motivazioni vincolanti al di fuori di Dio». A proposito, uno dei rivali dell'ultimo rappresentante della tradizione moderna in questo dialogo con le religioni è sta-

to niente di meno che Ratzinger, prima di diventare Papa. Ed è a questo punto che, adoperando l'espressione di Weil, la dimensione religiosa può dare l'energia necessaria per essere «all'altezza delle nostre ragioni». Voglio essere chiaro: non è che la religione, più o meno istituzionalizzata, debba dire ciò che si deve fare, sia come società (politica), sia come individui (etica). Assolutamente. Il punto è di determinare se l'esperienza religiosa, se il riferimento a Dio, aiuta ad agire in conformità all'imperativo categorico, se rende più disponibili alla gratuità e al carattere incondizionato dell'azione, aspetti questi che costituiscono, con parole dello stesso Kant, la forma (la natura) del bene. Si tratta, quindi, di far diventare la religione, anziché l'eterna rivale, la migliore alleata della modernità.

L'unica cosa che rimane da dire su questo argomento a coloro che, come me, sono cristiani è che la fede in un Dio amoroso, che mi ama e ama in ugual misura tutti gli esseri umani, dovrebbe essere di aiuto per ricavare l'energia (che la sola ragione non sa dare) necessaria per il bene. Ci sono per questo due motivi. Il primo è che credere in Dio vuol dire amarlo. Dio, come dicevano i catechismi classici, è conosciuto tramite l'amore e, di conseguenza, non sembra molto coerente amare Dio senza amare coloro che sono amati da Dio, cioè, tutti gli esseri umani. E l'amore lontano, universale, l'amore verso gli sconosciuti è semplicemente rispetto, rispetto verso i diritti di questi sconosciuti.

Il secondo motivo è che chi crede in Dio, chi ama Dio, crede di essere amato da lui, perché, secondo la fede, Dio è amore. E quando ci si sente, o meglio, ci si crede amati, sembra più facile disporsi al bene, cioè obbedire all'imperativo razionale, che vuol dire obbedire alla propria coscienza, usando rettamente la propria ragione morale; il che è molto diverso dal sottomettersi a un qualsiasi catechismo redatto in Vaticano. Anche se talvolta pare che queste due cose siano addirittura diventate coincidenti.

Insisto su questo punto perché la ripercussione morale della religione è stata interpretata in modo molto diverso. Di solito, in modo un po' stupido, viene recepita nel senso che 'chi farà il bene, si guadagnerà il cielo', facendo così diventare i destinatari della nostra benevolenza, dei semplici strumenti del nostro desiderio di salvezza. Questa concezione è quanto di più lontano ci sia dal carattere incondizionato dell'etica kantiana, nella quale il prossimo è un fine in sé stesso e non un mezzo per ottenere i nostri scopi, indipendentemente da quanto i nostri scopi ci spingano a trattare più caritatevolmente il prossimo. Il cristianesimo, con tutti i rispetti, è un'altra cosa, non è un mercato dove si vende la salvezza. Il cristianesimo afferma che chi ama veramente Dio, ama anche il fratello. In termini più tecnici si direbbe che la grazia mette in grado gli esseri umani di vivere nella carità – o come si dice oggi – nella fraternità. Così, la fraternità diventa la cartina di tornasole della fede.

Questa digressione – mezzo teologica e mezzo devota – viene al caso, anche se non lo sembra, perché in uno dei paragrafi, a mio avviso, più interessanti dell'articolo di Terzi c'è scritto: «La scommessa del cristiano, privata della sua presunzione assoluta, non impedisce allora il confronto e il dialogo con gli altri. ... Sarebbe utile, su questi nodi, una discussione tra i laici e gli uomini di fede ... con la chiarezza e anche con la durezza che talora si rende necessaria. Ciò che invece prevale è il discorso di convenienza, di opportunità, è il moderatismo che rifugge da qualsiasi scelta radicale, per cercare di tenere insieme ciò che non può stare: la laicità e il suo contrario. Il risultato è un ibrido pasticcio istituzionale, in cui i confini di Stato e Chiesa, di politica e fede, vanno sfumando, con un danno reciproco, perché ne va per entrambi della chiarezza e dell'autonomia del loro fondamento». Concordo.

Ricordiamo anche che pochi paragrafi prima, Terzi affer-

ma in modo deciso: «Tutto l'equivoco, ingenuo o calcolato che sia, sta nell'idea che la ragione abbia bisogno di compensazioni sul terreno dei valori. La ragione è fredda e calcolatrice, e allora si deve cercare altrove un supplemento di anima. Questo teorema non è altro che la riproduzione moderna del principio teologico medioevale della filosofia come *ancella* della religione, sottoposta al suo controllo e alla sua autorità. Ma la ragione non può accettare nessuna autorità esterna, se non al prezzo di perdere se stessa».

Ha ragione Terzi, nella letteralità delle sue parole. Ma ho il sospetto che dimentichi, più nella forma di esprimere le idee che nelle intenzioni, tutto ciò che abbiamo spiegato su queste pagine. Ha ragione nel denunciare il pasticcio istituzionale, che è la negazione del rapporto tra fede e ragione che propongo in questo saggio, perché è un puro gioco tra i poteri. Ha ragione quando reclama un dialogo duro e coraggioso tra la modernità (radicalmente laica) e il cristianesimo. Ha ragione quando difende l'autonomia della ragione. Ma, in aggiunta a tutto ciò, non è forse parimenti necessario insistere sul fatto che la ragione, più che fredda, è anche impotente per adempiere alle proprie promesse, ai propri scopi, ai propri principi? Non è forse necessario riconoscere che ciò di cui la ragione ha bisogno più che un'anima è enegia, spirito, motivazioni?

Bisogna denunciare gli effetti disastrosi che derivano dal mescolare, per semplice moderatismo, per compromesso, ciò che non si deve tenere insieme, la laicità e il suo contrario. Ma non è necessario anche ammettere, con la stessa chiarezza, che la ragione laica può trovare nella religione una fonte di ispirazione impagabile? Ad ogni modo, applaudo, Riccardo: sono dalla tua parte anche se con sottolineature diverse.

Questa capacità della dimensione religiosa di ispirare l'etica moderna di solito si trova presso la società civile, nel cui seno il fatto religioso si esprime spesso con una pu-

rezza molto maggiore che presso i vertici religiosi. Infatti, si può citare una cospicua quantità di esempi – in linea con la teologia della liberazione, tanto per citare quello più conosciuto – che mettono la fede al servizio della liberazione umana, così come viene concepita dalla ragione moderna. Posso fare un esempio ancor più evidente: uno dei sogni dei nostri giorni sarebbe che le religioni si accordassero per mettersi nelle condizioni di, tutte insieme, fare pressione sugli stati ricchi del pianeta affinché adempiano agli «Obiettivi del Millennio» che, tra l'altro, sono stati solennemente firmati da tutti e il cui fine è quello di sradicare la povertà estrema entro il 2025. Tali obiettivi, ricordo, possono essere raggiunti solo se vengono attuate molte delle misure che negli ultimi anni sono state presentate e dibattute in quella sorta di Parlamento mondiale ante litteram che fino adesso è stato il Foro Mondiale di Porto Alegre.

La mia proposta è di riuscire a stabilire un rapporto fruttuoso tra la religione e la ragione (etica e morale) che consenta di superare, sia le vedute ristrette della ragione moderna e delle sue ideologie assurte a dogmi religiosi, sia le tentazioni neomedievalleggianti di coloro che pretendono di sostituire il dibattito democratico con una controllata provvista di valori giunti dall'alto. Così si riuscirebbe, nell'era della globalizzazione, del multiculturalismo e del presunto rischio di scontro di civiltà, a far dialogare le religioni del mondo tra di loro, dialogo al servizio del programma di Porto Alegre. Solo in questi termini si può sperare che la religione assuma un ruolo concreto nel processo politico. Spero che l'idea piaccia a Terzi.

Conclusione: forza ragazzi, il futuro è nostro, cioè di tutti
Andiamo a letto, che è notte fonda. Domani è un altro giorno e c'è tanto da fare. Bisogna chiedere a Ratzinger e ai suoi sostenitori di abbandonare ogni speranza neomedievalleggiante. La secolarizzazione e la laicità sono irre-

versibili. Bisogna convincerli che la religione illuminata, che non s'impiccia negli affari altrui, sarà molto più gradita al Signore, e forse anche a tutti in generale. Bisogna spiegare ai disincantati della ragione moderna che il suo errore è stato appunto la sua poca modernità; i confusi, disorientati o smarriti a causa della deriva della modernità vanno incoraggiati dicendo loro che, se riconosciamo con maggiore radicalità i limiti della ragione, assisteremo a un suo immediato e miracoloso risorgere. Per tutto ciò è necessario reclamare la partecipazione del linguaggio simbolico, per evitare che vengano vendute come scienza cose che oggi ignoriamo e ignoreremo sempre. Ai fondamentalisti va ricordato che una fede che smette di essere fragile non è più fede.

C'è spazio per tutti, come nella famosa stanza nel film dei fratelli Marx. Ma, come in quel film, occorrerà che ognuno trovi il proprio spazio in sintonia con gli altri. Penso che per poter costruire un progetto etico-politico per la sinistra del XXI secolo, si renderà necessaria sicuramente una trasformazione radicale di tutti, una ragione nuovamente critica, una religione infine illuminata, un discorso politico razionale (vale a dire, al servizio della giustizia, della fraternità e dell'emancipazione umana) in grado di attingere energie etiche dall'esperienza religiosa. In tal senso, bisognerà adottare un concetto di verità che non decada nel dogmatismo (moderno o premoderno) né nel relativismo (postmoderno). Ricordiamo: tra il dogmatismo e il relativismo vincerà sempre il primo. Perché gli uomini, per vivere, hanno bisogno di un orizzonte che tenda verso una qualche verità. Non regaliamo la vittoria alla squadra con i colori bianco, nero e porpora. Non cadiamo nella trappola di pensare che il combattimento è a due: ci sono almeno tre concorrenti. Per vincere, uniamoli alla nostra squadra, gli uni e gli altri. È l'unica squadra veramente seduttrice. □