

Chi è dunque l'uomo?

Conversazione di Raniero La Valle

Con:

Isabella Adinolfi, Anna Venchierutti, Gianni Manziaga, Paolo Bettiolo, Mariolina Toniolo, Alessandro Striulli, Mario Cantilena, Piero Martinengo, Marina Bodrato

Con una nota finale di Giovanni Benzoni, a cui rinviano gli asterischi (*) che si trovano nel testo, quale invito a riflettere a partire da alcuni testi cui si fa riferimento nel corso della conversazione

Incontro tenutosi nell'isola di S. Erasmo (Venezia) il 16 giugno 2001

SERVITIUM Editrice 2004 (in collaborazione con la rivista ESODO)

Giovanni Benzoni

Ringrazio Raniero La Valle che ha risposto alla mia proposta di venire a conversare in questo nostro Incontro rispondendo a una domanda semplice: "Perché VASTI, Scuola di critica delle antropologie?" (*)¹.

Raniero La Valle

La domanda che Giovanni mi ha posto riguarda il perché abbiamo tentato di fare a Roma una piccola scuola di antropologia; perché, in sostanza, abbiamo posto la questione antropologica. L'interrogazione sull'uomo è una domanda antica; "*chi è dunque l'uomo perché tu ti ricordi di lui?*" (Ps. 8, 5). Questa domanda non ha mai avuto esauriente risposta, perché la domanda tenderebbe ad avere di per sé una risposta univoca, mentre l'uomo sembra sfuggire ad ogni definizione, sembra un proteo inafferrabile e si presenta con una sostanziale ambiguità. L'uomo è sempre stato un mistero all'uomo. Anche per la Chiesa, che ha un bel dire di essere "esperta di umanità". In realtà l'uomo è ancora una cifra, una realtà da decifrare. E già nel modo in cui il problema viene posto nella Bibbia si manifesta la coscienza di una contraddizione. Mentre appunto nel salmo 8 si dice dell'uomo: "*l'hai fatto superiore agli angeli, l'hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di splendore l'hai coronato*", dall'altro nel Qoelet ci si chiede: "*chissà se l'alito dell'uomo sale verso l'alto e se quello della bestia scende verso il basso*" (Qo.3, 21).

Fino al medioevo ed anche oggi ci si è interrogati se l'uomo fosse "angelo" o "fiera" e anche nell'antropologia cristiana ci si è misurati con questa contraddizione, su l'uomo che da un lato è fatto ad immagine e somiglianza di Dio e dall'altro è inevitabilmente peccatore. Un problema che come è noto è stato risolto con il peccato originale, che nella versione radicale di Agostino vuol dire che la natura è corrotta dal peccato, mentre nella versione più "umanista" di Tommaso si parla di

¹ L'asterisco che compare lungo tutto il testo della conversazione segnala che vi è un riferimento nella nota conclusiva di questo quaderno.

una natura semplicemente “ferita”, non corrotta dal peccato. In ogni caso, in ambedue le prospettive la natura è considerata come avente bisogno della grazia di Dio per poter compiere delle operazioni positive. Dunque è una natura non sufficiente a se stessa. Chi ha cercato di affermare l’autosufficienza dell’umano è stato accusato di pelagianesimo.

E questo è appunto il caso della modernità che nasce su questa rivendicazione di autosufficienza dell’umano ed è stata fondata inizialmente su di una affermazione assunta come ipotesi. Si tratta della formula di Grozio del 1625, all’inizio del diritto moderno, che è: *Etiam si daremus non esse Deum* (o nella formula più breve di Pufendorf: *etsi Deus non daretur*): dobbiamo fare come se Dio non ci fosse. E’ una bestemmia, si scusa Grozio, dire che Dio non c’è, ma noi dobbiamo costruire il nostro mondo, fare il nostro progetto mondano come se Dio non ci fosse, dobbiamo fare da soli. All’inizio era formulata come ipotesi, poi è diventata sempre più una tesi: “Dio non c’è”; dal secolarismo all’ateismo c’è un passaggio quasi necessario. La modernità quindi si è costruita su questa idea dell’autosufficienza dell’umano, ha rotto questa necessità di una grazia, di un’attrazione dall’alto.

Però qui c’è un paradosso perché una antropologia che afferma l’autosufficienza dell’umano sembra che debba essere una antropologia ottimistica, ed invece è una antropologia pessimistica che giunge sino al nichilismo dell’attuale cultura dominante. C’è stata una bellissima conferenza di Giovanni Battista Metz*, il teologo della teologia politica, a Padova nel novembre scorso (2000) in cui egli diceva: “oggi Nietzsche* si respira nell’aria”. E’ una antropologia pessimistica e possiamo dire che gran parte delle istituzioni moderne sono tributarie di questa antropologia pessimistica, a cominciare dalla maggiore costruzione del pensiero illuministico, che è lo Stato moderno, il quale nasce appunto da una antropologia pessimistica. Così come lo racconta Thomas Hobbes nel suo *Leviatano*, lo Stato nasce da una guerra di tutti contro tutti, che si darebbe nello stato di natura – *homo hominis lupus* -; tutti sono in lotta gli uni con gli altri e quindi c’è questa paura generalizzata di essere uccisi, ed allora per uscire da questa paura, da questo senso di angoscia generalizzata, scatta la scintilla della ragione. La ragione produce lo Stato; produce, cioè, questa entità trascendente i singoli soggetti umani, questo Stato che deve appunto liberare gli uomini dalla paura. Lo Stato offre protezione e in cambio chiede obbedienza. Nella costruzione di Hobbes lo Stato è questo *remedium*, il rimedio a questo stato di guerra generalizzata, a questo stato di paura e nasce come uomo collettivo. Credo che la prima edizione del *Leviatano* avesse un disegno nel frontespizio dove il Leviatano era fatto di tanti omini, messi uno vicino all’altro. Ma questo uomo collettivo che è appunto lo Stato, nello stesso tempo è un mostro, è il Leviatano. Dice Carl Schmitt*, che come storico e studioso del diritto pubblico europeo ha molto studiato Hobbes, che lo Stato moderno nasce come “lo Stato della moderna polizia”. Stato moderno e polizia nascono insieme, il loro compito è quello di assumere il monopolio della violenza e quindi di garantire la sicurezza.

Con lo Stato nasce il diritto, ed il diritto moderno ha naturalmente anch’esso questa genesi: il diritto moderno nasce anch’esso all’interno di questa antropologia pessimistica, nasce come risposta alla violenza; però per rispondere alla violenza, il diritto la deve in qualche modo assumere. Assume, incorpora in sé una parte della violenza per minimizzarla, per ridurla e quindi nasce come *pharmakon*, parola greca che vuol dire non solamente “rimedio”, ma anche “veleno”; e quindi il diritto come *pharmakon* tenta di ridurre la violenza nello stesso tempo incorporandola. In questo senso il diritto sa che per ridurre la violenza, la deve esercitare e quindi sa che alcuni saranno sacrificati, però quello che conta è il bene comune e quindi ci troviamo all’interno di un pensiero sacrificale. “E’ bene che alcuni siano sacrificati, perché il bene comune possa affermarsi”.

Su questa genesi del diritto all’interno di una antropologia pessimistica, e quindi di un pensiero sacrificale, troviamo un caso da manuale nell’ultima guerra contro la Jugoslavia*. Questo caso da manuale sulla natura ambigua del diritto, è dato dal cosiddetto *diritto umanitario di guerra*. E’ un diritto formato da una serie di strumenti e documenti che dalle convenzioni dell’Aja del 1909, attraverso le convenzioni di Ginevra del ’49, arriva sino ai Protocolli aggiuntivi del 1977*. E’ il diritto che avrebbe lo scopo di umanizzare la guerra. Non è un diritto contro la guerra, anzi riconosce perfettamente la legittimità della guerra (anche se nel ’77 non la poteva più riconoscere,

perché questa legittimità è venuta meno nel 1945 con la Carta dell'ONU); è un diritto che comunque riconosce la funzione della guerra. Però dato che la guerra c'è e deve funzionare, bisogna che funzioni entro limiti per cui non faccia danni eccessivi: la guerra sì, ma con qualche cautela; anche qui c'è questa funzione del *pharmakon*. Si cerca di fare uno sconto alle efferatezze, ai tormenti della guerra. Vi sono dei principi fondamentali di questo diritto, formalizzati poi nel primo dei Protocolli di Ginevra annessi alle Convenzioni: non tutte le azioni belliche sono consentite, ma vi sono dei limiti. Quali sono? I limiti sono che non bisogna produrre mali "superflui", perdite "eccessive", sofferenze "non necessarie". Per questa ragione non si possono colpire le popolazioni civili, non si possono ammazzare i giornalisti, bisogna evitare azioni di sterminio etc..., cioè la guerra deve funzionare - questo non viene messo in discussione - però deve accettare dei limiti. Insomma si pone questa differenza tra mali necessari e no, tra vittime giuste e vittime ingiuste. Nella guerra vi sono delle vittime che sono giustamente sacrificate, perché sono sacrificate acciocché la guerra raggiunga il suo fine: queste non si possono lamentare, non hanno nulla da eccepire, non possono adire nessun tribunale, sono vittime "giuste". Però ci sono delle vittime che sono in più, sono collaterali, superflue, non necessarie. Ci sono sofferenze che si potevano evitare, perché quella guerra funzionava lo stesso; e allora il diritto dice: "ammazziamo con moderazione". E' un diritto sacrificale, è un pensiero vittimario: "alcune vittime sono giuste, altre no".

In un certo senso questo è il paradigma di tutto il diritto, solo che questo paradigma è fallito. Nella guerra jugoslava tutto il diritto umanitario di guerra è stato violato esplicitamente, senza nemmeno il pudore di dire che ci sono stati errori. Il bombardamento della Televisione jugoslava è stato rivendicato come un atto di guerra legittimo; il diritto umanitario di guerra è stato totalmente violato. In un certo senso non può che essere così, perché ormai la guerra ha preso delle dimensioni, usa delle armi ed ha sviluppato una logica tali da provocare il massimo dei danni possibili, da produrre il massimo delle perdite, da produrre il massimo delle sofferenze; questa è la guerra moderna e quindi un diritto che cerca di mettervi una toppa non può funzionare.

Questa antropologia pessimista che sta alla base dello Stato, a fondamento del diritto, ha una lunga e lontana origine, perché affonda le sue radici molto indietro nel tempo ed arriva fino a quel testo seppure brevissimo, ma fondativo della cultura occidentale che è il frammento B 52 di Eraclito* in cui si dice che: " la guerra, *polemos*, è il padre di tutte le cose". Tutto poggerebbe sulla guerra. "Polemos è padre di tutte le cose, gli uni fa uomini, gli altri schiavi", insomma è una specie di principio ontologico che viene affermato. Non a caso la prima lezione che abbiamo fatto in questa nostra piccola scuola romana era intitolata: " *in principio era la guerra*".

Se riapriamo la questione antropologica, la riapriamo precisamente perché tutto questo non funziona. Però mentre lo Stato è in crisi, nasce un nuovo *Leviatano* che è la Nato, senza confini, né a destra né a sinistra. E' il nuovo Leviatano, nasce anch'esso da uno stato di paura: questo è un mondo dove tutti vogliono avere tutto, dove tutti sono titolari di diritti; dunque è un mondo pericoloso, un mondo pauroso, dove si rischia la vita; nasce questa paura, e per tutta risposta nasce questo Leviatano. Si tratta di un nuovo accordo, non più fra tutti, ma solo tra quegli uomini, quei popoli che già godono della ricchezza, del potere; essi si mettono insieme, chiedono protezione e danno obbedienza, perché venga stabilita la sicurezza.

La guerra nell'età moderna (e non c'era bisogno di aspettare la bomba atomica, già l'aveva visto Bonhoeffer* nel 1932-35, quando diceva che oramai la guerra non era più in nessun modo ammissibile) gradi di efferatezza tali per cui il diritto umanitario di guerra non può funzionare; e con la fine del diritto umanitario di guerra finisce il diritto pubblico europeo, finisce la grande costruzione del diritto pubblico europeo che aveva tentato di includere la guerra dentro un ordinamento accettabile. Chi ha annunciato la fine del diritto pubblico europeo, con anticipo sugli eventi di cui ci stiamo occupando, è stato Carl Schmitt, che si proclama l'ultimo rappresentante di questo diritto pubblico europeo. Quando Schmitt, che aveva ceduto a Hitler trovandosi quindi compromesso con il regime, viene arrestato dagli americani alla fine della guerra e messo in una cella, scrive un libretto preziosissimo intitolato " *Ex captivitate salus*", "la salvezza dalla prigione" in cui ripensa a tutte queste vicende e dice che il diritto è finito. E' finito il diritto pubblico europeo, il tentativo di mettere la guerra dentro il diritto, e di mettere il diritto dentro la guerra.

Oggi c'è un nuovo ordine, un ordine pubblico mondiale che stenta ad affermarsi, un ordine nel quale non è più possibile la guerra se non - dice Carl Schmitt - come guerra civile; tutti appartengono ad uno stesso ordinamento, e quando si appartiene ad uno stesso ordinamento, la guerra che c'è tra i soggetti, è una guerra civile che è la più terribile di tutte le guerre. Così si passa anche all'altro stadio che è la guerra umanitaria, la quale è la più perversa di tutte le guerre, perché nella guerra umanitaria si assume che il nemico sia fuori dell'umanità: "*Hors la loi, hors l'humanité*" dice Schmitt. Non può esistere una guerra umanitaria perché essa è la negazione assoluta dell'umanità.

Diciamo quindi che questa antropologia pessimista non funziona e perciò lo Stato, il diritto, la comunità internazionale dovrebbero essere diversamente fondati. Se perciò si ripropone la questione antropologica non è per un interesse accademico o semplicemente teorico. Noi abbiamo (e credo che possiamo ritrovarci in questa percezione) la sensazione che la situazione storica sia giunta a un punto di massima crisi da cui, con i normali strumenti di cui disponiamo, non riusciamo a venire fuori. Non riusciamo a venirne fuori, non riusciamo a padroneggiare la situazione, a vedere una via di uscita e la prima cosa che è in crisi - questa è una osservazione banale ormai - è la politica. La politica sembra ormai incapace di dare risposte. Ma questa osservazione banale, può essere più profondamente sondata, verificata, può essere sottoposta ad un esame teorico.

E' vero che la politica oggi* non è più in grado di dare risposte a questa situazione drammatica, non è capace di prefigurare una via d'uscita? Su questo c'è stata una riflessione molto seria di Claudio Napoleoni*. Napoleoni era un economista, ma più ancora un filosofo, che io ho conosciuto; era un cristiano che ha molto lavorato sul marxismo, ha sviluppato una riflessione economica e filosofica all'interno del marxismo. Claudio Napoleoni alla fine della vita, proprio negli ultimi mesi della sua vita (è morto alla fine di luglio dell'88) era arrivato a questa conclusione drammatica e cioè che la politica non era capace di salvarci. E per lui questa era una cosa molto grave proprio perché nella politica aveva messo il suo massimo impegno di vita. Una volta durante il convegno di Cortona della rivista *Bozze**, nell'86, a chi gli chiedeva da dove egli parlasse quando faceva le sue riflessioni sul dominio, sull'alienazione, etc., rispondeva: "Il luogo da cui vi parlo è la politica. Io non avrei mai affrontato un problema teorico se non fossi stato spinto a farlo da una motivazione politica. E naturalmente la politica ha avuto questa importanza per me perché è stata intesa come il luogo della liberazione". La politica era concepita come uno strumento di liberazione, dunque massimamente importante per lui, ma alla fine della vita egli arriva a dire che la politica non basta a salvarci, che "non si dà una uscita puramente politica dalla crisi, intendendo per via puramente politica una via in cui non si diano altre ragioni della operazione politica se non quelle interne alla politica stessa, tutt'al più sorrette da una morale strettamente naturale che mette in evidenza i valori della eguaglianza e della libertà".

Come arrivava Napoleoni ad esprimere questa impotenza della politica, a pronunciare il *de profundis* della politica? E' interessante il modo in cui fa questo ragionamento. Si tratta di un ragionamento abbastanza complesso in cui ripercorre tutta la analisi di Marx*; egli afferma che il più grande tentativo di configurare una uscita politica dalla crisi, cioè di operare un trascendimento della società data attraverso la politica, era stato il tentativo di Marx e questo tentativo è fallito. Napoleoni lo dice molto prima che ciò avesse una evidenza anche empirica attraverso il crollo dei regimi dell'Est. E come fa questo ragionamento? Napoleoni dice che Marx aveva permesso di identificare la natura della crisi e di prevedere il suo sbocco nella società tecnocratica. La ragione della distruttività di questa società capitalistica, tecnocratica, consiste nel fatto che questa società è una società di pura oggettivazione, vale a dire una società dove vige il dominio della cosa, dove c'è una appropriazione degli uomini da parte delle cose che essi producono; la alienazione è tale per cui non si dà in nessun punto di questa società un luogo dove esistano delle soggettività, esistano dei soggetti che siano capaci di contrapporsi e di essere antagonisti alla società data per poterne uscire. Quindi secondo Napoleoni sarebbe esatta la diagnosi che Marx fa della distruttività del sistema capitalistico moderno, però gli strumenti che Marx tenta di usare per uscirne sono falliti.

Erano gli strumenti che Marx chiedeva in prestito alla economia politica e che invece secondo Napoleoni l'economia politica non gli poteva dare. Il problema che Marx poneva era che appunto in questa società completamente oggettivizzata non c'erano soggetti capaci di opporsi,

capaci di rispondere e quindi si trattava di una società non dialettica, dove non c'era nessun punto in cui la contraddizione potesse esplodere. Allora Marx per ricostituire la possibilità della dialettica (perché Marx assume la dialettica hegeliana, rovesciandola da dialettica idealistica a dialettica realista o materialista che dir si voglia) ha bisogno di ricostituire il soggetto. E come fa a ricostituire questo soggetto? I soggetti non ci sono perché sia il proletariato, sia i lavoratori, sia i capitalisti in realtà sono delle figure, delle maschere di una cosa molto più grande che li sovrasta che è il capitale. Quindi nessuno dei due ha la qualità di soggetto; Marx per recuperare questo soggetto fa riferimento alla economia politica, fa appello alla teoria del valore-lavoro di Ricardo, cerca di ristabilire una figura di sfruttamento. Vale a dire attraverso questa teoria economica gli operai, i lavoratori vengono considerati come espropriati del valore del loro lavoro, quindi sono sfruttati. Si ricostituisce allora una contrapposizione tra sfruttati e sfruttatori e nella riproposizione di questa contrapposizione rinasce il soggetto: la dialettica ridiventa possibile. Cioè quel soggetto che si era perduto, quei lavoratori che non erano soggetti perché appunto alienati, ritrovando un nemico, ritrovando il capitalista come nemico, come colui che sfrutta, riacquisterebbero questa soggettività e quindi la dialettica potrebbe ripartire. Ma, dice Napoleoni, questo non funziona, non è vero perché la teoria del valore-lavoro non è vera.

E così non è aiutato nella sua costruzione dalla economia politica; e la stessa cosa avviene quando Marx cerca di costruire l'altro polo della dialettica, il polo materiale della dialettica (perché da un lato doveva ricostituire il polo della soggettività e dall'altro il polo materiale della dialettica); egli lo fa attraverso la previsione che il meccanismo economico capitalistico sarebbe arrivato alla distruzione, avendo dentro di sé una crisi che inevitabilmente ve lo avrebbe portato. Marx appoggiandosi sempre alla teoria economica aveva teorizzato la inevitabile fine del capitalismo, la propensione di questo sistema a trovare dentro se stesso la propria contraddizione. Però anche questo, dice Napoleoni, non ha funzionato e non funziona perché in realtà la teoria economica non è assolutamente in grado di dimostrare la inevitabile crisi del sistema capitalistico, che è indimostrabile.

Quindi, dice Napoleoni, né sul lato della soggettività, né sul lato della previsione della crisi, l'economia politica soccorre Marx e quindi il tentativo di Marx fallisce, tanto è vero che non siamo ancora liberati. Napoleoni quindi registra la crisi del pensiero rivoluzionario; il marxismo fallisce come teoria della crisi e come teoria della rivoluzione. Non c'è né la crisi, né ci sono i soggetti della rivoluzione. Per Napoleoni quindi fallisce la via politica al cambiamento; naturalmente non fallisce la politica in se stessa, nel senso che quello che fallisce è appunto il pensiero del cambiamento della società, è il pensiero del superamento di questa società fondata su una antropologia alienante; fallisce la politica come strumento di cambiamento, la politica come strumento di una liberazione, perché di questo cambiamento, di questa liberazione non ci sono gli strumenti. Se invece, dice Napoleoni, assumessimo che la società va benissimo così come è, che c'è solo un problema di aggiustamento, di qualche miglioria, e non c'è il problema di un cambiamento di segno di questa società; se noi pensiamo che la guerra, che le sperequazioni, le ingiustizie, sono degli accidenti rimediabili di questa società, ma non ne rappresentano in qualche modo la natura, allora non c'è una crisi della politica. La politica va bene com'è. C'è una crisi di quella politica che tenti e presuma di poter cambiare la situazione data e quindi la politica come via di liberazione. Mentre invece se la società *grosso modo* va bene così come è, non c'è crisi della politica. Ma possiamo accontentarci di questo? Possiamo accontentarci di una politica che si limiti ad accompagnare o migliorare in qualche modo lo stato delle cose esistente?

E' la domanda che Napoleoni, proprio alla fine della sua vita, rivolge in due lettere molto importanti, una ad Adriano Ossicini* e una ad Augusto Del Noce*; egli pone proprio questo problema: è fallito il pensiero rivoluzionario, non c'è una via politica di uscita dalla società data, in questo senso la politica può anche funzionare, ma noi ci possiamo accontentare di questo? E dice: "no, non ci possiamo accontentare di questo, perché noi siamo i portatori di una coscienza della crisi. Non siamo degli apocalittici, ma vediamo la crisi, vediamo la crisi crescente di questa società e ne intravediamo gli sbocchi catastrofici". Naturalmente non c'è bisogno di avere tutti gli indicatori per dimostrare che la crisi è una crisi distruttiva. Leggevo ieri la tesi degli scienziati di Bush, quelli che lo hanno consigliato di non firmare il trattato di Kyoto. Che cosa dicono questi

scienziati? Dicono che non è dimostrato che la crisi climatica sia il frutto dell'effetto serra, in fondo ci sono state le glaciazioni, sia pure molte migliaia di anni fa, quindi non è affatto detto che questa crisi climatica dipenda dall'effetto serra, dall'emissione di anidride carbonica e quindi si continui così. *Business as usual*. Ma non c'è bisogno di avere tutte le prove che la crisi verrà, che il mare si innalzerà e così via, tanto è vero che la cultura più moderata, più ragionevole, fa appello ad un principio di precauzione: ammettiamo che non sia dimostrato, però cerchiamo di cautelarci. In ogni caso tra la temerarietà di andare avanti così perché non sarebbe dimostrato e il principio di precauzione, c'è forse un altro senso che si può avere, ed è il senso secondo il quale da molti indicatori, da molti segnali appare che questa società è arrivata ad un punto per cui la semplice previsione del futuro, fatta sulla proiezione del presente, prefigura esiti catastrofici. C'è quel bellissimo libro di Christa Wolf su *Cassandra**: dal modo in cui i greci calpestavano l'arena quando sono sbarcati a Troia, dal modo in cui poggiavano i piedi sulla terra, Cassandra capì che Troia era finita, che sarebbe giunta la fine. Anche lì niente di dimostrato, ma c'era questo fiuto, questo senso che qualcosa stava per succedere. Allora per questa ragione non si può rinunciare a cambiare la situazione data: ma il punto è allora questo, se non ci si può arrivare attraverso la politica, se la politica oggi non è in grado di attivare questo cambiamento, di operare questa uscita dalla società distruttiva, oppressiva, dalla società alienante, allora come se non con la politica? Con quali altri mezzi?

E' qui che nasce la interrogazione teologica di Napoleoni, perché appunto dopo tutto questo ragionamento, Napoleoni dice: possiamo ancora fondare su una politica completamente laica, sull'*etsi Deus non daretur*, questa costruzione della società, oppure non dobbiamo dire con Heidegger che "*solo un Dio ci può salvare*"? E' una interrogazione drammatica perché viene nel pieno della cultura laica contemporanea. Napoleoni è un pensatore laico, un pensatore marxista, che appunto alla fine della sua vita pone questa interrogazione; non è una affermazione, ma una domanda reale, che aspetta una risposta, è il segno piuttosto drammatico della situazione in cui ci troviamo. Non dobbiamo dire che solo un Dio ci può salvare? E' una domanda drastica rispetto alla modernità che si è costruita sull'ipotesi che Dio non ci fosse, poi sulla certezza che Dio non c'è. Dentro questa società riproporre questa questione con tutto ciò che comporta, con tutte le distorsioni che i vecchi rapporti tra fede e politica hanno prodotto, è una cosa certamente drammatica.

In prima approssimazione si potrebbe dire che, in fondo, a questa domanda si può dare una risposta positiva solo nella fede. Solo nella fede si può dire che sì, solo un Dio ci può salvare. Le fedi sono fedi nella salvezza. Se uno non crede che Dio ci salva, non si vede a che possa servire. Però il problema è di vedere attraverso quali antropologie si può arrivare a formulare questa affermazione che solo un Dio ci può salvare, oppure di vedere quali sono le antropologie che possono prescindere dalla salvezza* che viene da Dio. Allora qui Napoleoni critica il tentativo di Franco Rodano* - altro pensatore cristiano che pensa dentro il marxismo - di fondare una politica esclusivamente laica. Adesso non sto a dire i modi in cui si sviluppa questa critica, ma insomma la posizione di Napoleoni è questa. Dire che solo un Dio ci può salvare non equivale necessariamente ad affermare l'insufficienza della natura umana: ciò che confligge con la percezione della coscienza moderna è appunto che un Dio ci può salvare mentre la natura non ce la fa, perché la natura sarebbe insufficiente; e ciò naturalmente ripugna. Napoleoni dice: non è questione che ci sia una insufficienza della natura, per cui necessariamente può intervenire solamente un aiuto da parte di Dio, ma proprio a causa della natura, proprio nella misura in cui viene riconosciuta la integrità della natura umana, proprio in quella misura si può fondare la costruzione di una salvezza che venga da Dio. Non è questione della caduta, non è questione della natura corrotta; Napoleoni ripercorre questo itinerario, appellandosi ad una interpretazione corretta di Tommaso, secondo cui l'uomo nella sua natura è un essere ambivalente, in quanto è un essere determinato, perché vive all'interno di un condizionamento molto preciso, però è suscettibile di infinite determinazioni. L'uomo può essere qualunque cosa, è determinato ma non è mai legato ad una determinazione particolare; è finito, ma non è mai chiuso in una finitezza data. Si può dire che la natura dell'uomo, diversamente da quella di qualsiasi altra creatura, comporta una costitutiva indeterminazione; d'altra parte è quello che la filosofia moderna dice quando parla della essenziale ambiguità dell'uomo, del suo

essere determinato ed insieme indeterminato, finito e indefinito, ciò che comporta una contraddizione che può non avere in se stessa - al contrario di quello che pensava Hegel - il principio del proprio superamento, della propria soluzione. Dentro questa contraddizione noi ci possiamo rimanere, non c'è un processo necessario per cui dalla contraddizione si esca e quindi la contraddizione può rimanere non tolta, può rimanere insuperata. Allora la soluzione tomista quale è? E' che la natura essendo indeterminata non ha in se stessa la spinta verso il bene, ma per tendere al bene ha bisogno di una guida che è al di sopra di lei. Prima del peccato l'uomo aveva in Dio questa guida, avendola perduta con il peccato, bisogna ora ritrovarla. Non è quindi una questione della corruzione della natura, è che la natura con il peccato viene restituita alla sua integrità e la sua integrità è proprio questa di essere aperta a tutti gli sviluppi. La natura umana, dice Napoleoni, quantunque incorrotta, non ha però in sé le ragioni sufficienti per il pieno svolgimento di se stessa, ossia per il superamento dei limiti, dei disordini, delle contraddizioni che dal suo stesso seno sistematicamente sgorgano. Come dice in un altro punto: "*l'uomo è un nulla che confina con Dio*". Però questo rapporto in qualche modo fa la contraddizione dell'uomo e sta forse qui la chiave della risposta. E allora in questo senso risulterebbe fondata la formulazione che *solo un Dio ci può salvare* ma non per causa di un intervento esterno, per un *Deus ex machina*, per un Dio tappabuchi, ma precisamente perché Dio ristabilisce questa capacità dell'uomo di sciogliere la sua ambivalenza, la sua ambiguità di poter essere angelo o fiera, nel senso di orientare le proprie potenzialità, le proprie facoltà verso il bene, verso gli altri. Sarebbe quindi non una idea integristica, sarebbe un'idea laica, l'idea di un Dio che dall'interno dell'uomo lo aiuta a realizzare la sua positività. Questa sarebbe una antropologia compatibile con l'idea che solo un Dio ci può salvare.

Si può per via antropologica arrivare a definire un'altra salvezza per cui l'uomo non abbia bisogno neanche di questa guida, neanche di questo riferimento a Dio? Il tentativo di fondare questa antropologia totalmente umana, totalmente autosufficiente è stato fatto da Franco Rodano, e Napoleoni lo critica. Critica la soluzione di Rodano perché la ritiene sostanzialmente non riuscita; però Rodano aveva fatto questo tentativo di rifondare una antropologia dell'autosufficienza, una antropologia della "natura buona e finita", come diceva, proprio perché partiva da una critica delle antropologie esistenti che hanno retto la storia umana fino ad ora. E qui certamente Rodano aveva visto giusto nella critica alle antropologie dominanti. Infatti se guardiamo storicamente noi vediamo che le antropologie secolari, filosofiche, riescono a costruire sì la salvezza, ma mai come la salvezza di tutti, sempre come una salvezza in cui solo una parte dell'umanità si realizza. O meglio in cui l'umanità si realizza solo in una parte degli uomini, mentre gli altri sono destinati a perdersi.

Tutte le antropologie orgogliose dell'autosufficienza dell'umano sono pessimistiche in questo senso: l'uomo si salva, ma non tutti, solo una parte. Questa ad esempio è la soluzione della filosofia greca: la verità - dicono i greci - è difficile da raggiungere, è accessibile a pochi. E chi sono questi pochi? Sono quelli che non sono stretti dalle necessità materiali, dai bisogni della vita fisica, quelli che possono contemplare, cioè quelli che sono liberi dal lavoro. Pertanto il lavoro, dentro questa costruzione filosofica, è considerato una negatività, perché è una subordinazione alla necessità, al bisogno. Secondo una lettura del peccato originale il lavoro sarebbe addirittura una pena. Ma chi sono questi che non hanno bisogno di sottostare alla necessità, che possono dedicarsi alla ricerca ed alla contemplazione della verità? Sono i signori. Ma perché il signore si realizzi - questa è l'analisi che Rodano fa della società signorile - occorre che altri lavorino per lui; quindi la società che permette la completa realizzazione dell'umanità in alcuni dei suoi esemplari è una società diseguale, e la sua antropologia è una antropologia della disuguaglianza. Non stiamo parlando di cose antiche, lontane, questa cosa arriva fino a noi. Ora questa disuguaglianza come è stata costruita da questa cultura, è una disuguaglianza per natura, è una disuguaglianza per nascita. Per Aristotele* si nasce - basta leggere la *Politica* - liberi o schiavi, signori o servi, uomini o donne (anche le donne sono messe dentro questa dicotomia, perché gli uomini sono superiori e le donne sono inferiori, gli uni sono fatti per comandare e le altre per obbedire: tutto scritto, sicuro, indubbio). Quindi c'è una parte di uomini, liberi, signori, cittadini, maschi, che nascono superiori e

gli altri che nascono inferiori. Questa società signorile, che poi si struttura così anche socialmente, storicamente, poggia su una antropologia della disuguaglianza che naturalmente è anche una antropologia del dominio. Ricostruendo i lineamenti di questa società signorile - come Rodano fa in un corso di lezioni alla sua scuola di cui esiste un bellissimo resoconto intitolato "Il servo ed il signore"- egli mette a confronto questa sua ricostruzione con altri pensatori contemporanei, in particolare con Augusto Del Noce, ed in uno scambio di lettere Rodano - Del Noce, Del Noce dice: ma guarda che questa società signorile non è solamente la società della Grecia antica, è un archetipo, è un modello di società che in realtà percorre tutta la storia, attraverso la società feudale arriva alla sua massima aberrazione nel nazismo, ma in realtà è un tipo di società, è un modo di organizzare la vita umana. Da questa antropologia sono nate una quantità di forme storiche concrete, di società ineguaritarie, di società razziste, sessiste, classiste, di società castali (non parliamo dell'esempio indiano dove le caste sono addirittura metafisiche, non si esce da una casta inferiore per tutta la vita, non c'è niente da fare). Tanto è vero questo, che questa cultura della disuguaglianza, del dominio, arriva sino a noi, riesce ad oltrepassare anche la soglia della modernità, ed anzi raggiunge il massimo della sua capacità discriminatoria, proprio agli albori della modernità: e questa è una cosa che abbiamo riscoperto celebrando il 500 ° anniversario della scoperta dell'America*, che è stata una grande occasione per la nostra cultura, ci ha fatto capire tante cose.

Con la conquista dell'America o scoperta che dir si voglia, questa cultura della disuguaglianza raggiunge il massimo, raggiunge il suo apice. A partire dalla conquista dell'America si sviluppa nella filosofia dell'Occidente una concezione che ancor più che in precedenza teorizza una diseguaglianza per natura tra gli esseri umani.

Addirittura alla fine del diciannovesimo secolo il grande dizionario Larousse, il dizionario francese che tutti conoscono, diceva : "*Personne ne contestera que la race blanche soit supérieure à toutes les autres*. Nessuno contesterà che la razza bianca sia superiore a tutte le altre". Allora questa idea antica che fra gli esseri umani ci fossero i superiori e gli inferiori, i perfetti ed i mal riusciti trova nella percezione europea degli indios scoperti o incontrati in America la conferma irrefutabile. Se ci sono uomini e meno uomini gli indios ne forniscono la prova. Comincia Colombo - c'è quel bellissimo libro di Tzvetan Todorov* dove si fa vedere che Colombo pensa che gli indios non sappiano parlare tanto è vero che ne prende sei e come prima cosa li manda in Spagna dalle "*Loro Altezze Serenissime i reali di Spagna*" perché in Spagna imparino a parlare. Ora non è che loro non parlavano, non parlavano spagnolo. Però il non parlare lo spagnolo era il non parlare. Poi ha continuato Pizarro il quale ha ben ragione di sentirsi superiore quando invade il Perù, perché con solo 168 soldati prevale su un esercito di 80 mila uomini e prende prigioniero Atahualpa che è l'imperatore degli Incas nella città andina di Cajamarca - siamo nel 1532 - uccidendo 7000 indios. Più superiore di così! 168 uomini contro 80000 soldati, e prende prigioniero l'imperatore degli Incas. ammazza 7000 indios. Il problema è che lui aveva i fucili che gli indios non avevano, non ne aveva mica tanti, ne aveva pochi, ma insomma bastavano e aveva i cavalli. Perché i cavalli erano stati domesticati nel vecchio mondo e non erano stati domesticati in America. Gli indiani avevano delle armi con cui non potevano uccidere, potevano al massimo ferire e invece Pizarro aveva l'acciaio con cui aveva fatto le spade, le lance, le corazze, e quindi non era una questione di superiorità o di inferiorità per nascita, era una questione di un diverso livello di sviluppo storico e tecnologico. C'è un libro molto bello intitolato "Acciaio armi e malattie" di Jared Diamond* in cui appunto si raccontano queste cose e c'è la vera ragione della vittoria spagnola. E poi c'è Cortés che impone con la violenza il meticcio facendo sposare agli spagnoli le più belle indiane e sposando lui stesso una principessa indiana, che poi naturalmente ripudia. Lo scopo era quello di popolare le terre conquistate con una razza nuova non più di indigeni ma di mestizos; e lì nascono i mestizos e la parola meticcio viene usata la prima volta in questa occasione. Naturalmente le scuole filosofiche hanno un grande lavoro, si danno da fare e, ci penserà Sepulveda* ad affermare l'inferiorità degli indios; (De Vitoria* dice di no ma De Vitoria pone un'altra serie di problemi che adesso lasciamo stare, perché mette la guerra al centro della politica internazionale).

Ciò che voglio dire è che questa teorizzazione della disuguaglianza, che in quel momento della storia del pensiero, della filosofia e della politica europea riguarda gli indios, in realtà diventa un paradigma che poi riguarderà negri, ebrei ed ogni altra categoria di diversi, e perciò non è un fatto sporadico, ma si pianta nella cultura europea fino ad essere espressa nel punto più alto e conclusivo della filosofia occidentale, cioè nell'opera di Hegel*. Questi ha delle pagine terribili su questa presunta inferiorità degli indios e dice: "...dal tempo in cui gli europei sono comparsi in America gli indigeni sono scomparsi a poco a poco al soffio dell'attività europea", e questo lo dice nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*. E spiega così: "della civiltà americana quale si era venuta evolvendo specialmente nel Messico e nel Perù, sappiamo solo che essa era del tutto naturale e, quindi, doveva scomparire al primo contatto con lo spirito".

Quindi arriva l'Europa, arriva lo spirito, quelli sono popoli della natura e perciò devono scomparire. Ma lo scarto tra lo spirito e la natura è anche uno scarto dentro la stessa natura. La scomparsa degli indios dipende per Hegel "dall'inferiorità di questi individui sotto ogni aspetto persino quanto a statura", anzi perfino la fauna è inferiore a quella europea, secondo Hegel (sempre dalle *Lezioni di filosofia della storia*): "secondo quanto si assicura, gli animali stessi non sono così nutrienti come i viveri importati dal vecchio mondo; vi sono colà quantità immense di bovini ma la carne di bue importata dall'Europa, è considerata come una leccornia".

In occasione del cinquecentesimo anniversario della conquista c'è stata una sessione del Tribunale permanente dei popoli a Padova in cui c'è stata una felice relazione in cui Luigi Ferrajoli* ricordava questi testi; ma ricordava anche come queste pagine abbiano fatto scuola e siano arrivate fino al Novecento, fino a Croce*. E anche Croce, questo patriarca della cultura italiana, adotta il criterio storiografico di una opposizione tra popoli della natura e popoli dello spirito e scrive così, in "*Filosofia e storiografia*" (Laterza Bari 1949): "Gli uomini si distinguono tra uomini che appartengono alla storia e uomini della natura, uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci. E verso la seconda classe di esseri (cioè gli uomini della natura) che zoologicamente e non storicamente sono uomini si esercita come verso gli animali il dominio e si cerca di addomesticarli e di addestrarli ed in certi casi quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini lasciando che di essa si estingua la stirpe come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano - secondo quell'immagine che piacque - (che era appunto quella di Hegel) dinanzi alla civiltà da loro insopportabile". E che la soluzione migliore per gli indiani fosse lo sterminio è stato sostenuto apertamente, come dimostrano dei testi molto significativi raccolti in un saggio di Domenico Losurdo* uscito su *Giano** 33 (1999), (Edizioni Scientifiche Italiane) intitolato "*L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*". Nel 1782 a Pittsburgh il giurista e letterato H. Henry Brackenridge* così si esprime sugli indiani: "essi hanno l'aspetto umano e forse fanno parte della specie umana", ma "la natura dell'indiano è feroce e crudele... Il loro sterminio sarebbe utile al mondo e onorevole per coloro che vi provvederanno".

La categoria dell'indio diventa in tal modo la rappresentazione tipica di tutte le razze inferiori che meritano di essere spazzate via. E Locke* all'inizio della rivoluzione industriale assimilerà agli indios i proletari - ecco ci siamo - e scrive: "un manovale non è in grado di ragionare meglio di un indigeno" ed Herbert Spencer*, che come si sa è quello che applica alla società il discorso darwiniano del determinismo, ed è il promotore ottocentesco della società dell'utile, della *Military and industrial society*, teorizzando l'applicazione alla sociologia e alla società della teoria darwiniana dell'evoluzione, scriverà nel suo "*Sistema di filosofia sintetica*": "l'intero sforzo della natura è di sbarazzarsi di loro, ripulendo il mondo della loro presenza e facendo spazio ai migliori". Tutti gli uomini sono come sottoposti ad un giudizio di Dio: "Se sono realmente in grado di vivere, essi vivono ed è giusto che vivano. Se non sono realmente in grado di vivere essi muoiono ed è giusto che muoiano."

Così si arriva a Nietzsche, questo filosofo che oggi si respira nell'aria, che è il vero teorico della società della selezione. Per Nietzsche non si può parlare di uomini "eguali", questa è l'illusione dei deboli. Cito da un frammento dell'autunno 1880, poi elaborato in "*Aurora*": "l'uomo comune ed eguale viene desiderato solo perché gli uomini deboli temono il forte individuo

e preferiscono, in luogo dello sviluppo verso l'individuo, l'indebolimento generale: allo stesso modo che il cristianesimo voleva indebolire e rendere eguali gli uomini forti e spirituali". La tendenza alla morale altruistica è la pappamolle, la sabbia malleabile dell'umanità. "La tendenza dei giudizi universali è la comunanza dei sentimenti, cioè la loro povertà e fiacchezza. E' la tendenza verso la fine dell'umanità".

Vi sto leggendo questi testi non per un gusto accademico, ma perché emerga poi chiaro il problema quale oggi, a mio avviso, si propone. In diversi punti delle sue opere Nietzsche mette sotto accusa l'eguaglianza intesa come una grande follia; se ne può trovare una specie di compendio, di riassunto che in quanto tale è ancora più impressionante, in un "Atlante della vita e del pensiero di Nietzsche" che è stato curato da Giorgio Penzo, dove per voci vengono raggruppati i pensieri di Nietzsche. Alla voce eguaglianza si può trovare una specie di concentrato della sua idea dell'eguaglianza. Da Zarathustra: *"Così parla a me la giustizia: gli uomini non sono tutti eguali. E neppure devono diventarlo".* L'eguaglianza *"è volontà di negazione della vita, principio di dissoluzione e di decadenza"* (da *"Al di là del bene e del male"*). Da *"Frammenti postumi"*: Rivendicano l'eguaglianza *"i deboli, i proscritti, le persone volgari, la sabbia"*. Da *"L'Anticristo"*: rivendicano l'eguaglianza il cristianesimo, *"la plebaglia socialista"* ed *"insomma tutti i deboli individui degenerati. Di qui gli effetti, le conseguenze e gli scopi dell'eguaglianza: trasformare l'umanità in sabbia: tutti molto eguali, molto piccoli, molto tollerabili, molto noiosi"* (*"Frammenti postumi"*). Essa porta a un *"guazzabuglio sociale"*, a una degenerazione della razza e a una generale plebeizzazione; a sopprimere *"la selezione"* e a rovinare la specie (Ivi). E qui ci siamo: il vero problema è la selezione.

Il pensiero della disuguaglianza non è fine a se stesso, è funzionale alla selezione. Il pensiero della disuguaglianza non è stato che il tentativo di coprire quell'idea antica appunto, di cui abbiamo detto all'inizio, che non tutti gli uomini e tutte le donne possano realizzare la loro piena umanità e si possano salvare e che dunque l'umanità si possa realizzare solo nell'affermazione degli uni, dei pochi, a spese e sulle spalle dei molti; perciò dietro il pensiero della disuguaglianza c'è un pensiero sacrificale, quello stesso che abbiamo rinvenuto nel diritto umanitario di guerra. Il pensiero sacrificale è questo: il bene degli uni passa attraverso il sacrificio degli altri. Nella storia opererebbe una specie di predestinazione per la quale ci sono i presi e i lasciati, i salvati e i sommersi, i chiamati alla verità e alla vita e gli esclusi, i necessari ed i superflui. In questa visione che come abbiamo visto percorre tutta la storia, i titolari del privilegio, cioè quelli che si devono salvare, i graziati, hanno preso diverse figure, quella del signore è solo la prima, e quindi sono stati via via identificati nei signori, negli eletti (i popoli eletti e gli altri), negli eroi, nei popoli civili (si è sempre parlato di popoli civili e di popoli incivili) nei ricchi, nei superuomini; naturalmente tanto meglio se il pensiero della disuguaglianza viene in soccorso a dire che i servi, i poveri, gli scartati, i superflui sono anche inferiori - insomma se lo meritano - perché in tal modo la selezione è legittimata e i dominatori sono innocenti.

Abbiamo citato Nietzsche, che diventa un po' un paradigma perché c'è una contrapposizione tra Nietzsche e Paolo*, Paolo di Tarso. Chi è che Nietzsche trova come suo antagonista? Paolo di Tarso. Qui c'è una pagina di un pensatore ebreo, che vi voglio leggere. Si tratta di un rabbino, Jacob Taubes*, che si è innamorato di Paolo e ne dà una interpretazione bellissima: dice che Paolo non è un convertito, è uno dei chiamati come Amos, Geremia che dall'interno dell'ebraismo annuncia la salvezza a tutti. E' una rivalutazione molto bella della figura di Paolo dal punto di vista ebraico, contro l'opinione, fortemente avversa a Paolo, della maggior parte degli ebrei. In un seminario sulla teologia politica di san Paolo, (pubblicato in Italia da Adelphi) Taubes parla di Nietzsche, e dice: *"All'idea greca che la verità difficile da raggiungere sia accessibile a pochi, il cristianesimo dice: se è in gioco la verità e se a questa verità è legata la salvezza come può essere per pochi? Deve essere di tutti. Ed ecco che quando con Hegel la filosofia ha compiuto il suo corso entra in scena Nietzsche. Al termine di questa storia ormai compiuta, riemerge una domanda: una volta esauritosi l'impulso cristiano che ne sarà dell'umano nell'uomo? Nell'uomo l'umano è la sapienza, essa rende l'uomo uomo, altrimenti è solo un essere bipede che fa molto chiasso. A questo punto Nietzsche afferma: «il sapiente è possibile esclusivamente sulla base del fatto che altri lavorino,*

egli deve poter contare sul tempo libero e tempo libero significa che altri lavorino per lui, cioè schiavitù»” (per Aristotele ciò era ovvio come abbiamo visto) *“e Nietzsche esclama: Sì, ne vale la pena, perché il sapiente viva e l’umano si affermi; se l’umano diventa impossibile l’umanità si riduce infatti a null’altro che a una specie zoologica”*. Qui viene teorizzata la necessità che alcuni si salvino ed altri no. E a questo punto Nietzsche si chiede - dice Taubes - chi è l’avversario di questa tesi, dov’è il tarlo? Chi mi sciupa questo bel quadretto? *“È così che arriva giustamente a Paolo, del tutto giustamente, non c’è dubbio che sia lui a rovinargli la festa”*: certo, perché Paolo è proprio l’antitesi di questa idea della selezione. In Paolo il non uomo diventa uomo, il non popolo diventa popolo, la debolezza diventa forza. Un rovesciamento più radicale rispetto a quella che sarà poi la tesi di Nietzsche non lo poteva operare. E anche nel momento in cui assume la categoria della predestinazione (cioè dei predestinati alla salvezza) che, come si sa, si trova in Paolo nella *Lettera ai Romani*, in realtà la rovescia, la svuota; nel disegno di Dio la predestinazione è per tutti - dice Paolo - *“tutti quelli che egli ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all’immagine del Figlio suo perché fosse il primogenito di molti fratelli; i predestinati li ha anche chiamati, i chiamati li ha anche giustificati e i giustificati li ha anche glorificati.”* (Rom. 8, 29-30). Come dice Giuseppe Barbaglio* che è un biblista esperto di Paolo, qui non c’è nessuna teologia predestinazionistica di tipo agostiniano o calvinista, non c’è nulla infatti che sia deciso in forza dell’origine; non c’è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, non c’è più uomo né donna perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù, dice Paolo ai Galati (Gal. 3, 26). E’ dunque questo ciò che Nietzsche non può perdonare a Paolo, ciò per cui gli imputa di essere all’inizio della *décadence*, della caduta dalla potenza alla debolezza in cui è incorsa la società occidentale. Il cristianesimo - scrive nell’*“Anticristo”* Nietzsche - *“deve la sua vittoria a questa miserabile adulazione della vanità personale; in tal modo esso ha attratto a sé precisamente tutti i falliti, tutti coloro che covano la rivolta, tutti coloro che se la sono cavata male, l’intera feccia e schiuma dell’umanità; il veleno della dottrina dei diritti eguali per tutti è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico”*.

Allora qui il problema è: qual è l’antropologia che può contrastare questa antropologia della selezione? Oggi come si pone la questione? Oggi la questione si pone in un modo ancor più drammatico, perché in questo mondo in cui noi siamo, il mondo postmoderno, questo vecchio pregiudizio secondo cui il mondo non è fatto per tutti, e che perciò i beni, il potere, la vita, la salvezza sono riservati solo ad alcuni, sta ricevendo evidenza empirica ed anche dimostrazione scientifica. Perché i limiti del sistema fisico della terra dimostrano che non è possibile uno sviluppo che sia omogeneo per tutti. Questa idea dello sviluppo per tutti, che era un grande mito dell’ONU negli anni Sessanta, è stato abbandonato. Ormai tutti sanno che l’attuale livello di vita raggiunto nelle società più avanzate non può, non per cattiveria, ma per un limite inderogabile fisico delle risorse della terra (compreso l’inquinamento) essere esteso a tutti.

Quindi continuare come stiamo facendo, *“business as usual”*, vuol dire aver deciso che la vita, l’abbondanza, i beni, lo sviluppo, sono di una parte piccola dell’umanità a discapito di tutti gli altri, cioè un quinto dell’umanità contro i quattro quinti; questo famoso quinto che gode dell’ottanta per cento delle risorse della terra e che lascia ai quattro quinti l’uso del venti per cento delle risorse. Poi ai più poveri, un miliardo e seicento milioni di persone, va solo l’uno per cento, e un miliardo hanno solo un dollaro al giorno per vivere; quindi questa idea di una selezione fa parte della politica quotidiana e delle scelte economiche del sistema. Ormai si accetta tranquillamente che intere parti dell’umanità siano perdute. L’Africa è un continente a perdere; 24 milioni di siero-positivi, dovrebbe essere la principale emergenza di un mondo che si ritenga uno, invece si fanno sperimentare le medicine contro l’Aids* in Africa e poi non vi si mandano perché le dovrebbero pagare. Si sperimentano in Africa le medicine per poi curare solo quelli che fanno parte del mondo scelto, del mondo selezionato. C’è tutta la questione del clima, l’effetto serra; c’è la questione su

cui nessuno batte ciglio, del mare che si innalzerà; se, come dice Blair, entro il 2100 la temperatura della terra salirà di sei gradi, questo vuol dire l'innalzamento di alcune decine di centimetri del livello dei mari, cosicché andranno sott'acqua la foce del Tevere, il litorale adriatico fino a Rimini, e perfino a Milano si andrà in barca a piazza del Duomo; molte terre emerse non lo saranno più e quindi entra in discussione una questione di continuità fisica del mondo così come lo conosciamo.

Poi c'è l'altra grande questione cui ho accennato all'inizio, della Nato come Leviatano. Che cosa è la Nato? E' il ritagliarsi uno spazio di sicurezza, quella sicurezza che nella Carta dell'ONU è indivisibile per tutti i popoli e per tutti gli Stati del mondo e la cui salvaguardia è perciò attribuita come compito alla Organizzazione delle Nazioni Unite e per essa al Consiglio di sicurezza. In tal modo la sicurezza è estrapolata da questa sua universalità e diventa la sicurezza per i soli 19 Paesi della Nato e di quelli che vi si aggiungeranno, contro tutto il resto del mondo. Quindi quello che si sta organizzando sotto il manto della globalizzazione è la società della grande selezione tra i necessari e gli esuberanti. Il pensiero sacrificale diventa l'ideologia dominante per cui la maggioranza degli uomini si perda e la minoranza si realizzi, e perciò in questa minoranza tutta l'umanità si realizzi.

La novità - ecco la conclusione - è che tutto ciò finalmente può farsi con innocenza, non c'è più bisogno di teorizzare l'ineguaglianza, non c'è più bisogno di un pensiero filosofico della disuguaglianza, non occorre più fare ricorso a categorie religiose di elezione, a categorie razziste di purezza, a categorie antropologiche di superiorità e di inferiorità, e non c'è più bisogno di far ricorso alla legittimazione filosofica delle razze forti e dei popoli dello spirito; tutto ciò sarebbe oggi a giudizio unanime, politicamente scorretto. Non c'è bisogno, perché c'è un imparziale ed insindacabile autore della grande selezione che non ha connotazioni di sesso, di razza, di nazione, di religione ed è il Mercato. E' lui che decide chi deve essere preso e chi lasciato, è lui che discerne tra la pappamolla, la sabbia, e le pietre di elezione, è lui che fa la lista, la *Schlinder list*, dei salvati. La predestinazione è lui, il braccio del potere è stato piegato al suo servizio, ma la Mano Invisibile è la sua: dunque chi può esserne fatto responsabile?

Se dunque così stanno le cose io credo che noi dobbiamo andare, nella percezione del giudizio della società in cui siamo, non solo oltre Marx, e non solo oltre Rodano ma anche oltre Napoleoni; vale a dire la vera questione della società di oggi non è neanche la perdita della soggettività, cioè il fatto per cui la cosa, il prodotto assorba tutti gli uomini nel suo dominio; qui siamo ad uno stadio ulteriore, siamo alla fase in cui la cosa alcuni li assorbe e li distrugge nella loro soggettività, ma altri li lascia, li abbandona, li rifiuta. Questo meccanismo del mercato non è più quel meccanismo che si descriveva nelle vecchie società dello sfruttamento, inclusivo, in cui ci sono alcuni che sfruttano e tutti gli altri sono sfruttati, non è più così. Non è più una società dello sfruttamento nel senso tradizionale, è una società dell'inclusione e dell'esclusione. Il Mercato alcuni li assume, li assorbe, magari li priva della loro soggettività, li riduce a cosa, ma altri invece li respinge, li rifiuta. L'impero non è più come una volta, un impero che tende a cooptare tutto, ad abbracciare tutto, l'impero si stabilisce sulla propria area ed il resto lo esclude, dal resto si difende; erige valli, cortine, testuggini di armate ed *apartheid**. Quindi la società in cui viviamo non è neanche la società della grande oggettivazione, è la società delle liste, la società della selezione. Credo che di fronte a questa natura della società, l'appello alla riflessione antropologica voglia dire questo: quale è quella antropologia che può resistere, che può ristabilire questa unità, questa universalità, questa eguaglianza del genere umano in questo senso che nessuno può essere lasciato?

Ma non basta affermare che tutti sono eguali alla nascita. La Costituzione degli Stati americani nel 1776, che naturalmente afferma l'eguaglianza, dice "*tutti gli uomini nascono liberi ed eguali perché così sono fatti dal Creatore*"; nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo della Rivoluzione francese* si dice: "*Tutti gli uomini nascono liberi ed eguali*"; si fa sempre riferimento alla nascita, ci possiamo anche essere. Ma il problema del mercato è che non discrimina (solo) alla nascita, discrimina dopo. Quindi ristabilire l'eguaglianza, ristabilire una società non della selezione, vuol dire non solo stabilire una società dell'eguaglianza per natura - avendo superato tutti i pregiudizi alla Gobineau, alla Hegel, alla Lombroso* etc.- ma vuol dire stabilire che tutti gli

uomini hanno un comune destino, che c'è una comunità di destino per cui nessuno può essere lasciato.

Certo che è un problema politico, ma appunto può la politica non fare questo? E può farlo da sola? O non c'è bisogno di una nuova chiamata, di fare appello a energie inesperte, di rifondare antropologie capaci di dare conto della vita, della salvezza, della destinazione alla salvezza di tutti gli uomini e non solo di una parte e non solo di alcuni? Questa è la questione che mi pare resti aperta per noi.

IL DIBATTITO

Isabella Adinolfi

La ringrazio per la relazione che ho trovato interessantissima tra l'altro anche per motivi personali perché quest'anno ho tenuto un corso all'università sull'antropologia moderna e secondo me l'io del moderno è diviso tra il desiderio dell'assoluto e la coscienza del nulla, quella contraddizione di cui lei parlava

La concezione moderna dell'uomo è quella di un io diviso tra un desiderio dell'assoluto e la coscienza del nulla, quindi quella ambiguità, contraddittorietà, mescolanza di indefinito e finito... Non ho capito però in che cosa si differenzi questa prospettiva da quella cui dà voce Napoleoni perché a me pareva che Napoleoni, partendo appunto da una definizione dell'io come io contraddittorio, sintesi di finito e di infinito, determinato indeterminato, oppure, per dirlo con un gergo esistenzialista*, come sintesi di una datità di un finito e di una trascendenza, mi pareva disegnasse, prospettasse un tipo di antropologia aperta. Dicendo che l'uomo da sé non può risolvere la contraddizione, non può eliminare il limite, non può spostare il negativo, suggeriva che l'antropologia deve aprirsi a una salvezza di tipo trascendente. Dunque proponeva l'eliminazione della chiusura dell'immanenza, che è poi quella fichtiana, nicciana e anche hegeliana e apertura all'Altro, al trascendente, che tolga la contraddizione e la elimini nella fede.

Anna Venchierutti

La ringrazio per la sua bellissima relazione, credo che abbia dato a tutti noi molti spunti di riflessione. C'è una puntualizzazione che però vorrei fare a proposito di Nietzsche che Lei definisce il vero teorico della società della selezione e della disuguaglianza.

Non intendo controbattere questa affermazione, né sarei in grado di farlo, ma ritengo riduttivo vedere Nietzsche "solo" in questa veste di negatore di ogni umanitarismo e della democrazia in toto. Ci sono alcune pagine del "*Così parlò Zarathustra*" che oltre ad essere altamente poetiche lanciano all'uomo, a tutti gli uomini, una sfida vitale, propongono un riscatto, incitandolo a rifiutare la diffusa ideologia dell'assoggettarsi e del subire passivamente. Mi riferisco in particolare al capitolo "Dello spirito di gravità" di cui cito alcuni passi.

"Chi insegnerà agli uomini a volare avrà spostato tutte le pietre di confine; tutte le pietre di confine si leveranno in volo nell'aria, egli ribattezzerà la terra "la leggera".

Lo struzzo è più veloce del più veloce cavallo, ma anche lui ficca pesantemente la testa nella terra pesante: e così fa l'uomo che non sa ancora volare.

Pesanti sono per lui la terra e la vita: e così vuole che sia lo spirito di gravità. Ma chi vuole diventare leggero, diventare un uccello, deve amare se stesso: così v'insegno io.(...)

E in verità, non è un comandamento per oggi e per domani: imparare ad amarsi. E' piuttosto la più sottile, la più astuta, la più paziente, l'estrema di tutte le arti. (...)

Tutto ciò che uno possiede è per lui che lo possiede ben nascosto: e di tutte le miniere preziose la propria è l'ultima ad essere scavata –ed è opera dello spirito di gravità.

Siamo ancora nella culla e già ci danno parole e valori pesanti: “bene” e “male”- così si chiama questo viatico. Grazie ad esso ci è perdonato che viviamo.(...)

E noi – noi, ligi, ci portiamo dietro quello che ci danno, su spalle indurite e per aspre montagne! E se sudiamo , ci dicono: ”Già la vita è un pesante fardello!”; sulle proprie spalle, Come il cammello, si inginocchia e si lascia caricare”.

Ecco questo è un invito non all'egoismo ma ad affrancarsi, rivolto a tutti gli uomini, non solo ai titolari del privilegio.

Un'altra cosa vorrei dire sulla selezione. Sono perfettamente d'accordo con Lei: la nostra è una società basata non tanto sullo sfruttamento in senso tradizionale ma sulla logica dell'inclusione e dell'esclusione e quindi, ancora una volta e sempre di più, sulla selezione.

Mi chiedo quali siano i nuovi criteri con cui questa selezione si attua. Mi sembra che l'antropologia oggi sia stata sostituita dall'antropologia della tecnica: la tecnica governa il mondo postmoderno. Mi chiedo se Lei concordi sulla possibilità di una selezione anche in base alle competenze di ciascuno, all'agire tecnico dell'individuo, al suo sapersi inserire nell'apparato tecnico come una macchina per assicurarne l'efficienza a scapito della sua ricchezza interiore. Io credo che questo sia l'orientamento egemone e alquanto desolante della nostra cultura: non solo il povero, il servo, ma anche chi non è “competente” oggi è un emarginato, un escluso.

Raniero La Valle

Lei non lo rivendica questo

Anna Venchierutti

No no! drammaticamente concordo

Gianni Manziega

Ho l'impressione che si sia usata la parola “salvezza” in modo ambiguo e ciò rischia l'incomprensione. Possiamo infatti parlare di salvezze parziali, che durano lo spazio di un breve tempo e che toccano momenti circoscritti dell'esistenza; possiamo parlare di salvezza con la esse maiuscola, intendendola come il recupero della totalità dell'essere, della vita (degli individui, della storia...). E si tratta di significati ben lontani. Bisogna dunque intendersi bene quando si parla di salvezza. Compresa come vittoria sulla morte, come offerta di una vita eterna, recupero del senso dell'esistenza, essa riguarda il solo Dio: solo un Dio ci può salvare. Nel vocabolario cristiano essa si chiama Cristo risorto, e la resurrezione consiste nel Sì del Padre all'obbedienza/fedeltà del Figlio, primogenito di una comunità degli innumerevoli obbedienti alla volontà divina. Ciò è compreso e atteso nella fede, al di fuori della fede è pensiero impensabile (Paolo ad Atene: “Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano”... *Atti** 17,32). Solo un Dio, dunque, ci può salvare.

Non c'è tuttavia alcun dubbio che la Salvezza cui i cristiani fanno riferimento può essere anche utilizzata in qualche modo come metafora di una qualsiasi salvezza storica, come, ad esempio, salvezza-sopravvivenza di quella parte dell'umanità che oggi è privata di speranza. D'altra parte, non esiste fede vera che non si realizzi in gesti e progetti di speranza; il credente attraverso quei gesti può annunciare la resurrezione. Che significa, allora, entrare nella metaforizzazione della Salvezza?

La Salvezza entra nella storia con l'abbassamento del Figlio di Dio, la “rinuncia” alla sua uguaglianza con il Padre, l'incarnazione. Il *Logos* eterno si “impoverisce” per far ricchi gli uomini,

secondo la teologia paolina: *“Egli, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l’ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome”* (Filippesi 2,6-9).

Spoliazione, condizione di servo, umiliazione, obbedienza fino alla morte... La Salvezza, dunque, attraversa la *kénosis*, la rinuncia. Certo, per amore.

Per analogia, anche la salvezza storica può compiersi: questo diverrebbe possibile soltanto a condizione che quanti hanno autorità nel campo delle politiche locali e della politica internazionale fossero capaci di proporre progetti mirati all’equità, alla difesa dei diritti dei più poveri, dei popoli mantenuti alla marginalità; questo diverrebbe possibile soltanto se quanti hanno ricchezza, quanti sono i destinatari diretti dei frutti del mercato accettassero spontaneamente di rinunciare ai loro privilegi, al loro stile di vita. Ciò è possibile?

Ho l’impressione che questo non sia possibile: che sia paradossale, ad esempio – poiché di questo si parla -, pensare all’esercizio del potere inteso in termini di servizio, secondo *Marco** 10,43-44 o *Matteo** 20,25-28... (e, attenzione, il Maestro non insegna uno stile di potere ma afferma che al servo, a colui che serve è da affidarsi il potere: chi accetta di lavare i piedi ai fratelli può esercitare il potere, può essere rivestito di primato). Ho l’impressione che sia fuori di ogni logica umana disporsi fino alla rinuncia della propria vita (1 *Giovanni** 3,16: *“Da questo abbiamo conosciuto l’amore: egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli”*) a vantaggio degli altri...

Allora, da un punto di vista prettamente laico, non tiene l’analogia fra Speranza e speranze. Dovendo cercare altrove, forse il pensiero maggiormente “convincente” è quello di Hans Jonas: solo la presa di coscienza di minacce incombenti dal futuro (sempre nuove “figure” del Male minacciano radicalmente oggi l’equilibrio della natura e l’essere stesso dell’uomo) può permettere all’uomo di inventare nuovi modelli di convivenza che rendano possibile il riscatto dei poveri. Solo ciò che Jonas chiama l’euristica della paura riuscirà forse a modificare i piani di una destrutturazione totale del pianeta, oggi davvero possibile. Le “figure” incombenti nascono da un agire tecnologico che può realisticamente condurre a esiti negativi del tutto irriducibili. I privilegiati dal mercato saranno costretti a ripensare ai loro interessi ritenuti intoccabili, a dovervi rinunciare in tutto o in parte semplicemente per paura e, tutto sommato, a loro stesso vantaggio, perché l’acqua diventerà imbevibile, l’aria sarà irrespirabile, i cibi immangiabili; i bivacchi dei poveri della terra – come diceva Balducci* – assedieranno i confini del mondo opulento; la violenza/ribellione dei popoli affamati si unirà sotto la bandiera di una forza d’urto dotata di sempre più micidiali mezzi di distruzione, e via di questo passo.

La salvezza di questo nostro pianeta – perché, in definitiva, laicamente solo di questo si tratta - mi pare dunque possibile ad un’unica condizione: la presa di coscienza che la stessa sopravvivenza è messa in serio pericolo. Quando il problema della salvezza toccherà tutti, i privilegiati del mercato oltre alle vittime di questo mercato, forse si potrà aprire uno spiraglio verso la salvezza.

Paolo Bettiolo

Mi sollecita un’indicazione di Gianni Manzi; senza che abbia un intervento preordinato. La paura, dice Gianni. C’è un piccolo problema che attraversa la relazione di La Valle. Tutta la parte iniziale, relativa alla nascita del pensiero dello Stato, del diritto, insiste sul fatto che si tratta di una nascita originata, dominata dalla paura, dal conflitto. E’ stato detto pure che con ciò, manifestamente, si privilegia un’antropologia pessimista; però dopo, a più riprese, la situazione si è complicata, nel senso che in una qualche misura lo Stato non era soltanto il frutto della paura ... E poi, si dovrebbe aggiungere, c’è pessimismo e pessimismo; c’è un atteggiamento di prudenza che può essere dettato da percezioni diverse della situazione. Possiamo così essere d’accordo su una determinata azione di “polizia”, ad esempio, dicendo che è opportuna e forse anche doverosa. Questa lettura meno cupa ci rende impossibile procedere ad affermazioni nette, ci invita a cogliere i momenti alti della vicenda umana, come tu stesso hai fatto in relazione all’affermazione dei principi

d'eguaglianza e libertà – senza illusioni, certo, ma anche con grata franchezza.. Il fatto che la modernità abbia potuto pensare in questi termini indica che non è riducibile ad un'unica dimensione. Del resto mi pare che tu ritenga che neppure la grecità sia tutta inscrivibile nell'unico ambito che hai delineato. Ma questa “doppiezza” mi fa problema. Mi pare che tutto ciò renda la situazione assai più complicata. Anche il riferimento al mercato non consente così una lettura in termini immediatamente “apocalittici” – nel senso di un giudizio che scaturisce da un cuore amareggiato. Mercato mi pare sia la parola moderna che corrisponde all'*eimarméne* o al fato degli antichi. Quando leggo la Scrittura trovo che non v'è menzione del fato, ma dell'Anticristo. Essa dunque invita al costante discernimento delle responsabilità, che sono sempre responsabilità di singoli. Non sono potenze...

Raniero La Valle

Per Paolo però sono le potenze...

Paolo Bettiolo

Si, sono potenze, ma non impersonali

Raniero La Valle

Le potenze di cui parla Paolo possono essere potenze se non cosmiche, impersonali, perché no?

Paolo Bettiolo

Perché le potenze impersonali sono solo l'*alibi*, la menzogna con cui facciamo velo, a noi stessi in primo luogo, alla nostra responsabilità. Vi sono potenti, violenti, negligenti; vi sono i nostri vizi, la nostra incredulità, da ultimo – non forze cosmiche, leggi sociali. Sempre, in ogni situazione v'è qualcuno che ha deciso, ci sono molti che hanno deciso, ciascuno per proprio conto, secondo i tempi e i modi che si è dato. Non mi pare sia consentito né nella tradizione cristiana né in quella ebraica, a mia conoscenza, di pensare altrimenti.

Mariolina Toniolo

La domanda che vorrei porre potrebbe essere formulata così: ”ma è utile un pensiero politico esplicitamente cristiano oggi?” Lei ha citato Taubes, un suo lavoro che è stato pubblicato con il titolo ”*La teologia politica di San Paolo*”. Un titolo in sé paradossale, provocatorio forse, che più banalmente potrebbe anche essere “conseguenze politiche del pensiero di Paolo”, perché mi pare che Taubes, consapevolmente, mettesse molto di suo in questa lettura. Incidentalmente, contrapponendosi a Nietzsche, ma senza demonizzarlo.

La salvezza è offerta a tutti: questo il messaggio di Paolo che colpisce Taubes. Non importa entro quale sistema politico, perfino con quali disuguaglianze di condizione materiale. Non è abolita la schiavitù. Nessuno di noi crede più che il Cristianesimo sia stato all'origine della fine (mai avvenuta, purtroppo) della schiavitù come sistema di produzione. Ci sono dunque ancora gli schiavi, ma come non fossero schiavi, perché la salvezza è già venuta e “il tempo si è fatto breve” (I *Corinzi*, 7, 29-30).

Mi sembra, ma certo non solo a me, che Paolo nella *Lettera ai Romani*, al cap.13 in particolare, rinunci esplicitamente ad avere un pensiero politico.

E può darsi che proprio questo fatto, questa assenza di contenuti politici in senso letterale che caratterizza il pensiero di Paolo, permetta a noi, duemila anni dopo, di essere cristiani e di avere liberamente un pensiero politico, con contenuti che Paolo non avrebbe potuto immaginare.

La relazione ci ha presentato un percorso affascinante, da motivazioni che hanno le loro radici nel messaggio cristiano all'esigenza di andare oltre la politica. Un ragionamento del genere può dare motivazioni forti a chi condivide un punto di vista che vuole essere cristiano. Può essere

poco comunicabile a chi non condivide questo punto di vista. Nello stesso tempo, da altri punti di vista si può arrivare ad analoghe esigenze di giustizia.

Personalmente, pur trovando molto stimolante questo tipo di riflessione, credo che, su contenuti che riguardano il campo d'azione della politica, sia importante ricercare un discorso che possa costituire una base più ampia, partendo da premesse che si impongano come evidenti a qualunque coscienza retta, indipendentemente dall'accettazione di una visione religiosa.

In questo senso, mi pare che meritino attenzione gli sforzi di filosofi della politica come Rawls*, che hanno cercato di costruire il loro ragionamento sulla giustizia a partire da basi umanamente condivisibili. Mi domando se, in una società che è oggettivamente pluralista, non sia questa la strada da privilegiare.

Certo, solo Dio (non uno qualunque, ma quello vero) può salvarci. La salvezza, però, va oltre perfino alla nostra idea di giustizia

Alessandro Striulli

Tutto il suo discorso è stato impostato su una concatenazione di passaggi "logici", si è sviluppato a partire da caratterizzazioni essenziali della natura umana fino a vederne le conseguenze (che in qualche sfumatura danno la sensazione dell'ineluttabilità) anche in vicende storiche contingenti ed attuali. In questi casi i primi passaggi sono quelli fondamentali; quando si contestano i presupposti, tutto il discorso può cambiare. Mi sembra che l'assunto iniziale, e di conseguenza fondamentale, che è stato considerato sia stato quello di dire che gli uomini si organizzano e diventano società perché si riconoscono in un patto: il "patto" sarebbe quello di organizzare gli Stati e di monopolizzare la violenza allo scopo teorico di una gestione ottimizzata delle vicende umane che, in una società troppo confusa, potrebbero volgere al "male". Come sappiamo "citazioni illustri" che possano rafforzare il presupposto scelto per tutto il ragionamento, non ne mancano. Mi sembra poi che si possa sintetizzare così un successivo passaggio chiave proposto: questo "patto" diventa il caposaldo, il fondamento di un diritto che può andare in crisi, per una serie di motivi.

Ma quando questo patto non funziona più?

Osservo che questa è una domanda alla quale si può rispondere in modo del tutto generale: un generico patto non funziona più quando vengono a mancare gli elementi che fanno sì che la gente lo rispetti, ossia le garanzie; oppure va in crisi quando la sua formulazione non è sufficientemente chiara da poter essere applicato ai casi concreti che si presentano. Da qui le apparenti incoerenze della guerra umanitaria e di tante altre cose che sono state indicate.

Ma così facendo siamo andati avanti a ragionare dimenticandoci, nella pratica del discorso, che questo modello del "patto", dell'organizzazione sociale ecc., non è una vicenda storicamente (realmente) avvenuta, è soltanto una modellizzazione assunta *a posteriori* per spiegare qualcosa di avvenuto e di noto (ad es. la nascita degli Stati moderni). Andare avanti solo sul piano della "logica" cercando di trarre conclusioni da modellizzazioni smentite da una realtà che non si lascia più descrivere da tali modelli non dovrebbe essere più lecito. E' indispensabile perciò arricchire il modello, per renderlo utilizzabile alla situazione che si vuole razionalizzare e descrivere.

Porsi la domanda dell'antropologia "definire cosa sia l'uomo", è un esercizio indispensabile (lo direi in assoluto, per il progresso culturale dell'umanità), ma è necessario scegliere un approccio: o si indaga "in profondità" (probabilmente "in eterno") alla ricerca di una risposta che si avvicini alla "verità", o si cercano "risposte operative", ossia capaci di spiegare e modellizzare qualcosa, e quest'ultima mi è sembrata l'opzione di questa giornata.

Tutto questo preambolo per dire cosa? Per dire che tre quarti del discorso sentito mi è sembrato arbitrario, una semplice sequenza di osservazioni, o di spunti da citazioni illustri; per mantenere il tono del ragionamento era necessario arricchire la descrizione del presupposto iniziale sul fondamento della nostra società che viene percepita in crisi, sul significato che la politica assume nelle nostre organizzazioni sociali, ecc...

Ora, senza citare nessuno, propongo almeno di introdurre nella descrizione del patto sociale tra gli uomini (il solito presupposto fondante tutto il discorso), almeno l'analisi di come si sono formati gli equilibri di forza, ossia i meccanismi di garanzia del "patto". Questo perché, se proprio vogliamo descrivere la situazione dei nostri giorni, non vedo come si possa prescindere da una dettagliata analisi delle "forze" (classiche e di nuova generazione) che agiscono nel sistema. Altrimenti sembra che troppe cose nel mondo di oggi (ma anche di quello del passato) siano dipese da scelte, ma nei fatti non mi sembra che sia così, molte cose sono determinate da equilibri di forza (dove la forza non è necessariamente violenta). E' per questo che al modello sacrificale, che pure mi è parso illuminante, si doveva arrivare, ma da presupposti più articolati di quelli presentati.

Sempre per non citare nessuno, osservo che se si volesse addirittura proporre un ragionamento molto semplificato, si potrebbe più banalmente sintetizzare l'organizzazione tra gli uomini come l'effetto di una sola legge, che vale sempre, e che è appunto la "legge del più forte". A questo punto si farebbe solo un'analisi approfondita su che cosa sia la "forza" nelle sue mille concretizzazioni; in molti casi è data dall'ignoranza o dalla mancanza di scrupoli: però ha determinato anch'essa l'organizzazione dell'umanità. Questa legge potrebbe anche essere l'elemento base per spiegare il perché sono nati gli Stati: semplicemente per gestire la forza, per diventare più forti ecc., ma questo, mi rendo conto, avrebbe portato ad una presentazione completamente diversa...

Ora, al di là della polemica sulla presentazione, volevo essenzialmente proporre con decisione un ingrediente in più nel calderone dell'analisi che si è tentato di impostare. La provocazione che vorrei introdurre, è appunto la seguente: non si potrebbe cercare di valorizzare la provocazione dell'atteggiamento politico cristiano, interpretandolo come un approfondimento, o trasgressione, o superamento della "legge del più forte"? Questa appare come una legge naturale: ma il Dio cristiano rinuncia alla forza (o ne fa un uso assolutamente originale, oscuro all'uomo). Anche quando lei ha notato la vasta affermazione delle antropologie sacrificali, lo spunto può risultare ugualmente interessante. Le antropologie sacrificali, tolta solo quella cristiana che propone il sacrificio di se stessi, propongono il sacrificio degli altri; è una versione originale quell'antropologia sacrificale che dice: sacrifico me stesso, ... per un bene maggiore, certo, ma ignoto o non completamente noto all'uomo che si sacrifica.

Sono consapevole, in questo frangente, di proporre solo uno spunto non sviluppato. Però ho percepito in molti passaggi del discorso proposto, la necessità forte di considerare di più la valutazione dei rapporti di forza; e mi chiedo se, sottostante a tutto, non ci sia proprio una questione della "forza della società": sia nelle teorie che gli uomini hanno partorito sia anche nelle questioni pratiche che si sono verificate nel tempo.

Mario Cantilena

Una domanda molto semplice, almeno nella formulazione. Lo scetticismo che pervade chi ascolta i discorsi a favore della pace non è forse dovuto solo a qualunquismo o pigrizia mentale (benché il più delle volte siano proprio questi i fattori in gioco). C'è da domandarsi seriamente se la pace possa essere, oltre che un valore, un'ipotesi proponibile storicamente. La domanda si pone, perché sembra proprio che le *stesse forze* che portano l'uomo a costruire la civiltà lo portino a produrre conflitto, a fare le guerre e a dare la morte. Per usare un'espressione di Malraux*, "ciò che non ci sollecita a morire non ci sollecita a vivere". Volevo sapere che cosa pensavi dell'unica risposta che ho trovato a questa considerazione, cioè quella di padre Balducci, che postulava un'evoluzione della specie umana, che la porti a superare la guerra come ingrediente necessario della costruzione della storia. Anche Alberto Moravia* aveva più volte preconizzato un'uscita della guerra dai comportamenti umani attraverso un processo simile a quello che ha condotto al superamento dell'incesto. In assenza di un'evoluzione analoga, a me sembra difficile intravedere una via d'uscita. Non ho capito se tu intravedi questa possibilità, o se il tuo discorso si concluda con un grande punto interrogativo

Raniero La Valle

Per rispondere a tutto vi dovrei fare un'altra relazione probabilmente, perché la mia era volutamente problematica. Infatti se avessi avuto più tempo forse avrei concluso dicendo delle due possibilità: sia di una antropologia che esplicitamente si apra a questo intervento salvifico di Dio, sia di una antropologia che invece mantenga il punto di questa autosufficienza dell'umano. E a me pare che ci siano due condizioni per l'una e per l'altra.

Per quanto riguarda la prima antropologia, cioè un'antropologia che non escluda o metta tra parentesi Dio, io penso che essa possa essere costruita o ripresa solo a condizione di non richiamare in servizio quel Dio che giustamente la modernità ha espulso; vale a dire il vero problema, per me, insito nella domanda lasciata aperta da Claudio Napoleoni è: *quale Dio* è un Dio che ci possa salvare? Si può dire che tale Dio non è il Dio dell'onnipotenza, non è il Dio della denigrazione dell'umano, non è il Dio che fonda il trono dei potenti ma lascia i deboli all'asciutto, non è il Dio che interviene a suo capriccio, insomma non è il Dio come è stato immaginato dai filosofi; questo Dio era quello fatto proprio dalle Chiese, nel momento in cui nasceva la modernità ed esse non erano più capaci di assicurare la pace in Europa, perché dilaniate dalle guerre di religione; con quel Dio esse non erano più capaci di assicurare la pace non solo tra cristiani e non cristiani, ma neanche tra gli stessi principi cristiani. Io credo che l'operazione di dismissione di questo Dio sia stata una operazione necessaria alla modernità, e quindi in questo senso la laicità non può essere rimessa in causa. Può essere rimessa in discussione solo se noi veramente ritroviamo un'altra immagine di Dio, che appunto è l'immagine del Dio della kenosis, come è l'immagine del Dio "essere per gli altri", è l'immagine del Dio che non viene dall'alto, ma dal basso, dal fratello, dal minore etc. Quindi credo che solamente questo Dio della tenerezza, questo *humilis Deus*, questo Dio della *humilitas* e della *humanitas* di cui parla Alfonso De Liguori*, solo questo Dio può essere un Dio che salva, che nella modernità può essere recuperato.

E per quanto riguarda invece l'antropologia della autosufficienza, io penso che è possibile un'antropologia anche solo orizzontale, solo secolare, solo nella misura in cui riesca a superare questa idea della selezione, questo che è stato storicamente il presupposto di ogni antropologia secolare.

Anche le antropologie secolari sono state delle antropologie che hanno cercato di esprimere principi di eguaglianza, di libertà, di fraternità ed io penso che il punto più alto di questa antropologia sia stato raggiunto nel '45 dopo la seconda guerra mondiale. Infatti tutta questa fase che oggi viene ingiustamente rinnegata, tutta la fase della costruzione del diritto internazionale, dell'ONU, delle Costituzioni democratiche, è una fase in cui l'umanità con i suoi mezzi ha cercato di costruire una antropologia dell'eguaglianza. L'ha costruita, ma non è arrivata a fondarla. Qui c'è uno scacco del pensiero razionalistico. Esso emerge quando Norberto Bobbio* per esempio dice che i diritti umani devono essere protetti ma non possono essere giustificati perché non c'è una

fondazione razionale universale dei diritti umani. Noi però, dice Bobbio, li difendiamo. Si d'accordo, però una cosa che non è fondata non può neanche essere protetta. Io personalmente penso che qui il problema non è né di un pensiero politico cristiano, né di attestarsi su una difesa orgogliosa delle antropologie dell'immanenza. Io credo che di fronte alla crisi in atto la vera questione è che si riapra un grande dialogo tra una antropologia teista ed una antropologia non religiosa, perché ambedue hanno la loro verità interna. Del resto ciò fu esplicitamente tentato quando c'era ancora il comunismo e si facevano i dialoghi tra l'antropologia marxista e l'antropologia cristiana, organizzati dal cardinale Doepfner*, dal cardinale Koenig*, dal Segretariato per i non credenti* ecc.

Io credo che la questione vada riaperta.

Alessandro Striulli

Comunque l'antropologia è sempre laica ed è sempre fondata su un patto, nel senso che gli uomini devono mettersi d'accordo nel rispettare questo patto...

Raniero La Valle

Non c'è mai un momento in cui gli uomini stipulano il patto, il patto sociale viene tematizzato dopo, è un modo di interpretare il consenso degli uomini a vivere insieme. Quando Rousseau* scriveva *Il contratto sociale* certo non pensava che si fosse firmato un contratto, era un modo per interpretare il convivere degli uomini insieme, un creare delle istituzioni comuni; il patto è un modo per dire questo, per dire la politica, la organizzazione della vita collettiva. In ogni caso io non credo che sarebbe più facile il compito se noi ammettessimo che l'unica legge naturale è quella della forza. Io credo che questo non è vero, soprattutto che non è una legge naturale. Anche la forza, anche l'appello alla forza, il ritenere risolutiva la forza è una costruzione culturale, non è affatto naturale. Credo che sia una costruzione della cultura, credo che Eraclito se lo è inventato che *Polemos* è il padre di tutte le cose; è una formulazione della cultura, non è una identificazione di uno stato di natura. Così come anche Hobbes quando descriveva lo stato di natura, *homo homini lupus*, in realtà aveva di fronte le lotte civili e le guerre di religione in Inghilterra nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo. Quindi non attribuirei la violenza alla natura, poiché la natura umana è sostanzialmente contraddittoria, quindi può aprirsi alla non violenza oppure alla violenza egualmente. Perciò se la lezione di Balducci viene interpretata nel senso che ci sarebbe una mutazione quasi genetica della specie per uscire dalla legge della violenza, penso che non sia corretto; non credo che Balducci dicesse questo, ma se questa fosse l'interpretazione, mi sembrerebbe sbagliata. L'uomo inedito di cui parlava padre Balducci, non era l'uomo inedito dal punto di vista fisico, materiale, era un uomo inedito nel senso della sua ideazione, della causazione ideale degli eventi, nel senso della sua cultura. Tutto ciò Balducci lo vedeva maturo, ma non realizzato tanto è vero che denunciava la crisi: gli sembrava che il cambiamento fosse ormai nelle cose, che non potesse che sopraggiungere, poi naturalmente la libertà dell'uomo è sempre tale da suscitare anche sorprese. Infatti quello che Balducci si aspettava, almeno in questi termini non si è realizzato.

In che cosa io mi differenzio da Napoleoni? Intanto io non ho nessuna voglia di differenziarmi da Napoleoni anche perché c'è stato con lui un consorzio di grande amicizia, di grande affetto. Mi pare di capire che c'è un problema. Napoleoni dice: questa società non è trascendibile perché in nessun punto di questa società sono rinvenibili delle soggettività, dei soggetti capaci di liberazione; appunto lui faceva questa analisi che la società capitalistica, la società attuale era una società in cui la "cosa" – e poi per "cosa" potremmo dire il mercato, la produzione, il consumo - si è impadronita dell'uomo, si è impadronita del soggetto; e lui a questa analisi che è di origine marxiana aggiungeva una cosa che è un'aggravante molto forte, diceva che non è solo la società capitalistica che arriva a questo, ma tutta la società occidentale; e lui parlava della società occidentale, ma aggiungeva che tutto il corso storico è finito in questo, che l'uomo ha

messo al centro di tutto il producibile, il prodotto, il fare, ha perduto la contemplazione; infatti lui negli ultimi tempi lavorava sul rapporto tra il lavoro ed il Sabato.

Questa prevalenza del fare, del produrre, ha fatto sì che tutto il corso storico di questo *homo faber* abbia portato l'uomo a essere totalmente fagocitato dalla cosa. Questa era la sua analisi e io credo che qui ci sia un punto da discutere, non credo che questo si possa dire. Io non credo che si possa parlare di una società in cui in nessun punto si ritrovino delle soggettività. Lui stesso diceva che ci sono dei soggetti che non sono totalmente alienati perché non sono stati inclusi nel processo di produzione, quindi parlava delle donne, parlava dei giovani come soggetti in fondo più disponibili. Però io credo che non c'è solo questo; io credo che per quanto la cosa possa esercitare il proprio dominio sull'uomo, non c'è mai un completo assoggettamento alla cosa, ci sono sempre parti di società, parti di umanità o di persone che non sono colonizzate, che restano capaci di soggettività; non posso credere che ci sia questa totale alienazione. Certo siamo tutti dominati da meccanismi impersonali, forse sono anche le Potenze di cui parlava Paolo, perché c'è anche una interazione tra le azioni umane che produce qualche cosa di diverso dalla semplice somma di queste azioni. Quando la teologia della liberazione* parla di strutture di peccato, di che cosa parla se non di questo? E non solo la teologia della liberazione, ma anche Giovanni Paolo II* ne parla. Certo c'è sempre una responsabilità personale, c'è sempre una responsabilità del singolo, però ci sono anche delle conseguenze delle azioni e ci sono azioni che interagiscono le une con le altre e che producono strutture che sono strutture di oppressione, strutture di violenza. Però, nonostante questo, io penso che l'uomo non è mai totalmente determinato e quindi non ha mai perso totalmente la sua soggettività.

Allora penso che bisogna un po' superare questa idea così pessimistica di Napoleoni e dire invece che forse il male di questa società è in un certo senso ancora peggiore, nel senso che non è solo una società in cui le cose si appropriano degli uomini, ma una società dove la cosa domina e molti uomini sono scartati. Il mio specifico tentativo di questa mattina è un po' questo, di dire: attenzione il punto nodale è questo, l'idea di una società degli scartati. Questa è una società che si sta costruendo su una selezione. Attenzione, questo è molto pericoloso, questo porta non solo alla distruzione degli scartati, ma anche degli scartanti. In questo senso io parlo di salvezza: la salvezza dell'umanità è la salvezza per cui non si pensi che perché gli uni si salvino gli altri debbano essere sacrificati. Quindi è un pensiero radicalmente antisacrificale e, attenzione, secondo me il cristianesimo non ha un pensiero sacrificale; non è vero che la differenza tra il cristianesimo e gli altri pensieri sacrificali è che nel cristianesimo uno sacrifica se stesso. Questo è un orrore, Immaginare che il cristianesimo sia questo è un orrore.

Alessandro Striulli

Ma Cristo si è sacrificato.

Raniero LaValle

No, è un'altra cosa. L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù Cristo copre una questione molto più complessa; purtroppo è una *vulgata* trasmessa sino a noi quella secondo cui Dio, per essere soddisfatto, avrebbe avuto bisogno dell'infinito sacrificio del Figlio. Non possiamo annettere il cristianesimo alla profanissima ideologia del sacrificio (qui naturalmente rimando a tutto Girard*). Anzi quello di Gesù è lo svelamento della violenza sacrificale ("è bene che un uomo solo muoia per il popolo": ma questo lo diceva il gran sacerdote, non certo Gesù) per chiudere definitivamente con l'era dei sacrifici: non c'è il sacrificio inteso come qualcosa che viene offerto perché qualcun altro si ritenga soddisfatto. Ora è impossibile pensare che Dio debba essere soddisfatto dalla uccisione del Figlio: questa veramente è una concezione tribale, quindi non penso a Dio come sacrificatore, per interposta persona, del Figlio (*grandi rumori dal fondo e varie voci di assenso*). Certo qui naturalmente bisogna leggere tutto Girard, questa decodificazione dell'ideologia sacrificale nella Scrittura, che peraltro si trova nella stessa Scrittura. La cosa importante è che la

contestazione della interpretazione sacrificale della Scrittura non è solo fuori dal testo, ma è dentro il testo stesso della Scrittura giudeo-cristiana. Girard ha delle pagine straordinarie sulla storia di Giuseppe, sui meccanismi vittimari denunciati nei Vangeli, su Giobbe ecc.: sono delle decodificazioni e degli svelamenti della ideologia sacrificale. Il punto per me è questo: dobbiamo uscire radicalmente dall'ideologia sacrificale, cioè dall' "è bene che alcuni muoiano perché altri vivano", indipendentemente dal fatto che a morire o a vivere siano le minoranze o le maggioranze. Dobbiamo recuperare questo senso dell'unità dell'intera famiglia umana. In questo senso credo che l'antropologia cristiana sia insuperabile, irrinunciabile, perché credo sia quella che più è riuscita ad esprimere questo e a rifiutare la selezione.

Per quanto riguarda la tecnica, nella misura in cui la tecnica non diventa onnivora, non è lei a dominarci; non irresistibilmente; certamente la tecnica è un grandissimo strumento nelle mani dell'uomo.

Riguardo alla valutazione tutta positiva di una parte di Nietzsche, io non sono uno specialista, quindi non posso dire nulla, ne sarei molto contento. D'altra parte mi pare che si possa dire che in tutti i pensatori, anche in quelli che noi abbiamo più ragioni per rifiutare, ci sia sempre una verità interna, un dato di verità. Insomma questa è la grande cosa di quest'uomo che è fatto di tante cose, se poi anche in Nietzsche possiamo trovare delle cose positive, questo va benissimo. Mi sembra che sia importante ritrovarlo.