

COLLOQUIONLINE

L'OCCIDENTE È L'ECLISSI DI DIO?



MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
— PRESS —

INDICE

Editoriale

- CLOTILDE PUNZO, *Dio assente dal quadrante occidentale del mondo?* 3
GIUSEPPE REALE, *La speranza, una virtù attiva.* 7

AGORÀ

- PASQUALE GIUSTINIANI, *L'Occidente è il tramonto del Cristianesimo?* 10
RAFFAELE PRODOMO, *La bioetica tra scienza e fede: una "scienza nuova" per il XXI secolo?* 24

PERCORSI

- PASQUALE GIUSTINIANI, *Come s'interpreta la storia? Chiaroscuri tra ottocento e novecento.* 39
GIUSEPPE REALE, *Spazi Mediterranei.* 45

SEGNALI ED INCROCI

- ALESSANDRA FABBRI, *Un valore da salvaguardare... La vita ed i suoi innumerevoli significati.* 49
SUSANNA CRISPINO, *Tutti pazzi per la cultura. Senza strategia,* da *Napolipiù* 21 Novembre 2007. 59
DANIELA DE CRESCENZO, *L'architetto Baglioni,* da *Il Mattino* 27 Novembre 2007. 60
FRANCESCO LUCREZI, *Così crollò l'antica Roma, fra amori e intrighi,* da *Napolipiù* 28 Novembre 2007. 61
KEITH EMERSON, YUSUF ISLAM, DIANNE REEVES e ANDREAS VOLLENWEIDER, *al Concerto dell'Epifania 2007.* 62
GIANNI PISANI, *Mostra "Mors et Vita duello. Policromie di un eterno conflitto".* 63

DIO ASSENTE DAL QUADRANTE OCCIDENTALE DEL MONDO?

UNO SCAMBIO DI OPINIONI CON ALDO MASULLO

CLOTILDE PUNZO

Il 10 settembre 2006, alla Nuova Fiera di Monaco, in un discorso in cui analizzava globalmente l'esperienza storica contemporanea, Papa Benedetto XVI ebbe a sostenere che noi esseri umani moderni, "abitanti dell'Europa e dell'Occidente", anche se "apparentemente tutto procede in modo normale, [...] non abbiamo più orecchi ed occhi per Dio e viviamo senza di lui".

Le antiche profezie, le grandi narrazioni, che in altri tempi venivano categorizzate come fantascientifiche, hanno avuto il loro reale riscontro, se noi consideriamo, sia pure con sguardo sommario, la compagine di una modernità in continua trasformazione, l'attuale complessa esperienza umana, di cui prevenire e comprendere i mutamenti non è di semplice lettura, anche perché manipolata da quelli che sono i grandi centri, i macroaggregati di potere, spesso occulto. Una realtà sociale, caratterizzata da continue migrazioni, vissute come veri e propri sradicamenti culturali di membri di altre comunità e ceppi socio-culturali che, costretti o accecati dall'ingannevole opulenza occidentale, lasciano le proprie terre, accettando il rischio di rimanere isolati in contesti culturali e ambientali diversi da quelli originari, dove diventa più difficile radicarsi, affermarsi nella propria diversità, senza far sorgere il sospetto e la paura dell'altro "diversamente", generando antagonismi e proclami di "caccia all'invasore".

In tale scenario, in questo procedere "apparentemente nella normalità", quali sono, dunque, i reali timori, le paure collettive manifestate dal Pontefice e indirizzate a questo popolo di sordi e di ciechi, di esseri che si fanno sempre più "lontani da Dio"?

Più in generale, in altri termini, ciò che il Pontefice denuncia è davvero una eclissi di Dio dal quadrante occidentale, è l'inevitabile tramonto del Cristianesimo nelle nostre "terre del tramonto", rispetto alla diversa geografia religiosa che si sta attestando nei nostri territori? Stiamo, veramente, assistendo, in quest'Occidente ipertecnologico, al trionfo della Dea Ragione, di matrice illuministica, che starebbe vivendo la sua massima espressione nella "tèchne", ossia nella tecnologia che assembla, omologa, domina scientificamente persino la vita stessa, accreditando ideologicamente e pragmaticamente, un modello di razionalità in qualche modo sconnesso con la questione di Dio? È di fronte a questo "tecno-illuminismo" che Benedetto XVI rilancia, forse, la fede cristiana e il "programma" magisteriale cattolico?

Innanzitutto, "insistere sulla domanda che riguarda la presenza di Dio nel mondo - sostiene Aldo Masullo, che ringrazio per la squisita disponibilità nel rilasciarmi un'intervista su tali questioni - mi sembra dia una prova dell'assenza di Dio da questo mondo. È chiaro che quando si pone la domanda su Dio, si pone paradossalmente la domanda su qualcosa di cui non si sa che cosa sia".

Il tema della presenza di Dio è, peraltro, un tema che accompagna tutta la modernità, la quale nasce proprio "portando dentro di sé la presenza di questo indeterminato e il peso di tutte le costruzioni culturali - le Istituzioni - che intorno a questo indeterminato si sono venute costruendo". Istituzioni, che, in quanto sistemi di potere, vengono messe più che mai sotto esame in un'ottica di autonomia della ragione.

Ora, "evidentemente mettere sotto esame la religione, così come le altre Istituzioni, sembra mettere sotto esame il contenuto teorico 'Dio', che rimane quella cosa che non si sa che cos'è". In ogni caso, dunque, si tratta di una convivenza ibrida, perché "Dio, volendone dare una definizione, è la 'non-cosa', a differenza delle Istituzioni che sono, invece, delle cose". Quindi, "ciò che ha sempre caratterizzato quella che possiamo dire la difficoltà di fondo di ogni discussione religiosa è che la discussione si aggira intorno ad una convivenza ibrida tra una 'non-cosa' e una cosa". Detto altrimenti, ogni discussione religiosa, in quanto svolta entro l'orizzonte di un'istituzione storica, non può che dire qualcosa circa una realtà di per sé sfuggente alla storia ed all'istituzione, in questo senso "non-cosa".

Ma, viene da chiedersi ulteriormente: cos'è che veramente vogliamo quando ci poniamo la domanda su Dio, soprattutto quando ce la poniamo oggi, con una sensibilità del tutto nuova rispetto anche all'immediato passato, manifestando bisogni diversi da quelli espressi dalle generazioni precedenti, quasi in netta antitesi con il sapere dei padri? Quale intento si pone il Papa, ripetendo oggi quella domanda e interpellando soprattutto la comunità e il progetto culturale dei credenti in Cristo?

"Culturalmente Dio è una non-cosa - continua Aldo Masullo -. È tanto una non-cosa che, per parlarne, dobbiamo trasformarlo in una cosa, e lo trasformiamo in una cosa che somiglia alle cose della nostra esperienza. A questo punto, non dobbiamo dimenticare che ci sono delle religioni, le quali avvertono questa interna contraddizione nel momento in cui esse, in quanto religioni, vogliono parlare di Dio e, quindi, abbiamo, per esempio, nello stesso ebraismo l'idea che Dio non si mostra mai. Infatti, gli Ebrei non rappresentano il volto della divinità, non lo dipingono, non se lo rappresentano. Dio anche sul monte Sinai parla; c'è una voce, ma Dio non si vede. Dio, come dice il Vangelo ad un certo punto, è nascosto. Allora, se è nascosto, non possiamo dire com'è e neppure che cos'è. E questo in fondo è il punto limite di una nostra aspirazione. Il punto limite della nostra aspirazione ad avere risposte sufficientemente incoraggianti rispetto ai nostri problemi".

Se il limite umano è quello di dire sensatamente qualcosa circa Dio, si dà pur sempre il caso che, come in uno specchio e nell'enigma, Dio possa far sentire da lontano la sua presenza. Ed ecco che le "voci di Dio" diventano, talvolta, quelle delle Chiese-Istituzioni, disseminate come satelliti, come "cattedrali", in Europa, e che stanno a testimoniare una dimensione di convivenza pluri-religiosa, la quale richiede interventi e soluzioni anche sul piano del riconoscimento dei diritti e delle diversità, quanto meno il rispetto di chi le professa, a difesa della propria identità, e lo sforzo di cercare nuovi equilibri per promuovere la pace. Una convivenza pluri-religiosa, cui non è estraneo il fenomeno delle nuove conversioni, delle "trasmigrazioni" da una fede all'altra, a dimostrazione di un rinnovato bisogno di Dio.

"In effetti, ogni religione - sottolinea Masullo - è un'Istituzione, una grande istituzione culturale, nella quale ciascuno entra, si trova, opera per dare consistenza a quest'assenza (Dio) e, nel dare consistenza, per utilizzare questa consistenza nella propria vita pratica, per attenuare l'angoscia di vivere, per dare risposte alla propria ansia. Ognuno cerca in ogni religione di percepire la cosa di 'quella non-cosa' perché serve a se stesso. Allora, come quando un medico sembra che non mi curi bene, io lo lascio e passo ad un altro medico, così quando una religione mi sembra che non risponda più ai miei bisogni, io la lascio e passo ad un'altra religione".

È forse per questo che si migra verso un altro Dio, verso un'altra Istituzione. Ma se è davvero così, se tutto diviene una sorta di pellegrinaggio verso la non-cosa attraverso le stazioni delle varie appartenenze religiose, dove andranno a finire la coerenza, l'identità, la fisionomia della cultura cui si appartiene, la fedeltà ad un credo sino a quel momento professato? Forse ciò che spinge ad approdare a nuovi percorsi è proprio una spinta fondamentale a cercare la propria salute, "dove per salute intendiamo la salvezza, la riappropriazione della identità"; il che significa "mantenersi in relazione con il mondo che ci circonda, significa trovare un senso alla vita. Tutto questo è la salvezza".

In quest'ottica, l'appello del Papa all'Europa a non dimenticare le proprie radici religiose, e in particolare il Cristianesimo, i suoi fondamenti etici, addirittura richiedendo che tutto questo patrimonio di tradizioni venga inserito nelle carte costituzionali, in fondo, va nella direzione della ri-affermazione e ri-appropriazione della propria identità salvifica, soprattutto di fronte ad un'"avanzata islamica".

"È proprio questo, a mio avviso, - continua Aldo Masullo - il punto più rilevante dell'analisi che noi possiamo fare della nostra situazione epocale. Quindi, ritorna il problema: 'Dio c'è; Dio non c'è'; ritorna il problema "Dio è nascosto; Dio, viceversa, sta in mezzo a noi e noi non ce ne accorgiamo". Ecco, qui si è riaccesa l'attenzione intorno al problema di Dio, ma si è riaccesa perché le Istituzioni delle religioni islamiche hanno acquistato una loro potenza, anche, diremo così, secolare, nel senso che sono alla base di organizzazioni di Stati, sono alla base di organizzazioni politiche, rappresentano la bandiera in nome della quale determinate culture, determinati popoli rivendicano la propria identità, contro la quale rivendicazione, a nostra volta, noi cristiani, ebrei, ecc., cerchiamo di rivendicare la nostra".

Ma allora, è legittima la preoccupazione che Benedetto XVI ha manifestato a Monaco? Dio si è davvero eclissato da questo quadrante occidentale del mondo? Il Cristianesimo è effettivamente agonizzante in Occidente?

"Quello che voglio sottolineare - conclude Aldo Masullo - è che oggi non si tratta di parlare tanto di eclisse di Dio nell'Occidente perchè in fondo il Dio che si è eclissato è il Dio di determinate culture, è il Dio, per esempio, della cultura medioevale, è il Dio della controriforma cattolica, e, quindi, il Dio cui si riferisce Papa Pio IX col Sillabo. Quel Dio lì, quello è sparito, effettivamente non c'è più. Piuttosto, ci troviamo di fronte alla eclisse di certi modi istituzionali di reggersi, di costruirsi e di reggersi, rendendo 'cosa' ciò che per essenza cosa non è, cioè Dio".

"Io credo che in questa denuncia di Dio nell'Occidente convivano due diverse ispirazioni: da un lato c'è l'ispirazione più strettamente politica, la Chiesa cattolica come espressione per eccellenza dell'Occidente, rispetto a minacce che all'Occidente provengono da altre culture, da altre religioni come quella islamica, e, quindi, diremmo che l'Istituzione religiosa si fa portatrice di una responsabilità di difesa dell'intera cultura di cui questa Istituzione religiosa è espressione, ma dall'altro lato, e, secondo me, è proprio qui che va individuata l'eclissi di Dio, la preoccupazione della Chiesa e, in particolare del Papa, della sempre minore presenza del riferimento religioso nella vita delle persone. Una volta non c'era manifestazione, comportamento, contratto, cerimonia degli uomini, che non si accompagnasse con simboli religiosi. Persino la guerra. Oggi il Papa, giustamente, i Papi, parlano contro la guerra. Noi abbiamo fatto le guerre con i

cappellani militari. Ognuno, gli Austriaci, acattolici, invocando Dio perché vincessero l'Austria, gli Italiani, cattolici, invocando Dio perché vincessero l'Italia. Questo non lo dobbiamo dimenticare”.

LA SPERANZA, UNA VIRTÙ ATTIVA¹**GIUSEPPE REALE**

La visita del Papa nella nostra città non può che suscitare importanti attese per una presenza che, insieme all'autorevolezza personale di Benedetto XVI, esprime oltremodo con intensità quella singolare dimensione simbolica che sullo sfondo di una storia bimillenaria ha sempre più caratterizzato la figura di colui che guida nella successione degli Apostoli la Chiesa di Cristo. In tal senso, è indubbio che il servizio di comunione offerto dal Vescovo di Roma porti con sé le suggestioni di un'antica tradizione, che pur tuttavia non ha mai smesso di confrontarsi con le sfide proprie di un tempo a noi prossimo. D'altronde, le stesse domande e riflessioni che solitamente rileggono e sollecitano, talvolta anche con pertinente intelligenza critica, il magistero di un Papa di per sé ne riconoscono indirettamente la valenza e l'alta considerazione non circoscrivibile unicamente al popolo di Dio, ma travalicando i confini confessionali ne sottolineano il carismatico riferimento etico.

Da questo punto di vista, dunque, ci chiediamo che cosa si possa sensatamente dire a tal proposito come contributo di riflessione, evitando di scivolare in una superflua quanto scontata retorica plaudente; lo stesso scenario partenopeo, d'altra parte, così come tutti quei luoghi che per la loro complessità inducono a netti profili di posizione, ci chiede realisticamente di guardare alla venuta di Benedetto XVI non solo con il bisogno di accogliere una presenza così autorevole ma anche con lo sguardo dell'ordinarietà. E pensando all'arrivo di Benedetto XVI, anche per la coincidenza dei luoghi, il primo pensiero ricorrente va, innanzi tutto, al forte invito ad organizzare efficacemente la speranza, con cui Giovanni Paolo II in piazza Plebiscito il 9 novembre del 1990 sollecitava il popolo napoletano a ritrovare nella profondità delle sue radici storiche e culturali il necessario slancio, per non dissipare la ricchezza umana delle sue migliori tradizioni; appello questo che lo stesso Giovanni Paolo II aveva già indirizzato alla città nel lontano ottobre del 1979, durante la sua rapida sosta a Napoli e in quella stessa piazza aveva osservato come "Napoli merita un interesse speciale; esige una diretta sollecitudine; Napoli ha bisogno di sperare!". Parole, dunque, tanto autorevoli quanto pertinenti rispetto allo scenario di una città, che ritrovava nell'invito alla speranza non un'esortazione consolatoria, ma la via privilegiata affinché i cristiani sapessero testimoniare la fede evangelica e, ugualmente, i cittadini tutti trovassero in essa il volano e la forma aggregativa della propria vita civile. È, dunque, singolare che la città di Napoli sia associata in ben due occasioni, a distanza di un decennio, alla virtù cristiana e alla categoria civile della speranza vissuta come una concreta prassi di cambiamento; in tal senso, Giovanni Paolo II invitava a tenere insieme la prospettiva tipicamente evangelica dello sguardo di fede sulla storia con la responsabilità civile dinanzi alle sfide di una società complessa e poliedrica. Quelle parole di Giovanni Paolo II entravano nel vivo del tessuto civile di una città, che dall'esterno appariva, allora come oggi, sempre in bilico tra potenzialità inesprese e repentini quanto inattesi slanci.

1 Il testo è stato pubblicato su *Roma* 19 Ottobre 2007, p. 2.

Immaginiamo che la visita di Benedetto XVI ricominci proprio da questo vigoroso e sempre attuale invito a riconciliare, in primo luogo, le varie espressioni istituzionali e sociali della città attorno ad un condiviso anelito ad approfondire progettuamente una cultura del bene comune. E pensiamo che le parole del Papa, insieme al vigore delle sollecitazioni che ci offriranno, dovrebbero giungerci come un pensiero positivo, un invito alla collaborazione comune per un progetto condiviso, con l'intelligenza, cioè, di farci rileggere le sfide affrontate e vinte, i problemi rimasti inevasi, le questioni rispetto alle quali non si è riusciti ad esprimere il meglio del nostro coraggio civile, cogliendone le zone d'ombra ma non trascurando quanto già si muove nel nostro tessuto sociale. Spesso si associa il meglio delle più pertinenti analisi sociologiche che ci riguardano ad una smania della terapia risolutiva, della suggestione quasi magica del miracolo inatteso che possa sovvertire l'ordine delle cose; in realtà, il futuro ci appartiene solo se ci interesserà cercarlo, se ci riguarda davvero poterlo immaginare, organizzarlo in memoria della dignità della nostra storia e doverosamente per il domani delle prossime generazioni. Ci piace che si associ la nostra città a questa capacità di immaginare la speranza come una virtù attiva, come un pensiero progettuale, come una declinazione della responsabilità civile in un tessuto sociale che è sismico di per sé, esposto per latitudine terrestre e posto dalla storia sulla soglia del cambiamento e dello scontro tra mondi talvolta opposti e divergenti. Napoli è, in tal senso, una città laboratorio, un luogo del possibile, sempre persa nelle sue inquietudini e mortifere paure, ma mai vinta una volta per tutte dalla desolazione e dallo scoraggiamento.

COLLOQUIONLINE



AGORÀ

L'OCCIDENTE È IL TRAMONTO DEL CRISTIANESIMO?
SPUNTI DI RIFLESSIONE DAL DISCORSO DI BENEDETTO XVI
ALLA "NEUE MESSE" (NUOVA FIERA) DI MONACO (10.09.2006)

PASQUALE GIUSTINIANI

1. Il discorso di riferimento viene pronunciato all'interno di una *fase familiare* del viaggio in Germania. Il papa sta, infatti, visitando i luoghi a lui conosciuti, che hanno avuto un influsso determinante sulla sua vita, formando il suo pensiero e i suoi sentimenti, luoghi nei quali egli confessa di *aver imparato a credere ed a vivere*. I testi biblici proclamati nella Liturgia sono dal papa ricondotti ad un *tema unificante: Dio*, inteso come centro della realtà e della vita personale. Il tema "Dio", insomma, nella riproposizione del pontefice, non riguarda soltanto la vita personale, la fede interiore, ma va collegato alla dimensione sociale, quasi a ribadire che quanto *si crede* deve avere a che fare con la *vita*: «Con il tema "Dio", però, è connesso il tema sociale: la nostra responsabilità reciproca, la nostra responsabilità per la supremazia della giustizia e dell'amore nel mondo». Ritorna, in tal modo, il tema centrale del cristianesimo, la sua *regola d'oro*: amore di Dio che è sempre amore del prossimo, anzi è posta un'equazione esplicita tra amore e giustizia, la cui connessione diviene la "pietra di paragone", o fattore di verifica, del cristianesimo nella storia. L'amore del prossimo, che in primo luogo significa sollecitudine per la giustizia, diviene così parte integrante di una più ampia riflessione politica, se è vero che la virtù cardine della politica è la giustizia e che la giustizia e l'amore debbono essere, nella prospettiva cristiana, delle forze decisive nell'ordine del mondo. Pur essendo così esplicita la direzione dell'agire in linea con la *fede creduta*, secondo Benedetto XVI non abbiamo, però, gli orecchi idonei per percepire l'invito ad agire lungo una certa rotta. Esiste, insomma, una debolezza d'udito nei confronti di Dio di cui soffriamo specialmente in questo nostro tempo noi abitanti della "Terra del tramonto", l'Occidente (dal latino *occasum*). Noi, semplicemente, non riusciamo più a sentire Dio – sia per un nostro deficit auditivo, sia perché sono troppe le frequenze diverse che occupano frattanto i nostri condotti uditivi, essendoci noi formati a ritenere più elevata, quindi più ascoltabile, la "concezione scientifica", anziché la "concezione teista" del mondo. Di fronte ad essa, quello che si dice del Signore – espresso spesso in forma mitica, simbolica, addirittura metaforica - ci sembra pre-scientifico, non più adatto al nostro tempo, almeno non congruente con il tipo prevalente di "razionalità" maturato dalla sensibilità occidentale. Ecco la citazione testuale del pontefice, a proposito di questo deficit percettivo, di cui gli uomini moderni - abitanti dell'Europa e dell'Occidente contrapposti dal papa a quanto gli hanno riferito i vescovi di tutto il mondo - non si rendono neppure conto: «In noi esiste un deficit riguardo alla nostra capacità di percezione – una carenza che inizialmente non avvertiamo come tale, perché appunto tutto il resto si raccomanda per la sua urgenza e ragionevolezza; perché apparentemente tutto procede in modo normale, anche se non abbiamo più orecchi ed occhi per Dio e viviamo senza di Lui». In sintesi, noi occidentali "viviamo senza Dio", "non abbiamo più orecchi per sentire Dio" perché la nostra esistenza "procede in modo normale" *etsi Deus non daretur*, ben altre cose ci sembrano "più urgenti" e più "ragionevoli". Un Occidente che, ormai in maniera non riflessa, avrebbe deciso per l'eclisse di Dio dall'orizzonte della propria razionalità segnando il pericoloso accadimento

del "tramonto di Dio" dal quadrante delle proprie attitudini ed esigenze. Questo deficit si estrinsecerebbe nel fatto che si finisce per apprezzare come propriamente cristiano più quanto riguarda l'agire sociale che quanto attiene, invece, all'evangelizzazione, ovvero all'annuncio esplicito e formale della Buona Notizia di Gesù Cristo. Così, «esiste in alcuni l'idea che i progetti sociali siano da promuovere con massima urgenza, mentre le cose che riguardano Dio o addirittura la fede cattolica siano cose piuttosto particolari e di minor importanza». È questo, forse, l'effetto perverso sull'Occidente di una certa enfasi su *technè* che già all'inizio del secolo XX prima E. Husserl e poi M. Heidegger avevano già decodificato - il papa parla testualmente di "prestazioni tecniche dell'Occidente" -. *Technè* è, infatti, un portato dell'Occidente a cui il papa allude, per rilanciare l'inscindibilità tra annuncio e impegno sociale, tra fede creduta e traduzione operativa di quanto si crede, senza sentirsi mai soddisfatti di prestazioni, abilità, strumenti, cioè delle articolazioni della tecnica e, come oggi si dice, della *tecnoscienza*: «Dove portiamo agli uomini soltanto conoscenze, abilità, capacità tecniche e strumenti, là portiamo troppo poco. Allora sopravvengono ben presto i meccanismi della violenza, e la capacità di distruggere e di uccidere diventa la capacità prevalente, la capacità per raggiungere il potere - un potere che una volta o l'altra dovrebbe portare il diritto, ma che non ne sarà mai capace». Quasi in linea con gli "apocalittici", piuttosto che con gli "integrati", Benedetto XVI evoca gli spettri della violenza, della distruzione, dell'eliminazione dei propri simili, il potere sugli altri. Ma soprattutto egli si riferisce - e vuole esplicitamente criticare - un certo *tipo di ragione* che, a suo avviso, sovrintende alla tecnica ed alla scienza occidentale: «Un tipo di ragione che esclude totalmente Dio dalla visione dell'uomo, ritenendo questa la forma più sublime della ragione». Non soltanto una ragione che lascia fuori Dio dalla sfera antropologica (potremmo dire sinteticamente, un'antropologia senza Dio, atea o indifferente) ma, soprattutto, una visione dell'uomo che, ritenendo di essere la più sublime, se non proprio l'esclusiva, coltiva la pretesa d'imporre al mondo intero quest'unico modello di ragione (*esclusivismo antropologico*). Anche nell'allocuzione al Convegno ecclesiale nazionale di Verona, il 19 ottobre 2006, papa Benedetto stigmatizza di nuovo non soltanto una determinata "ragione", ma una vera e propria «cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita».

2. *Quale ragione*, dunque: ecco il nodo ingarbugliato del problema. A ben vedere, quest'aspetto del discorso del pontefice rappresenta un ideale capitolo di un più ampio discorso sull'Occidente e sul suo modello di razionalità che egli va perseguendo già da prima di salire al soglio pontificio. Si potrebbe chiosare che il nodo teorico e pratico, su cui l'Occidente è autorevolmente sollecitato a discutere, sta appunto nel modello di razionalità da coltivare in eventuale disconnessione con la questione di Dio (*quale ragione senza Dio?*). Si tratta d'interrogarsi non soltanto sui suoi connotati, ma anche sulla sua plausibilità, sulla sua spendibilità universale, sulla sua pretesa di proporsi come universalizzabile anche sul piano etico oltre che teoretico. L'ordito argomentativo del pontefice sembra essere il seguente: un certo modello occidentale di ragione ha guadagnato il traguardo della "scienza" che è sempre anche "tecnologia". Questa razionalità giudica pre-scientifica ogni altra modalità di ragione, soprattutto reputa pre-scientifica, quindi ancora arretrata, una ragione che includa - come fanno per esempio le prospettive tipiche del sud del mondo o di certe zone in via di sviluppo - anche Dio nel novero dei fattori di progresso e di cambiamento sociale. Una ragione davvero emancipata non potrebbe, dunque, porre Dio nel conto degli agenti promozionali, in quanto

egli, soprattutto per i vincoli morali che potrebbe comportare, diviene inibente, cioè non soltanto frenante gli sviluppi e le applicazioni della ragione scientifica e tecnica, ma non "utile" per il prosieguo della ricerca e dei risultati, dal momento che un Dio, con la sua proposta etica e valoriale, prima o poi interferirebbe con la libertà di ricerca e opporrebbe vincoli o divieti nel processo della ricerca che, di per sé, è senza fine e non sopporta vincoli di alcun tipo. Per un siffatto tipo di ragione, tendenzialmente positivista e scienziata, continua a restare valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile. Sul piano della prassi, questa stessa ragione enfatizza la libertà individuale, anzi la erige a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare, generando una *deriva liberalistica* in etica, laddove il bisogno ed i diritti del soggetto finiscono per essere il criterio unico in vista dell'elaborazione delle norme e il riferimento principale in vista delle decisioni socio-politiche. Il fatto è che non ci si limita, da parte dei sostenitori di questo deprecato "modello di ragione", a teorizzare quest'impianto concettuale, ma si giunge fino ad esiti morali inaccettabili dal punto di vista cristiano, come si può verificare in campo etico e morale, laddove ci s'imbatta nelle derive del relativismo e dell'utilitarismo e, in definitiva, si giunge fine al «dileggio del sacro», in nome di «un diritto della libertà», oppure si eleva «l'utilità a supremo criterio morale per i futuri successi della ricerca». A volte un simile atteggiamento viene spacciato per apertura e tolleranza, mentre esso, agli occhi del papa, è soltanto "cinismo". La tolleranza e l'apertura culturale sono dei valori occidentali moderni, che il papa dichiara di condividere, ma essi devono, a suo avviso, includere anche quello che viene descritto come *rispetto* per ciò che, per altri popoli ed esseri umani, è "cosa sacra", o anche come "timor di Dio". Quasi a dire che, in Occidente, dov'è stato teorizzato e coltivato il principio moderno di tolleranza, non si dovrebbe a priori espellere dal numero delle ipotesi il valore del sacro nell'orizzonte della razionalità, pena la perdita delle radici cristiane che comunque andrebbero riconosciute almeno come portato storico. Il confronto tra ragione aperta a Dio e ragione scientifica presenta in filigrana il più ampio problema del legame dell'Occidente con la visione religiosa e della sua gestione sul piano della ricerca tecnoscientifica e della convivenza tra nazioni e culture. Difatti l'insufficienza di una razionalità chiusa in se stessa e di un'etica troppo individualista, secondo il papa, evidenziano la gravità di un rischio più profondo: quello, appunto, di un distacco della nostra civiltà dalle radici cristiane. Ma questa possibilità auspicata per il sacro, il divino e i valori religiosi, non è soltanto una richiesta di "accesso" nel mondo degli occidentali, bensì una "visione del mondo", poggiata su una precisa configurazione della stessa fede cristiana: «Questo senso di rispetto può essere rigenerato nel mondo occidentale soltanto se cresce di nuovo la fede in Dio, se Dio sarà di nuovo presente per noi ed in noi». In nome della medesima tolleranza moderna, il cristianesimo dei nostri tempi, per bocca del sommo pontefice, dichiara di non poter imporre a nessuno la propria visione, che resta dunque una delle tante diverse, e tutte autodeterminate come plausibili, visioni del mondo in campo; tuttavia, questa "particolare" visione chiede di poter essere liberamente proposta a chiunque, nella convinzione, di parte, che "il mondo abbia bisogno di Dio".

3. Questo auspicato rientro di Dio nell'orizzonte dell'Occidente sembra riprendere e rilanciare alcune analisi relative a quella che, nel recente passato, è stata denominata eclissi, o anche tramonto, di Dio rispetto al modo di pensare e di operare di questa nostra *terra del tramonto*, (questione del "tramonto del cristianesimo", o anche dell'eclisse del sacro, oppure del secolarismo o *profanizzazione* del mondo).

Riflessione, questa, a sua volta inserita nel più ampio orizzonte tematico degli effetti perversi della cosiddetta "volontà di potenza", già approfondita da F. Nietzsche ed i cui esiti tragici hanno caratterizzato non pochi tornanti della storia del Novecento, definito *secolo breve*, ma anche *secolo delle idee assassine*. Dopo Auschwitz, si è detto e si ridice, occorrerebbe percorrere una strada diversa dal perseguimento sistematico della potenza, tipico della modernità in cui si è generato l'ateismo, strada ora detta - con inflessioni alla Hans Jonas - della *responsabilità*, ora - con ripresa di terminologia alla Edith Stein o alla Hannah Arendt -, dell'accoglienza della fragilità e della diversità¹, ora con gergo biblico - ricordando la storia delle origini umane e terrestri - strada che si proponga di evitare quel disconoscimento che portò alle agghiaccianti parole del primo assassino della storia, Caino (Gn 9). Un'umanità che pretendesse di esercitare comunque la sua forza e il suo potere, nonostante gli orrori del secolo XX, presa dalla nuova vertigine di *techne*, grazie alle scoperte scientifiche e ai potenti mezzi oggi a sua disposizione, senza sottomettersi ad alcun limite; un'umanità non più in grado di comprendere che la sostanza dell'umano consiste nella responsabilità verso l'altro (il quale ci spoglia di ogni arroganza e fissa la nostra identità nel riconoscimento della propria e altrui fragilità e finitezza, quale che sia il modo in cui essa ci si manifesta); questa umanità, soprattutto quest'umanità occidentale, con la sua ostinazione a persistere in un orizzonte senza Dio, non farebbe altro che continuare ad esercitare i suoi modi violenti nei confronti del pianeta e dei popoli non sviluppati, consegnandosi però progressivamente all'autodistruzione, lungo i sentieri di un sogno impossibile, perché indotto dal tentatore, dell'Adamo e dell'Eva originari, quello di diventare come Dio. Il teologo luterano-evangelico E. Jünger ritrova un'aporia teologica e antropologica in questo processo nel fatto che l'essere umano progetta, dalla modernità in poi, di poter vivere da uomo senza Dio, anzi di fare egli stesso il creatore anziché il "vice-creatore" subordinatamente a Dio: «La fondamentale aporia teologica dell'epoca moderna si esprime dal punto di vista antropologico nell'esperienza che l'uomo possa essere uomo senza Dio: l'uomo non trova più in Dio il criterio della propria necessità e della propria realtà, ma si comprende - o per caso o per necessità- a partire da se stesso»². In tal modo, la modernità si autoprogetta come "opera dell'uomo", piuttosto che come "opera di Dio", quasi in un nuovo processo di creazione, che sostituisce, alla "natura" prodotta dal Creatore, un "artificio", quasi una nuova natura, prodotta dall'essere umano. In Italia, spingendo verso tonalità apocalittiche un tal tipo di analisi, U. Galimberti³ propone una diagnosi della transizione dal moderno al postmoderno, in cui l'avanzare della tecnica diviene davvero l'ultimo potere. Esso, dopo aver già fagocitato la religione nel momento in cui ha proposto il tramonto di un ordine naturale immutabile, perché fissato da Dio, farà soccombere lo stesso essere umano: caduta l'immutabilità dell'ordine

1 Così Hannah Arendt ha segnalato come la fragilità possa contrassegnare sia le fondamentali categorie della sua riflessione (quali l'azione, la volontà, il pensiero, il giudizio), sia i caratteri della condizione umana che quest'autrice considera strutturali della condizione umana (cioè nascita, mortalità, pluralità, apparire, mondanità). D'altronde, focalizzare, come fa la Arendt, l'attenzione sul grumo iniziale di vita rappresentato dalla nascita -- in cui l'estrema esposizione dell'esistenza alla precarietà e alla contingenza si palesa in maniera ineludibile e radicale -- comporta necessariamente il far leva sulla fragilità, sfruttandone la forza, cioè il potere di aprire una prospettiva di senso sulla realtà non solo del nuovo essere che viene al mondo, ma della vita umana tout court.

2 E. Jünger, Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo, Quesriniana, Brescia 2004, 31.

3 Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Torino 1999.

naturale con l'avvento della religione giudaico-cristiana, che pensa la natura come l'effetto di una volontà; caduto Dio con l'avvento dell'umanesimo, che ha trasferito alla volontà dell'uomo le prerogative della volontà di Dio, ora sarà l'uomo a soccombere sotto l'egemonia della tecnica, che non riconosce come suo limite né la natura, né Dio, né l'uomo, ma soltanto lo stato dei risultati raggiunti, che dunque può essere spostato all'infinito senz'altro scopo se non l'autopotenziamento fine a se stesso. A questo punto anche la storia, come tempo dotato di senso, perde la sua consistenza, perché la terra, teatro della storia, è resa instabile dalla tecnica, che ha il potere di abolire la scena su cui l'uomo ha raccontato la sua storia⁴. Effetto della stessa visione giudaico-cristiana - che ha posto nelle mani dell'essere umano il potere di crescere e dominare la terra - ad una precedente visione magico-incantata del mondo, ovvero la prospettiva aurorale, coincidente, in qualche modo, con la *fisiologia* dei presocratici e con la filosofia metafisica classica, che teorizzavano l'esistenza di un ordine immutabile e naturale delle cose - subentra una più temibile stagione ipertecnologica nella quale crolla la stessa dignità umana, in quanto non esiste più una soggettività definibile ontologicamente, bensì un post-uomo ibridato tra tecnologia, vita animale e vita umana.

4. In tutte queste diverse prospettive ritorna una specie di luogo comune: il giudeo-cristianesimo sarebbe responsabile di un processo eccessivo di autonomizzazione dell'uomo rispetto a Dio che, nella stagione moderna diviene addirittura teoria e prassi che persegue l'obiettivo di un "uomo senza Dio", lanciato lungo le vertigini della tecnica, la quale viene a sua volta giudicata, di per sé, come tendenzialmente violenta e che prima o poi, divenuta quasi indipendente rispetto allo stesso suo produttore, finirà per distruggere lo stesso essere umano. A parte le imprecisioni storico-religiose di una certa ipotesi, che fa del giudaismo e del cristianesimo una sorta di unica religione monolitica, senza le opportune distinzioni tra due monoteismi del tutto diversi che si sono separati nel momento in cui un circonciso e pio israelita, Gesù di Nazaret, ha dato il via ad un'altra possibilità di fede, è opportuno notare come la religione prevalente nell'occidente venga riportata esclusivamente ad uno "zoccolo duro" volontaristico: Dio vuole un mondo e una natura in un certo modo; l'effetto umano di questo atto deliberativo, operando ad immagine e somiglianza del Creatore, vuole un mondo scientifico e tecnologico che diviene del tutto autonomo non soltanto da Dio, prima causa, ma anche dalla causa seconda umana, con l'esito di un'irrimediabile autodistruzione. Insomma, con l'apparire di *technè* sul quadrante della storia, i tre poteri precedenti - natura, Dio, essere umano - cederebbero il posto ad una forza che, per sua "natura", cresce soltanto autopotenziandosi, dunque spazzando via dalla scena, proprio grazie agli inusuali e per certi versi terribili mezzi tecnologici, lo stesso essere umano che, pure, ne fu l'*inceptor* venerabile. Ma, a ben vedere, nel cristianesimo storicamente attuato esistono anche altri filoni non volontaristici, come ad esempio ribadisce il tema - altrettanto biblico ed altrettanto cristiano - dell'uomo voluto dal Creatore come *custode* e non predatore del "giardino", quindi non necessariamente votato alla tecnologia esasperata, al saccheggio sciagurato dell'ecosistema, alla modificazione irreversibile della linea germinale. Si potrebbe, inoltre, obiettare, con H. Jonas, che nessuna tecnica è mai un feticcio e nessuna tecnologia accade senza un atto deliberato dell'essere umano, quindi soggetto alla sua valutazione più o meno responsabile ed al suo nuovo

4 Id., *Nessun Dio ci può salvare*, «Micromega. Almanacco di Filosofia» 2/2000, 198.

potere sul presente e sugli stessi non ancora nati. Anche la biotecnologia - che è una forma più raffinata della tecnologia applicata ai campi della biologia e della genetica - evoca pur sempre, piuttosto che un feticcio, «il potere dell'uomo sull'uomo, e anche la sottomissione di alcuni uomini al potere di altri, per tacere della sottomissione di tutti ai bisogni e alle dipendenze create dalla tecnica stessa. [...] Chiaramente é il potere dei viventi sui posterì, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo di chi pianifica oggi. E la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti. Il Potere che qui agisce è del tutto unilaterale.⁵ Ma il vero punto di quest'aspetto della nostra riflessione è quello del ruolo giocato, e giocabile, da parte della religione nella genesi e nell'evoluzione di tale potere antropico tecnologico e scientifico. Se esso, come paventa anche papa Benedetto XVI, viene perseguito prescindendo da Dio, tutto questo è un effetto della religione stessa, oppure s'interromperebbe nei suoi esiti temuti se solo ci si decidesse, come egli auspica, di far rientrare Dio nella razionalità tecnoscientifica e nell'esistenza dell'uomo surmoderno e ipermoderno, come si comincia a dire?

5. Sul piano intra-ecclesiale, ad un analogo tipo di riflessione siamo stati già educati, almeno a partire dal Concilio ecumenico vaticano II, già alla fine degli anni sessanta del secolo XX, nel momento in cui abbiamo appreso a connettere gioie e speranze dell'uomo contemporaneo con la sensibilità ecclesiale e con la visione di fede. L'Occidente e l'Europa, ci è stato detto, debbono re-imparare a riconoscere i propri legami storici e culturali con la radice cristiana, anzi devono ri-affermarli nel momento in cui dichiarano in testi costituzionali (i quali enunciano i valori universalizzabili di una determinata società geoculturale) i valori fondanti la convivenza sociale. Papa Giovanni Paolo II ne aveva fatto addirittura una specie di bandiera "teoretica" del suo pontificato. Tra gli atti solenni, ad otto anni dalla prima assemblea sinodale per l'Europa, indetta nel 1991 - quando il crollo del muro di Berlino aveva da poco reso possibile l'utopia della riunificazione geopolitica del Continente - va ricordata la seconda Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, che si chiuse il 23 ottobre 1999 concludendo la serie dei Sinodi continentali in preparazione al Grande Giubileo del 2000. La proclamazione di una filosofa e martire dei campi di sterminio, santa Edith Stein, a compatrona dell'Europa richiamava la questione della ragione aperta al cristianesimo per una vera rinascita dell'Europa dagli effetti perversi della volontà di potenza e dalla tecnologia prodotta disumanamente. Gli entusiasmi suscitati dalla caduta delle barriere ideologiche e dalle pacifiche rivoluzioni del 1989 sembravano essersi purtroppo rapidamente smorzati nell'impatto con gli egoismi politici ed economici. Giovanni Paolo II avrebbe voluto che, nel futuro testo della Costituzione d'Europa, si facesse esplicito cenno alle radici cristiane, che egli reputava un richiamo simbolico al legame tra Europa e Dio, che stava per essere reciso, anche perché la "Convenzione", istituita nel corso del summit di Laeken, aveva deciso per la non citazione delle comunità dei credenti, di fatto marginalizzando le religioni che, pure, avevano contribuito alla cultura e all'umanesimo dell'Europa. Nella controversia tra pontefice ed organismi europei serpeggiò il vero aspetto della questione: il confronto tra esigenza moderna di una giusta laicità degli Stati, guadagnata grazie alle teorizzazioni di una laicità dei gruppi umani rispetto alle ingerenze religiose che avevano provocato sangue e lacerazioni in età moderna, ed esigenza ecclesiale di sottolineare il riferimento a Dio nei valori

5 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1997, 127.

antropologici e giuridici dell'Europa. Il mancato inserimento nel testo della Carta europea di neppure un riferimento a Dio sembrava evocare di nuovo gli spetti moderni della negazione di Dio e dei suoi comandamenti che, nel secolo XX, avevano significato tirannide, glorificazione di una razza, di una classe, dello stato, della nazione, del partito. Agli occhi di quel pontefice, la "casa comune" europea avrebbe avuto necessità del "cemento", ovvero di quella straordinaria eredità religiosa, culturale e civile che aveva reso grande l'Europa nei secoli, ovvero avrebbe dovuto riscoprire quei fondamenti etici che ne erano stati un tempo alla base, facendo al tempo stesso spazio alla ricchezza e alla diversità delle culture e delle tradizioni che caratterizzano le singole nazioni. Il tutto era l'altra faccia della questione, che fin qui abbiamo discusso: il riferimento a Dio e, in particolare, al cristianesimo diviene favorente la "cementificazione" tra i popoli, oppure è meglio lasciare Dio al di fuori dei valori sociali e politici condivisi, soprattutto fuori delle dichiarazioni e delle carte costituzionali? In gioco è il futuro non soltanto di una carta o di una costituzione, ma il ruolo stesso delle religioni in Occidente, in particolare il ruolo del cristianesimo, frattanto preoccupato di un processo di progressiva autonomizzazione delle realtà temporali e secolari da Dio (processo di *secolarismo*) e di un vertiginoso sviluppo tecnologico prodotto da una visione antropocentrica autorizzata dalle religioni stesse che autorizza contromovimenti di difesa ad oltranza della "vita", del pianeta dell'ecosistema, degli animali non umani (discussione tra *antropocentrismo* e *biocentrismo*).

6. Per quanto concerne, poi, la connessa discussione sulla pretesa "secolarizzazione" irreversibile dell'Occidente a seguito del processo di autonomizzazione messo in atto dal paradigma di creazione (crescere, moltiplicarsi, dominare la terra), si osservi anzitutto che la stessa categoria di "secolarizzazione" risulta oggi contestata da alcuni sociologi, i quali parlano esplicitamente di de-secolarizzazione e ri-sacralizzazione dell'Occidente. Dietro il termine controverso resiste, comunque, una vicenda lunga e controversa, non facilmente risolvibile, che implica sia la questione dei rapporti tra religione e modernità, sia quella dei rapporti tra antropocentrismo e biocentrismo, oggi così rilevanti negli sviluppi biotecnologici e bioetica del problema dell'eclissi di Dio dal quadrante dell'Occidente. In Italia il dibattito sul processo di eccessiva distanziamento del temporale e del secolare rispetto al sacro⁶ ebbe inizio negli anni Sessanta del XX secolo, dopo la pubblicazione di alcune ricerche principalmente di carattere sociologico, in particolare del volume di Samuele Sabino Acquaviva intitolato emblematicamente *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*⁷. Il sociologo analizzava l'"eclissi del sacro" intervenuto appunto nelle società occidentali contemporanee, le quali vivrebbero una fase di dissacrazione, cioè uno svuotamento di significato dei simboli e, soprattutto della pratica e dei riti religiosi, con il conseguente allontanamento dall'esperienza religiosa del "radicalmente altro"⁸. Il termine "secolarizzazione" evocava, nel suo apparire, una situazione di

6 Secondo Franchini, la secolarizzazione è stata "importata" in Italia "in ritardo" «sull'onda dei successi teologici stranieri», quando «già da qualche anno stava subendo un ri-orientamento significativo oltre frontiera, mentre in Italia veniva ripetendosi pedissequamente, senza capacità critica», E. FRANCHINI, *La letteratura della secolarizzazione*, in *Il Regno. Attualità* 19 (1974), 63-65, qui 63; in risposta a quest'intervento, cf. G. GUIZZARDI, *Secolarizzazione anno zero*, ivi 183-185. Per la storia del termine cf. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, tr. it., Bologna 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, tr. it., Brescia 1973.

7 Cf. S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961, 1971³. Le citazioni sono riprese dalla seconda edizione (Milano 1966).

8 Cf. ivi 31-54.

trasformazione radicale, forse irreversibile, che avrebbe interessato progressivamente la società, la cultura, la politica, la religione, la ricerca scientifica, la vita quotidiana dell'Occidente⁹. Il termine secolarismo (forse migliore di quello più diffuso di secolarizzazione) provoca, anche in ambito ecclesiale, una notevole sensazione di incertezza anche se si fa uso di «una parola della quale bisogna capire, in primo luogo, il significato o i significati che ha potuto assumere»¹⁰. Nonostante i problemi ermeneutici, si consolida l'idea che vede in Occidente il verificarsi di un reale processo storico «quasi certamente irreversibile, in cui la società e la cultura vengono liberate dalla tutela del controllo religioso e da concezioni metafisiche del mondo troppo chiuse»¹¹. Esso si sarebbe consumato a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, passando attraverso l'Illuminismo e la Rivoluzione francese¹², i principali eventi della cosiddetta "modernità", e avrebbe raggiunto il suo apice nelle società industrializzate dell'Occidente avanzato, ormai scristianizzato, desacralizzato o "post-cristiano", oppure postmoderno, in preda alle derive del nichilismo e del relativismo¹³. Spesso, di fronte al temuto processo, da parte di filosofi e teologi, e anche talvolta del magistero, si tenta una qualche forma di recupero all'orizzonte religioso. I che comporta una decisione nei confronti della modernità nel suo complesso, con esiti talvolta di tipo tradizionalista, come avveniva, qualche secolo prima, già con Lamennais il quale auspicava di poter ricostruire la società politica per mezzo della società religiosa ma opponendosi alla ventate dall'Umanesimo alla Rivoluzione francese, passando per le tappe intermedie della riforma protestante e del razionalismo illuminista. Di qui ad una vera e propria cultura intransigente nei confronti del moderno, il passo è breve, con il rischio di auspicare un ritorno al passato aureo, talvolta identificato con il protocristianesimo, oppure con la stagione medievale, nel corso della quale si era consolidato, tra l'altro, anche un modello organizzativo della società ispirato a quello ecclesiale, alla ricerca di

9 A. GRUMELLI, *Il significato della ricerca sociologica sulla non credenza e sulla secolarizzazione nell'ambito della sociologia della religione*, in R. CAPORALE – A. GRUMELLI (curr.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972, 49-68, qui 56-57. Venard tratteggia così questa situazione di cambiamento: «Nel momento in cui si è celebrato l'ingresso dell'umanità nel III millennio dell'era cristiana, paradossalmente tutta una civiltà a referenza cristiana finisce con lo scomparire sotto i nostri occhi, almeno nel mondo occidentale. La festa di Natale è stata sostituita da Babbo Natale e dall'albero di Natale; la festa di Ognissanti, inizialmente festa dei martiri, della quale il popolo cristiano aveva fatto una commemorazione dei defunti, è in procinto di essere cancellata dai redivivi, dai maghi e dalle zucche di Halloween; la Quaresima, eliminata dalla vista sociale, è intesa come il "ramadan dei cristiani", lasciando senza fondamento le esuberanze del carnevale», M. VENARD, *Cristianizzazione, scristianizzazione*, in *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, Vol. 14: *Anamnesis*, a cura di F. Laplanche, ed. it. a cura di G. Alberigo, Roma 2005, 134-144, qui 134. Ringrazio il prof. Carmine Matarazzo per avermi segnalato questi spunti bibliografici relativi al dibattito secolarizzazione e liturgia (sui quali egli ritornerà in un contributo di prossima edizione presso Morcelliana di Brescia).

10 A. MILANO, s.v. *Secolarizzazione*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (curr.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, 1437-1465, qui 1439.

11 COX, *La città secolare*, tr.it., Firenze 1968, 21, posizione non condivisa per esempio da A. GRUMELLI, *Il significato della ricerca sociologica sulla non credenza e sulla secolarizzazione nell'ambito della sociologia della religione*, in R. CAPORALE - A. GRUMELLI (curr.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972, 49-68, qui 57. Il libro di Cox ebbe una notevole risonanza anche in Italia, a partire dal quale si diede vita ad un ampio dibattito sulle questioni aperte; si veda in proposito D. CALLAH (cur), *Dibattito su "La città secolare"*, Brescia 1972.

12 Per René Rémond il punto di partenza dello studio storico della secolarizzazione è il 1789, perché dalla Rivoluzione francese in poi e le scelte fatte allora, in particolare con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) e con la *Costituzione civile del clero* (1790), «hanno inaugurato una nuova epoca, la nostra. Anche se i protagonisti dell'epoca non ne hanno avuto chiaramente coscienza, perché, sebbene le loro iniziative annunciassero l'avvenire delle relazioni giuridiche fra Chiese e Stati, il loro modo di vedere restava fra i più tradizionalisti: erano gli eredi della monarchia gallicana», R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it., Roma-Bari 2003, 13.

13 Cf. É. POULAT, *L'era post-cristiana: un mondo uscito da Dio*, tr.it., Torino 1996. In merito, cf. D. MENOZZI, *L'itinerario di Emile Poulat attraverso "L'era post-cristiana"*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 34 (1998), 326-340; M. PAIANO, *L'era post-cristiana di Poulat. Le parole e la storia*, in *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), 383-398.

un'improbabile *societas perfecta*, in grado di prefigurare in terra la "città celeste". Certi ricorsi agli antidoti della preghiera e della spiritualità sono ricorrenti in questa sorta di "terapia" del moderno, che comporta un anti-secolarismo e, soprattutto, un forte rinnovamento liturgico all'interno di un complessivo progetto di recupero della società alla religione. Non è un caso che dall'abbazia di Solesmes, già soppressa nel 1791, don Prosper Guéranger (1805-1875)¹⁴, della diocesi di Mans, si adopera all'inizio del secolo XX per restaurare in Francia la vita monastica benedettina in quanto «manifestazione più viva della spiritualità tradizionale della Chiesa»¹⁵, ovvero della liturgia romana¹⁶. Di fronte alle notevoli difficoltà pastorali del tempo, il ricorso al rinnovamento e alla riscoperta della liturgia romana¹⁷, significa proporre un ritorno integrale della Tradizione cattolica, messa radicalmente in discussione dalle idee illuministiche e rivoluzionarie¹⁸.

7. Analogo al dibattito sulla secolarizzazione e ri-sacralizzazione, anche liturgica, di un Occidente reputato ormai senza Dio, è quello, assai vivo nel campo della bioetica, che viene condensato, come già si accennava, nelle figure dell'antropocentrismo e del biocentrismo. Si addebita ad un antropocentrismo eccessivo il cattivo esito della ricerca tecnoscientifica occidentale, che porta una parte del mondo a spadroneggiare sui beni essenziali del pianeta, a non rendersi conto delle terribili sofferenze inferte agli animali, a ipotecare il futuro stesso della vita umana sulla terra a seguito della stagione detta postgenomica. Pur senza cadere nell'estremo opposto di un biocentrismo radicale, che farebbe dell'essere umano una vera periferia dell'universo, la terapia proposta si sforzerà di conciliare la spiccata tendenza al progresso dell'uomo occidentale (nessun "bavaglio" o "limite" alla ricerca scientifica!) con l'altrettanto irrinunciabile necessità della difesa dei diritti degli animali non umani, dei nuovi "diritti" dell'ecosistema, soprattutto della dignità dell'individuo umano, soprattutto dei deboli e di quanti non possano personalmente esprimere la propria volontà, della salvaguardia della biodiversità, della responsabilità di fronte alle future generazioni ed ai cosiddetti "diritti" dei non ancora esistenti. Di qui più o meno latenti conflitti tra l'attività

14 L'opera più importante di Guéranger sono le *Institutions liturgiques* in 4 volumi pubblicati a Parigi tra il 1840 e il 1851. Burkhard Neunheuser sembra limitare l'apporto dell'abate di Solesmes, poiché, nonostante lodi *L'Année liturgique* (1841-1866), giudica le *Institutions liturgiques* «opera più discutibile» e subito aggiunge: «senza negare i limiti di questo grande uomo, un giudizio equilibrato non può ignorare il grande merito della sua attività», contrariamente al «giudizio troppo severo di L. Bouyer nel suo *Liturgical Piety* (1955)», NAUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 133; inoltre, si cf. F. BROVELLI, *Per uno studio de "L'Année liturgique" di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico*, Roma 1981. Presso le edizioni Paoline (Alba) nella collana pastorale "Misterium", diretta da G. Alberione e N. Bussi, ai numeri 3-7 in cinque volumi, si trova un'edizione italiana de *L'Année. L'Anno liturgico*, Vol. I *Avvento e Natale*, 1956; Vol. II *Settuagesima-Quaresima-Passione*, 1957; Vol. III *Il tempo pasquale*, 1957; Vol. IV (I) *Tempo dopo Pentecoste*, 1957; Vol. V (II) *Tempo dopo Pentecoste*, 1957. Mentre già nel 1940 era stata pubblicata una versione ridotta dell'opera: cf. A. MISTRORIGO, *Sulle orme di Cristo nell'Anno Liturgico. Riduzione italiana dell'"Année liturgique" di D.P. Guéranger riveduto secondo gli ultimi studi liturgici*, 2 voll., Vicenza 1940. Nel 1977 fu pubblicata una versione francese ridotta delle *Institutions*: P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques 1840-1851*, Extraits établis par J. Vaquié, Vouillé 1977.

15 CATTANEO, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, Roma 1969², 382. «Con il Breve pontificio *Innumeras inter*, con il quale veniva eretta canonicamente la Congregazione benedettina di Francia, papa Gregorio XVI dava come compito alla nuova istituzione di restaurare le sacre tradizioni liturgiche, vicine a perdersi: *sacras liturgiae traditiones labescentes confovere*. In tal modo dunque gli studi liturgici venivano ad essere posti in primo piano nel lavoro dei monaci di Solesmes, perché è innegabile che si erano ridotti a niente e avevano urgente bisogno di una rinnovazione» (ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 79).

16 Cf. A. SCHILSON, *Rinnovamento dello spirito della restaurazione. Uno sguardo all'origine del movimento liturgico in Prosper Guéranger*, in *Cristianesimo nella storia* 12 (1991), 569-602; PECKLERS, *Dal secolo XVI al Vaticano II*, 182.

17 HAQUIN, *Le mouvement liturgique*, 22.

18 GUÉRANGER, *Passione e settimana santa*, in ID., *L'Anno liturgico*, Vol. II, 257.

dei ricercatori - che rischierebbero sempre di guardare un sol punto di vista dei diversi problemi in gioco, forse non valutando a pieno la responsabilità morale circa l'uso che si potrebbe fare delle proprie scoperte e l'uso soltanto industriale e commerciale delle loro invenzioni brevettate – e l'opinione dei bioeticisti, i quali suggeriscono di tenere conto degli aspetti etici e religiosi di ogni lavoro di ricerca. Nella conoscenza scientifica e tecnologica occorre, infatti, saper vedere sempre all'opera un "bene pubblico", alla cui realizzazione dovrebbero concorrere gruppi pubblici e privati, ma sempre all'interno di norme condivise, senza mai conculcare la libertà di chicchessia, rispettando di più gli animali non umani e gli altri viventi. La stessa comunità scientifica perfettamente inserita nel dibattito pubblico dell'Occidente che riflette sugli esiti tecnologici del suo stare al mondo dopo la modernità, non può non tenere adeguatamente conto dell'incertezza che accompagna diversi settori della tecnoscienza, sia in ordine al rischio in senso tradizionale, sia in ordine all'indeterminatezza degli esiti ed all'insufficienza delle conoscenze disponibili in campi del tutto aperti, quali sono quelli della genetica, anche dopo la mappatura completa del genoma, oppure dell'uso delle terre rare e dei materiali radioattivi. Ci si rende a volte conto che la complessità della situazione non è una proprietà del nostro modo di descrivere il mondo, anche se i diversi modelli esplicativi sono sempre relativi ad un determinato punto di vista (un oggetto, in questo senso, è appunto un ente/evento in quanto considerato da un certo punto di vista). Ma essa non è neppure del tutto una proprietà a sé stante dei sistemi viventi, prescindente cioè radicalmente dai nostri punti di vista settoriali, particolari e giuridicamente, a volte anche moralmente e religiosamente, condizionati. In questo senso, se non si dà mai una scienza asettica ed oggettiva, dal momento che ogni considerazione scientifica delle cose o degli eventi è determinata dall'angolazione attraverso cui la cosa viene resa "oggetto" dell'indagine, ed a cui corrisponde sempre l'elaborazione di un modello interpretativo, con le sue sfaccettature filosofiche, valoriali, giuridiche..., si apre la possibilità al riconoscimento di una sfaccettatura etico-religiosa, o anche sacrale, di cui parlano non più i figli dell'Occidente, come insinua Benedetto XVI nel suo discorso a Monaco, ma i figli delle visioni "altre" o proposte da "altri". Sembra che l'unità intenzionale di fondo, nella lettura cristiana della struttura del religioso nelle sue diverse espressioni storiche, sia quella di proporre il senso alla realtà, cioè annunciare e affermare un ordine originario - nel discorso pontificio identificato non a caso con la parola "sacro" e descritto come senso di "rispetto" che di fronte a tale sacro dovrebbe essere assunta da parte degli esseri umani -, ovvero proporre un fine che sarebbe non soltanto in grado di contrastare il tramonto di Dio dal gioco, ma anche di abbracciare il mondo e la vita di ogni portatore di umanità. Detto altrimenti, la religione chiede di tornare in Occidente come sapere del senso, che non si limita cioè ad offrire una mera visione interpretativa della realtà, ma si propone esplicitamente come salvezza storica dalla minaccia permanente del non senso, sia nelle diverse figure storiche del male, sia nel volto del male che oggi si configura nei territori di una ragione scientifica esasperata che, in forma mitico-simbolica, ricorre al mito di Icaro per avvertire dei rischi di una tecnoscienza esagerata, supposta superiore ad ogni altro linguaggio e significato. Insomma, proprio qui ritorna quel nodo fondamentale della vicenda occidentale fin qui discussa attraverso i tornanti del rapporto tra chiesa e modernità, processi di secolarizzazione e ri-sacralizzazione della civiltà occidentale, confronti etici tra prospettive antropocentriche e prospettive biocentriche.

8. Solo che, nel frattempo, al termine religione, in occidente non corrisponde più il cristianesimo, bensì un fenomeno plurale, che ha il volto dei tre grandi monoteismi mediterranei (il più percepito dei quali sembra l'islam, a motivo di alcuni fenomeni violenti ad esso collegati almeno dal triste episodio delle statunitensi torri gemelle), nonché di numerose e molteplici visioni valoriali e religiose del mondo. Questo preteso rientro di Dio nell'orizzonte dell'Occidente è proposto alla luce di una delle tante interpretazioni o visioni possibili della realtà, oppure intende declinarsi soltanto secondo la prospettiva cristiana? Si tratta di una qualunque proposta di salvezza, che chiede di stare accanto alle altre, magari di essere riconosciuta anche in testi costituzionali o codici, oppure intende essere un vero e proprio "annuncio di salvezza", che tutt'al più ammetterà un dialogo tra culture e non certo tra religioni, essendo esse non tutte sul medesimo piano? Ed ancora: è proprio così vantaggioso per l'Occidente prestare ascolto a questa specie di invito a far rientrare il sacro nel perimetro della ragione, in qualche modo delimitando il territorio del "sacro" accanto al recinto dell'uomo tecnoscientifico? Papa Ratzinger, nella chiusa del suo discorso a Monaco, allude al tendenziale esclusivismo cristiano, quando precisa che l'annuncio "ad alta voce", centrato sul paradossale Dio di Gesù Cristo, liberamente proposto in un contesto occidentale di per sé tollerante almeno dalla modernità, non confligge, non intende configgere, con altre esistenti, e si auspica co-esistenti, visioni del mondo, con altre fedi, che meritano altrettanto "rispetto" come quello richiesto da Dio e dal sacro cristiano: «Non veniamo meno al rispetto di altre religioni e culture, non veniamo meno al profondo rispetto per la loro fede, se confessiamo ad alta voce e senza mezzi termini quel Dio che alla violenza oppone la sua sofferenza; che di fronte al male e al suo potere innalza, come limite e superamento, la sua misericordia». Tuttavia, una volta gestita la pretesa esclusiva dell'annuncio cristiano in un contesto multireligioso e multivaloriale, come occorrerà pensare il correlato richiamo al "sacro"? Si ricordi che è soprattutto nei territori della tecnoscienza avanzata, ovvero della cosiddetta postgenomica e, in genere, del trattamento tecnologico della vita in generale, e della vita umana in specie che si riaffaccia ogni tanto questo tema della "sacralità" dell'esistenza umana, della vita in genere, della vita umana in specie. Richiamarsi al sacro, da parte cristiana, sembra voler comportare una "sottrazione" di alcuni ambiti ritenuti ontologicamente delimitabili, come non-disponibili sia a qualunque manipolazione, sia a qualunque trattativa di ordine giuridico-politico. Tutto questo mentre alcuni bioeticisti parlano del tramonto di una natura umana oggettiva e della relativa soggettività, evocando piuttosto una vita ibridata dall'inorganico. Così, Donna Haraway¹⁹ chiama provocatoriamente *cyborg* questa prossima creatura umana ibrida, fatta di organico e inorganico. Ne è passata davvero acqua sotto i ponti nell'arco di tempo che va dalla Convenzione di Parigi del 1883 alla fine degli anni novanta del secolo XX. Mentre un tempo si fissavano regole e procedure comuni per i brevetti prodotti dalla invenzione industriale la Direttiva 98/44/CE del Parlamento europeo e del Consiglio d'Europa del 6.7.1998²⁰ "normalizza" i brevetti biotecnologici. È questa la vera direzione della vertiginosa trasformazione della razionalità tecnoscientifica occidentale, alle prese non tanto con l'eventuale perimetro sacrale della vita, ma con le nuove esigenze di mercato e di commercio, oltre che di industrializzazione, in

19 D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

20 G. U Comunità Europea 30.7.1998, legge213/13.

vista del *progressivo trasferimento operativo dei risultati dello studio biotecnologico all'uomo*, come avviene oggi con la *biotecnica del DNA ricombinante* o *ingegneria genetica*, con le *biotecnologie innovative*, le cui applicazioni prevedono l'immissione nell'ecosistema di virus, batteri, piante, animali, il cui patrimonio sia stato precedentemente modificato. Non tanto secolo del sacro, il nostro, quanto *secolo biotech*²¹.

9. Sarebbe difficile, a fronte dello scenario descritto, continuare a sostenere che la scienza (non soltanto quella applicata, ma anche quella cosiddetta "teorica") sia "neutrale", ammesso che mai lo sia stata, almeno a motivo delle cospicue implicazioni economiche, oltre che "ideologiche", della ricerca scientifica. Davvero le ali di Icaro potrebbero scegliersi al sole del progresso senza limiti. In merito, quello che non viene condiviso, nella diagnosi di parte cristiana, non è certamente il progresso della scienza e delle tecnologie, si trattasse anche di biotecnologie, ma solamente lo scientismo. Non viene contestato il volare alto verso il sole, ma una razionalità scientifica esasperata, ovvero deformata, in forza della quale la scienza accampa la duplice pretesa assolutistica di costituire l'unica valida forma di conoscenza di ogni realtà, compreso l'uomo e, di conseguenza, di non dover fare riferimento a nessun principio o valore di ordine superiore, di non sottostare a nessun vincolo etico, né quanto alle finalità perseguite, né quanto ai mezzi o metodi adottati, e ciò sia nel processo di ricerca, sia nella applicazione delle conoscenze acquisite e relativi ritorni economici a seguito di brevettazione e di mercato reale o virtuale. Quando, insomma, si fanno i conti con i valori della dignità della persona umana, della tutela delle altre forme viventi a cui evitare sofferenze inutili, del rispetto delle leggi positive degli Stati..., la discussione circa il tipo di ragione più adeguato al recupero dell'Occidente assume una caratura che apre alle grandi domande di rilevanza, anche alle domande di salvezza, come pretende la prospettiva cristiana. Ritorno di Dio e perfino del sacro nel quadrante di quest'Occidente ipertecnologico e capace di gestire e trasformare, commerciare e privatizzare le linee di vita, deve forse significare nuova rilevanza di quella che l'antropologia delle religioni denomina "postura rivelativa". Tale postura è quella per cui l'essere umano non percepisce distinzione tra manifestazione del divino e cose, in cui non c'è un terreno del profano distinto da quello del sacro, poiché non c'è alto né basso, sopra o sotto, divino o umano... ma tutto è "pieno di dei". In questo senso, potrebbe essere non vantaggioso per l'Occidente raccogliere l'invito ad un ritorno del "sacro" che, oltre a generare le eventualità di "dissacrazioni" di questo o quell'ambito, continuerebbe a contrapporre sfere terrestri e a sfere divine. La stessa "sacralizzazione" della vita, paradossalmente significherebbe delimitare una sfera, sottrarla al profano, dunque non soltanto salvaguardarne l'indisponibilità ma anche sottrarla ad ogni "trattabilità", cioè porla irrimediabilmente fuori dalla ragione umana e dalla ragione tecnologica. Se sacro, infatti, è ciò che è delimitato come tale, ciò che è circoscritto, esso, almeno simbolicamente, non è a disposizione dell'essere umano. Diversamente, una "postura rivelativa" riuscirebbe a vedere davvero dappertutto, anche nella sfera della vita, una manifestazione dell'assoluto, del luminoso, del tremendo, del fascinoso, da gestire e da custodire, oltre che da manipolare con cautela. In tal senso, tutto ciò che è puro e buono, può essere salvato, preservato dal male, su di esso possono intervenire sia gli dei che gli esseri umani. Applicare la

21 Per queste riflessioni, ringrazio i partecipanti al Colloquium sulle biotecnologie, promosso per il semestre primaverile dell'anno accademico 2000-2001 dal Centro di cultura "Oltre il Chiostro" di Napoli, con interventi di Franco Ajmar, G. Acocella, G. Chieffi, M. Coltorti, L. De Caprio, R. Gallinaro, P. Giustiniani, U. Giani, A. Ianniello, M. A. La Torre, D. Matassino, G. Reale, R. Prodomo, A. Vicini.

logica della sacralizzazione all'Occidente, all'esistenza, alla vita, cioè a singoli momenti dell'esistenza e dell'esperienza, comporta la conseguenza di rendere singoli momenti non più epifanie e manifestazioni dell'assoluto di fronte a cui decidere il "da farsi", ma ambiti con determinati spazi, quasi dei "cerchi magici" in cui non si entra, o in cui entrano soltanto coloro che ne hanno le chiavi e che non sarebbero certamente gli uomini qualunque o gli scienziati o i tecnologi, ma gli "addetti al sacro" appunto. Questo vuol dire, ad esempio, che se indichiamo come bene la salute e facciamo della salute, della forma perfetta, di alcuni standard di vita, ciò che può assumere il nome di vita buona, di *eudaimonia* sacra, ogni altra forma di vita imperfetta, malata, incapace, folle, non ha valore. Sottrarsi, in qualche modo, alla logica del sacro e aprirsi ad una logica della salvezza che tutto ritiene buono e lascia perfino essere le differenze, vuol dire, allora, sottrarsi alla logica del limite, della determinazione e della demarcazione. Sottraendosi alla logica del sacro come delimitazione di uno spazio rispetto al profano, una proposta di salvezza, quale pretende di essere il cristianesimo rende ogni aspetto dell'esistenza trattabile, superando gli steccati tra puro e impuro, tra peccatori e giusti, superando perfino gli spazi del sacro fino a non adorare più Iddio sul monte Garizim o a Gerusalemme.

Nel contesto multireligioso, resta da verificare quale proposta religiosa possa essere maggiormente idonea per inaugurare l'auspicato contromovimento dell'eclisse di Dio dalla razionalità moderna e generare una nuova alba, come la chiesa italiana ha, per esempio, cercato d'identificarla a Verona, mettendo a tema la virtù della speranza come attraversante alcuni campi esperienziali dell'italiano medio. Detto altrimenti, le fedi che propongono all'Occidente il ri-apparire di Dio nella razionalità sono davvero tutte uguali, oppure sono tutte differenti ma vere? Sono esse accomunate da una comune "ossessione per la verità di parte", quindi patologicamente votate all'intolleranza reciproca e, quindi, insopportabili in un contesto ipertecnologico e tollerante ad oltranza, oppure propongono una verità che lascia libero l'interlocutore, soprattutto nei campi della tecnoscienza e della politica?²² A parte il fatto che le religioni e le fedi non sono tutte veritativamente uguali, nemmeno quando sembrano evocare tutte un Assoluto con proprietà affini (questo sarebbe il temuto *relativismo*, poggiato sull'equivalenza veritativa delle diverse proposte religiose), resta che ogni credente, in qualche modo, crede nella sua originale e tipica maniera di configurazione del divino, che ritiene rivelato e certo. Tra i monoteismi mediterranei, quello cristiano - forse ancora più di quanto debbono pur fare gli altri due mondi religiosi - ha l'onere, proprio nelle attuali vicende, non soltanto di smentire la temuta intolleranza congenita delle religioni che professano la fede nel Dio-uno, ma anche di compiere il primo passo in controtendenza e di proporre, proprio in un contesto di guerra globalizzata e di quasi inevitabilità della lotta armata, il dialogo ed il confronto non violento, a tutti i costi, alla ricerca di una qualche unità nel pluralismo delle fedi e delle visioni filosofiche. Un antico testo medievale di Raimondo Lullo parla della disperazione di un uomo in ricerca, che dopo aver ascoltato gli argomenti divergenti e in conflitto degli esponenti delle tre fedi monoteiste, piange per il timore che non esista alcun Assoluto di riferimento.

22 Cf *La fede degli altri: il pluralismo religioso come problema teologico, strutture di pensiero e visioni del mondo compatibili con la pluralità*, Trieste, 22 maggio 1998, Basilica San Silvestro, Centralgrafica, Trieste 1998.

Nonostante certe tendenze fondamentalistiche di gruppi monoteisti²³, si deve seminare in occidente il buon grano in linea con lo stile della rivelazione che è Gesù Cristo. Egli presenta come plausibile un Dio che è capace di donare fino all'ultima goccia del proprio sangue pur di far esistere, accanto alla propria verità, la differenza e l'alterità, foss'anche quella di un traditore o di un cattivo ladrone. Come fare sì che l'approfondimento dell'identità religiosa cristiana rappresenti anche oggi in un occidente alle prese con i problemi descritti, una risorsa e non un'involuzione? Come operare affinché, proprio in un campo - quel è quello religioso -, nel quale nel passato e nel presente la violenza ha preso talvolta il posto del rispetto delle differenze e della tolleranza attiva, si verifichi, anziché un nuovo seme di belligeranza, una stagione di rinnovato dialogo, analisi e comparazione che sanifica la ragione di Occidente e fa risorgere il Dio? A ben vedere, l'estraneamento reciproco, la lotta o l'arroccamento rispetto ad un Occidente compromesso non sono le uniche vie d'uscita. La ricerca, perfino l'enfasi sulla riscoperta della propria identità religiosa, piuttosto che generare nuovi conflitti, estenuare il dialogo e distanziare le prospettive, potrebbe in qualche modo lasciarle essere tutte insieme. Tutte contemporaneamente, ma non per motivi esclusivamente statistico-sociologici. A condizione, però, di trovare una prospettiva religiosa il cui statuto non sia quello di sequestrare per sé tutta la verità, da intendere qui non come pura dottrina o mera indicazione morale. Ipotesi sempre nuova di compenetrazione tra parola e vita, in cui una parola eterna sia veramente in grado di farsi continuo accadimento temporale e storico. Qualcosa di più rispetto ad un semplice incontrarsi sul terreno dell'etico e del pre-politico. Qualcosa di meno di una ragione contrapposta ad un'altra. Ma, paradossalmente, qualcosa di più rispetto al compiere neppure un passo indietro di fronte alle singole ansie di verità degli interlocutori.

23 Cf ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA; *Cristianesimo, religione, religioni: unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Atti del XVI Congresso nazionale dell'Associazione teologica italiana, Troina (EN), 8-12 settembre 1997, a cura di Maurizio Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

**LA BIOETICA TRA SCIENZA E FEDE:
UNA "SCIENZA NUOVA" PER IL XXI SECOLO?**

RAFFAELE PRODOMO

1 Riflettere sulle prospettive e le strade che, a breve, la futura discussione bioetica potrebbe imboccare, come tutti i giudizi di previsione non è affatto un'operazione neutrale¹. Tuttavia, non si deve neanche pensare che essa sia sempre ed esclusivamente dettata dall'interesse di parte: tra l'asettica neutralità e la compromissione ideologica del sapere etico-politico è possibile una terza alternativa. Infatti, nel momento in cui si ricostruisce una situazione storicamente determinata il giudizio sullo stato delle cose è fornito alla luce di categorie interpretative che, inevitabilmente, fuoriescono dall'ambito puramente teoretico per aprire anche orizzonti d'azione, individuale e collettiva. E tali orizzonti pragmatici sono, ovviamente, orientati dalla qualità e dai risultati della ricostruzione storiografica. In altri termini, le stesse idee e concetti forniscono contemporaneamente non solo una chiave di interpretazione teorica ma anche un'opzione pratica che può essere sia di sviluppo sia di opposizione al corso delle cose.

Se, ad esempio, si individua nella interdisciplinarietà la peculiarità della bioetica, tale constatazione può rafforzare il proposito di proseguire nella stessa direzione con maggiore convinzione di quanta sarebbe venuta da una ricostruzione storica che avesse dato esito opposto. Prevedere è, quindi, in qualche modo già influenzare le cose, un intervento inserito nella dinamica complessa che si sviluppa tra pensiero e azione. Certo non ci si deve sentire per questo autorizzati a esercizi previsionali palesemente capziosi che distorcano il presente al fine di orientare il futuro ai propri interessi. Conferire una forza orientativa e prospettica al pensiero nei confronti dell'azione non può essere tradotto nella banale strumentalizzazione di parte cui spesso sono sottoposti dati statistici ed economici apparentemente neutrali. Tuttavia, entro certi limiti, si può considerare fisiologico il fatto che, in contesti diversi e sotto la spinta di interessi lobbistici non sempre trasparenti, gli stessi elementi fattuali possano essere interpretati in maniera contraddittoria. Quante volte nel dibattito pubblico si incontrano interlocutori che, da fonti apparentemente identiche, traggono orientamenti e proposte politiche diametralmente opposte? La differenza tra una plausibile e accettabile pluralità interpretativa e la sistematica distorsione del dato non sempre è evidente a prima vista ma può essere colta da una valutazione serena e adeguatamente ponderata. Tutto sta a non confondere l'imparzialità della valutazione (cosa possibile ed auspicabile) con la neutralità e oggettività assolute, impossibili da raggiungere nel campo dei giudizi etico-politici.

La caratteristica della interdisciplinarietà è una costante della riflessione bioetica per come essa si è sviluppata sia negli Stati Uniti d'America che in Europa. Trasformare tale constatazione in un auspicio rende l'interdisciplinarietà un valore epistemologico. Ma come si traduce in pratica tale impegno?

In primo luogo, approfondendo la nozione stessa di dialogo tra i saperi che è veramente fecondo se esiste non solo una generica volontà di cooperazione ma anche un'effettiva volontà di mettersi in discussione

¹ Sul giudizio prospettico e la sua funzione di raccordo tra pensiero e azione sempre attuali le fini analisi di R. Franchini, *Teoria della previsione*, Giannini, Napoli 1967.

e in qualche modo contaminarsi reciprocamente. Questa seconda modalità di dialogo è quella realmente produttrice di novità e fecondità intellettuale ed è la norma dichiarata del cosiddetto pensiero della "complessità", una prospettiva epistemologica fondata negli anni settanta del secolo scorso sulla necessità di integrazione della conoscenza ma che vantava tra i suoi illustri predecessori il padre della cibernetica. Norbert Wiener, infatti, già negli anni cinquanta del secolo scorso auspicava un dialogo tra le varie discipline che in qualche modo ne ridisegnasse, reciprocamente, i tradizionali confini epistemologici, denunciando la sterilità di un'alternativa che lasciasse tutto come prima: «Una chiara comprensione del concetto di informazione applicato all'attività scientifica dimostrerà che la semplice coesistenza di due singole voci di informazione è di un valore relativamente limitato, a meno che queste due voci non possano essere effettivamente combinate in qualche mente od organo che sia in grado di fecondarne una per mezzo dell'altra. Questa è la vera antitesi dell'organizzazione in cui ogni membro opera su una strada predisposta e in cui le sentinelle della scienza, allorché giungono al termine dell'itinerario stabilito, fanno fianc'arm, dietro-front, e si avviano nella direzione dalla quale sono venuti. C'è un valore fecondo e vivificante nel contatto fra due scienziati; ma questo valore può nascere soltanto quando l'uno o l'altro, o ambedue i rappresentanti della scienza, hanno varcato abbastanza le loro frontiere da poter assorbire le idee del vicino in un sistema effettivo di pensiero»².

Faremo nostra la distinzione proposta da Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti tra interdisciplinarietà e transdisciplinarietà³. Tuttavia, le premesse di una collaborazione (interdisciplinarietà) e di una contaminazione (transdisciplinarietà) tra le diverse forme organizzate di conoscenza, fondamentali per realizzare un effettivo pensiero della complessità, erano state poste pionieristicamente dalla cibernetica quando comincio a studiare i sistemi di regolazione e autoregolazione indipendentemente dai supporti materiali sui quali essi agivano, dai sistemi di puntamento e sparo dei cannoni anti-aereo al cervello umano.

Nel campo della bioetica esistono alcuni esempi di un possibile approccio *complesso* alle questioni. Dall'organizzazione operativa del genoma a quella del cervello umano, sono stati molti i settori di ricerca nel cui ambito l'attenzione si è rivolta non tanto e non solo alle componenti elementari quanto, piuttosto, alle strutture e ai sistemi di interazione complessa, superando i vecchi schemi riduzionistici: «Molto importante - sono ancora Bocchi e Ceruti a parlare - è il caso della genetica. In questi ultimi anni i copiosi risultati scientifici ottenuti dalle ricerche nel campo hanno anche contribuito potentemente a ristrutturare i nostri modi di pensare e hanno quindi assunto un significato davvero definibile come filosofico. Già negli ultimi decenni, a dire il vero, la genetica aveva preso congedo dalla concezione lineare e semplicistica del tipo: "un gene, un enzima, un carattere fenotipico". Al contrario aveva sottolineato la complessità delle interazioni che

2 N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Boringhieri, Torino 1953 (1950) p. 157.

3 G. Bocchi. M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano 2007; la definizione di inter e trans disciplinarietà si trova nell'introduzione all'ennesima edizione di questo fortunato volume del 1985, vera e propria bibbia della epistemologia della complessità ancora oggi indispensabile per una buona introduzione in tale campo di studi.

hanno luogo sia fra gli stessi geni, sia fra i geni e i fattori ambientali in tutte le fasi di sviluppo dell'organismo»⁴.

Per quanto riguarda ancora la bioetica essa, tuttavia, è stata, e in parte è ancora, terreno di incontro e a volte anche di scontro tra scienza e fede, conoscenza empirica e interpretazioni teologiche della realtà. Tale incontro-scontro ha forgiato da Galileo in poi buona parte della temperie culturale della modernità e non è certo questa la sede per ricostruire un dibattito di circa cinque secoli. Più modestamente è nostra intenzione concentrarci sulle più recenti discussioni sul rapporto scienza e fede in ambito biologico-evoluzionistico. Da parte di autori come Richard Dawkins e Daniel Dennett sono state rispolverate e messe in mostra argomentazioni critiche sulla valenza cognitiva delle religioni, delle quali è stata offerta un'interpretazione rigidamente naturalistica⁵. A tali posizioni è facile contrapporre il tradizionale e mai sopito fondamentalismo religioso che ha ripetutamente tentato invasioni di campo nel settore scientifico con la riproposta, in ambito evoluzionistico, di vari tipi di creazionismo o del cosiddetto *disegno intelligente*⁶. Evidentemente non è in queste due direzioni, un'evoluzione che vuole spiegare Dio in termini scientifici o una religione che vuole spiegare l'evoluzione in termini teologici, che si potrà trovare l'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà prima evocate. In questo modo non si fa altro che riproporre lo schema gerarchico di relazioni disciplinari, con la classica operazione positivista di sostituire la teologia con la scienza al vertice della piramide. Operazione pericolosa, in quanto si sa che la *Scienza*, una volta intesa come metro di valutazione assoluto del valore cognitivo di ogni sapere, fa presto a trasformarsi, come nel caso del positivismo ottocentesco, in una nuova religione con i suoi rituali e i suoi dogmi. Una strada feconda ci sembra, invece, quella proposta da Jurgen Habermas che indica tra scienza e fede la possibilità di un dialogo reale alla luce di un pensiero post-metafisico che tenga adeguatamente a distanza sia il naturalismo scienziato che il fondamentalismo religioso⁷.

2 Recentemente si è assistito ad una ripresa della polemica antireligiosa e alla rinascita di un ateismo militante dotato di una sua propria, rinnovata, apologetica. Tale polemica si può senz'altro definire, lasciando per ora in sospeso il significato dell'aggettivo tra il descrittivo e il valutativo, quanto meno anacronistica. Essa è stata senza dubbio provocata dall'altrettanto anacronistica pretesa di ignorare capziosamente i risultati del darwinismo e riproporre il creazionismo di origine biblica come strumento di comprensione scientifica della realtà biologica. Come già anticipato, si è instaurata una contesa tra chi vorrebbe spiegare evoluzionisticamente Dio e chi vorrebbe invece chiamarlo in causa direttamente come ipotesi scientifica. Tale sarebbe la situazione che si verifica non solo nel caso del creazionismo classico ma anche per quanto riguarda quella forma più sofisticata di creazionismo che va sotto il nome di teoria del *progetto intelligente*, in cui Dio è l'ipotesi scientifica chiamata a spiegare le forme iniziali di complessità

4 Ivi, p. XVIII; l'evoluzione della bioetica in direzione di una bio-filosofia in grado di integrare le diverse conoscenze sul vivente umano e fornire un'idea della natura umana nell'epoca delle biotecnologie è stata al centro anche di una nostra recente riflessione, sia consentito il rinvio a R. Prodomo, *La natura umana. Evoluzionismo e storicismo*, Marco Editore, Cosenza 2007.

5 R. Dawkins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori Milano 2007 (2006); D. Dennett, *Rompere l'incantesimo: la religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007 (2006).

6 M.J. Behe, *The edge of Evolution*, Free Press 2007.

7 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006 (2005).

biologica, concedendo poi all'evoluzione il compito successivo, evidentemente ritenuto più semplice, di diversificare e rendere più complessa la vita. Le feroci polemiche divampate negli Stati Uniti sulla necessità di affiancare all'insegnamento dell'evoluzionismo nelle scuole secondarie anche le teorie creazionistiche, sono giunte fino alle aule dei tribunali, dove i giudici hanno stabilito, con sentenza tra l'epistemologico e il costituzionale, che la teoria del "progetto intelligente" contiene dichiarazioni religiose e non scientifiche, pertanto non proponibili come insegnamento scolastico pubblico. Questi attacchi all'evoluzionismo hanno avuto un ulteriore effetto, non solo c'è stata per reazione l'energica difesa della validità scientifica del darwinismo ma si è elaborata anche una più generale critica alle religioni in quanto tali e al loro ruolo sociale. Dalla difesa di una teoria scientifica empiricamente corroborata si è passati alla riproposta di un razionalismo scientifico molto aggressivo e combattivo sul piano epistemologico che, a sua volta, è stato alimento di quell'ateismo militante cui si è accennato. Così facendo, quindi, è stata messa in crisi la proposta avanzata qualche anno fa da un autorevole evoluzionista come Stephen Jay Gould, ossia quella di considerare scienza e religione come mondi separati con insegnamenti distinti: la scienza impegnata sul versante della spiegazione di fatti, la religione sul versante etico e della salvezza individuale. Tale distinzione netta di campi d'interesse, anche se forse non convinceva del tutto sul piano epistemico, tuttavia, era stata utile ad evitare le invasioni di campo più clamorose. Adesso, almeno per qualcuno, si tratterebbe di una distinzione di opportunità "politica" che a un'analisi più approfondita non può reggere. Vediamo, quindi, più da vicino gli argomenti portati a sostegno della tesi che le religioni non solo non devono occuparsi di scienza ma sono veicoli di credenze assurde e pericolose che andrebbero decisamente abbandonate.

Nel volume dall'eloquente titolo *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere* Richard Dawkins si propone il compito esplicito di mostrare l'estrema improbabilità dell'esistenza di Dio con, inoltre, il corollario non secondario che considera il credere (nonostante tutto) in Dio non solo sbagliato razionalmente ma anche dannoso sul piano individuale e collettivo. In primo luogo, bisogna chiarire che cosa si intende negare. Non si nega la possibilità di una intelligenza cosmica creatrice o una coincidenza tra Dio e la natura con tutte le sue leggi. Il bersaglio non è né il deismo di stampo illuministico né il panteismo spinoziano, quest'ultimo ribattezzato come religione einsteiniana, in omaggio alla più volte professata simpatia di Einstein verso le concezioni (religiose?) espresse da Spinoza. Il bersaglio è il Dio personale indicato con vari nomi dalle diverse religioni e che si occupa attivamente delle vicende umane, non bisogna quindi confondere, secondo Dawkins: «Il Dio metaforico o panteistico dei fisici è lontano anni luce dal Dio della Bibbia, dei preti, dei mullah, dei rabbini e del linguaggio comune, che interviene nelle vicende umane, opera miracoli, legge nel pensiero, punisce i peccati ed esaudisce le preghiere»⁸.

Poco più avanti il progetto del saggio viene chiarito e delineato ancor meglio: «*Esiste un'intelligenza sovrumana e soprannaturale che ha deliberatamente progettato e creato l'universo con tutto quanto vi è compreso, inclusi noi.* In questo libro io sosterrò un'altra ipotesi: *Qualsiasi intelligenza creativa abbastanza complessa da progettare qualcosa è solo il prodotto finale di un lungo processo di evoluzione graduale.* Siccome si sono evolute, le intelligenze creative arrivano giocoforza tardi nell'universo e non possono quindi

⁸ R. Dawkins, *L'illusione di Dio.*, cit. p. 29.

averlo progettato. Dio, nel senso sopra definito, è un'illusione; e come dimostrerò negli ultimi capitoli, un'illusione pernicioso»⁹.

Non è nostra intenzione seguire tutto il percorso analitico sviluppato nel libro, scritto tra l'altro in un linguaggio molto diretto, poco *politically correct* ma molto efficace. Ci preme sottolineare piuttosto come il voler sottoporre l'*ipotesi Dio* al vaglio della scienza in fondo non si discosti, se non negli esiti, dalla analoga pretesa dei neocreationisti. Ovviamente, mentre questi ultimi la considerano ipotesi esplicativa valida, anzi indispensabile, per spiegare la complessità biologica e cosmologica, per Dawkins la scienza, al contrario, prenderebbe posizione in senso opposto e dichiarerebbe l'esistenza di Dio se non impossibile, almeno, altamente, improbabile¹⁰. Da questa prospettiva il dibattito ci sembra francamente (stavolta assumendo il termine nel suo significato negativo) anacronistico. Il problema dell'esistenza di Dio non è certo un problema trascurabile ma secoli di dibattito in materia non hanno portato a conclusioni definitive e certo il pur ampio capitolo dedicato alle prove dell'esistenza di Dio, con tutto il rispetto per le capacità filosofiche dell'etologo inglese, non ci sembra proprio abbia chiuso definitivamente il dibattito filosofico. La storia della filosofia ci ha insegnato, inoltre, che i cosiddetti problemi fondamentali non sono mai aperti e/o chiusi definitivamente ma il più delle volte sono semplicemente accantonati perché non interessano più. Se la scienza sia o meno in grado di provare l'esistenza di Dio è uno di questi problemi e il fatto che alcuni improvvisi scienziati abbiano ripescato l'intervento divino come spiegazione scientifica errata di un fenomeno naturale non dovrebbe autorizzare altri scienziati a seguirli sulla stessa strada con l'intenzione opposta di negarne l'esistenza. **Beninteso non si intende sostenere che non sia filosoficamente interessante discutere della questione, il problema è se sia o meno un problema scientificamente risolvibile.** A Dawkins sembra di sì, per molti altri scienziati (che magari saranno pure agnostici o atei sul piano della propria personale filosofia) la cosa non suscita interesse professionale e la considerano, giustamente, fuori della propria sfera di indagine in quanto scienziati.

Chiarito che non è compito della scienza affermare o negare l'esistenza di Dio, essa, tuttavia, può e deve intervenire sulla genesi e le ragioni evolutive del fenomeno religioso. A tal proposito la spiegazione di Dawkins e di Dennett consiste nel considerare la religione come un *meme* che si è diffuso nelle menti umane e si è progressivamente rafforzato e consolidato per ragioni evolutive, ossia per la sua capacità di competere e vincere la concorrenza con altri memi. Come nel caso dei geni, anche i memi (idee e contenuti trasmissibili con modificazioni, un termine coniato da Dawkins per sottolineare le analogie dell'evoluzione culturale con quella biologica) usano gli uomini come veicoli per trasmettersi: come il gene egoista sfrutta i corpi, il meme, altrettanto egoista, sfrutta le menti umane per propagarsi. Non è in questa sede che si possono discutere pregi e difetti della memetica, anche se sembra troppo stracchiata l'analogia con la genetica e forzata, a nostro avviso, l'introduzione di un termine nuovo per sostituire le più tradizionali parole indicanti la cultura umana (forse chiamare memi le idee o i concetti sembra più *scientifico*?). Ad ogni modo, comunque lo si voglia chiamare, il meme trasmesso di generazione in generazione che trasporta il senso religioso sarebbe

9 Ivi, p. 39.

10 «Dio esiste o non esiste. E' una questione scientifica; un giorno conosceremo la risposta e nel frattempo possiamo dire qualcosa di abbastanza concreto in merito alle probabilità», Ivi, p. 55.

dato dalla regola pedagogica elementare: «stai a sentire i tuoi genitori e in genere quelli più anziani di te». Questa regola ha, evidentemente, un grande valore in termini di protezione dei più piccoli perché seguendo alla lettera tale imperativo sociale ed educando i bambini ad adeguarvisi si ottiene il vantaggio di poterli tutelare da pericoli che essi non sono in grado di capire. Insieme a utili regole di sopravvivenza (non giocare vicino ai leoni o ai serpenti, non giocare col fuoco ecc.) sfortunatamente con questo veicolo gli anziani possono trasferire nelle menti dei bambini anche idee errate (esiste un Dio che ci controlla) che a furia di essere ripetute si imprimono nella mente e si consolidano di generazione in generazione. Analogamente all'educazione militare del rispetto degli ordini, la regola di ascoltare e credere agli anziani e ai genitori funziona bene nella maggior parte dei casi, ma provoca purtroppo alcuni effetti indiretti negativi, la religione è uno di questi.

Spiegare la religione come effetto indiretto di una ragione evolutiva indipendente è anche alla base della strategia di Daniel Dennett. Egli considera diverse alternative di cui non è nostra intenzione proporre ora un'analisi completa, in questa sede basti un unico esempio di possibile candidato a fattore predisponente alla religione. Dennett, infatti, vede tra le possibili ragioni evolutive del senso religioso la tendenza alla facile impressionabilità che caratterizzerebbe alcuni individui rispetto ad altri in una comunità. Questa caratteristica sarebbe selezionata positivamente perché darebbe in un primo momento un discreto vantaggio evolutivo e nella scia di tale vantaggio evolutivo si innesterebbe il senso religioso.

Ma di quale vantaggio potrebbero mai godere i creduloni?

Secondo Dennett i soggetti facilmente impressionabili e, quindi, maggiormente predisposti a essere ipnotizzabili sarebbero stati gli unici in grado di subire l'influsso positivo dello *sciamano, ossia dell'unica forma di medicina conosciuta nel mondo preistorico ed antico*. Per queste ragioni tali geni e i relativi veicoli umani sarebbero stati selezionati e si sarebbero diffusi ampiamente nella popolazione, solo successivamente i geni responsabili di tale caratteristica psicologica si sarebbero prestati anche come base delle credenze religiose. Lo schema evolutivo attraverserebbe una prima fase, genetica, in cui sono selezionati i geni che codificano per determinate caratteristiche psicologiche, e una seconda fase, memetica, in cui fissate nell'anatomia cerebrale le strutture preposte a tali funzioni psicologiche, le credenze religiose evolvono autonomamente. In definitiva, tali credenze una volta presentatisi nelle menti umane, si sarebbero poi replicate come memi indipendenti, capaci di una sorta di vita propria, anche se parassitaria o mutualista nei confronti della vita umana. Un po' come avviene nel caso di alcuni parassiti o virus che inoculati nell'uomo si propagano indipendentemente dalla volontà dell'ospite e si replicano indefinitamente (sempre che siano in grado di sopravvivere alle pressioni selettive cangianti).

La tecnica di spiegazione evolutivista per cui una determinata caratteristica fenotipica, originariamente selezionata per uno scopo, si mette a disposizione anche per scopi e funzioni nuove è ampiamente consolidata. Uno degli esempi più spesso riportato in letteratura è quello delle ali. Si pensa, infatti, che tali organi si siano evoluti originariamente per questioni di isolamento termico e solo in un secondo momento avrebbero dimostrato la loro potenzialità in vista del volo. Secondo l'efficace terminologia di Gould nel caso delle ali e del volo non si tratta di un adattamento diretto ma di un *exaptation*, ossia una cooptazione di strutture e funzioni esistenti per scopi nuovi rispetto a quelli originari.

La funzione e l'adattamento primigenio scompaiono per far posto alla nuova funzione, con la tipica tecnica del *bricolage* così utilizzata dall'evoluzione naturale. La storia delle ali ha un seguito perché in alcune specie di uccelli pescatori l'apertura alare consentirebbe anche di creare sullo specchio d'acqua una zona d'ombra che (terzo esattamente!) attirerebbe i pesci. In alcuni casi, poi la nuova struttura potrebbe anche di per sé non avere alcun valore adattativo e sopravvivere in virtù dei precedenti vantaggi evolutivi come residuo praticamente inutile (i cosiddetti organi o funzioni vestigiali).

Senza entrare nel merito delle altre possibili interpretazioni evoluzionistiche, alternative a queste di Dawkins e Dennett, il messaggio trasmesso dai due è abbastanza chiaro: se la predisposizione alla religiosità (quello che in molti resoconti giornalistici diventa inevitabilmente il "gene di Dio" o della religione) è stata utile a bambini e creduloni in un lontano passato evolutivo, oggi sarebbe solo da bambini e creduloni continuare ad assecondarla. La religione è un residuo ancestrale non solo inutile ma addirittura dannoso: occorre liberarsene!

Le spiegazioni evoluzionistiche di questo tipo, proprio mentre ne confermano l'universalità e la naturalità, tendono chiaramente a screditare l'approccio mitico-religioso alla realtà. Ma siamo sicuri che i risultati di un'indagine evoluzionistica sulla religione siano necessariamente questi (per inciso, anche i nostri due polemisti sono molto cauti nell'espone le loro congetture storico-evoluzionistiche, un pò meno quando si tratta di dedurre conseguenze e giudizi di valore relativamente al ruolo delle religioni oggi!). Tuttavia, anche accettando il percorso argomentativo e la spiegazione per *exaptation* il finale della storia non necessariamente è quello scritto da Dawkins e Dennett. Un difensore della religione evoluzionisticamente ferrato, infatti, potrebbe ribattere a tali tesi sostenendo, ad esempio, che la teoria della religione come vestigia di una precedente funzione utile (che implicitamente induce a ritenerla inutile o dannosa oggi) è errata e che la religione, invece, è un vero esempio di exattamento, ossia di un carattere fenotipico che si presta a una nuova funzione evolutivamente utile. Certo, come tutti i bravi evoluzionisti egli dovrebbe subito dopo individuare, in linea necessariamente ipotetica, di quale carattere si tratti effettivamente e quale sia il vantaggio selettivo da esso garantito, ma questo rientrerebbe nel lavoro quotidiano del biologo evoluzionista. Chiunque volesse avventurarsi su questa strada potrebbe trovare soluzioni più o meno plausibili. In conclusione, resta il fatto che tentare l'elaborazione di una spiegazione evolutiva non significa automaticamente dissolvere la religione come fenomeno autonomo e/o "utile" evoluzionisticamente ancora oggi (anche se ci rendiamo conto che un fervente credente non sarebbe comunque soddisfatto di un tale approccio alla sua fede religiosa). Quando entriamo nel campo dei fenomeni collegati alla coscienza umana siamo in un territorio ancora poco conosciuto evolutivamente. Certamente la coscienza è correlata alla complessità anatomica e funzionale che il cervello di *sapiens* ha sviluppato rispetto agli altri primati, ma una volta emersa come funzione nuova volerne ridurre le caratteristiche alle strutture anatomo-funzionali che la generano è semplicistico. La razionalità, il senso estetico e la rappresentazione mitica della realtà sono esempi della complessità della coscienza umana di cui è importante indagare la genesi evolutiva senza per questo dimenticare che si tratta di caratteristiche emergenti complesse che rispondono anche a logiche autonome. In altre parole la storia culturale non si può scrivere solo nei termini dell'evoluzione biologica e le

eventuali lacune o incongruenze della religione rivelata sono più una questione di razionalità filosofica che di biologia evolutiva.

Il problema di decostruire evolucionisticamente la religione si è posto negli USA soprattutto come reazione alla forte presenza di movimenti cristiani fondamentalisti che hanno aperto una battaglia feroce contro il darwinismo. Nella reazione, a nostro avviso, a volte si è oltrepassato il segno e dalla giusta rivendicazione di autonomia e validità scientifica del darwinismo si è passati a polemizzare con le religioni in quanto tali. Il fronte polemico si è notevolmente allargato, per alcuni la battaglia tra darwinismo e creazionismo era solo parte di una guerra più ampia e impegnativa tra razionalismo e teismo. Ma non tutti la pensano in tal modo né ritengono opportuno andare oltre la discussione originaria sulla origine e l'evoluzione della vita. A tal proposito, forse è opportuno ribadire che il darwinismo, indipendentemente dalle opinioni di Darwin al riguardo¹¹, non è di per sé anti-religioso, l'esclusione dell'ipotesi soprannaturale non è una dichiarazione di ateismo essa è solo la logica premessa di qualunque ragionamento scientifico. Allo stesso modo in cui nella fisica non si ricorre a Dio per spiegare e descrivere la teoria del Big-bang o la gravitazione universale, così il biologo evolucionista cerca spiegazioni naturali a eventi quali l'origine della vita e le forme della sua evoluzione sulla terra. E che cos'altro dovrebbe fare la scienza?

Lo spirito anti-religioso e la crociata di ateismo lanciata in America ha avuto anche epigoni nel nostro paese in cui era immaginabile che la tradizione filosofica della distinzione tra forme del sapere e della civiltà fosse più forte. Invece, nonostante Croce anzi in polemica implicita con lo stesso filosofo napoletano, il matematico Piergiorgio Odifreddi ha lanciato un appello anti-religioso e in particolare anticristiano. Nel suo *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*¹², pur senza mai nominarlo si polemizza, oltre che con il cattolicesimo, con Benedetto Croce e il suo ben più famoso *Perché non possiamo non dirci cristiani*, lo scritto in cui il filosofo napoletano, senza alcuna concessione al trascendente, indicava, tuttavia, nel Cristianesimo una delle principali fonti della cultura moderna¹³.

Indubbiamente, le ragioni italiane per lanciare una crociata anti-religiosa sono diverse da quelle americane, nel nostro Paese il bersaglio polemico principale è il cattolicesimo, minoritario in America, e soprattutto, a nostro avviso, le sue ripetute ingerenze nel campo bioetico. Ma, è lecito chiedersi, per polemizzare con l'integralismo cristiano americano e quello cattolico italiano (e soprattutto l'ignavia e la sudditanza di molti politici nostrani), senza dimenticare il fondamentalismo islamico, era proprio necessario rispolverare tutto il repertorio vetero-positivistico e ricordarci ancora una volta che, se presi alla lettera, i testi sacri sono pieni di contraddizioni e che Dio proprio non si riesce a trovarlo in laboratorio o in una formula matematica?

In definitiva, fatta salva la libertà per chiunque di professare il proprio ateismo scienziato e proporsi come alternativa alle religioni, ci sembra che l'interrogativo più interessante non sia tanto stabilire la razionalità della religione e della fede in Dio quanto quello di valutare le conseguenze sociali e politiche di tali credenze e il ruolo pubblico che esse possono svolgere. Il vero problema, a nostro avviso, non sono le

11 P. Tort, *Darwin e la filosofia. Religione, morale, materialismo*, Meltemi, Roma 2006 (2004).

12 P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007.

13 B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945.

religioni in quanto tali quanto piuttosto gli integralismi religiosi e i fanatismi di qualunque origine. Molto utili per impostare filosoficamente tali questioni ci sono sembrate le recenti riflessioni di Jurgen Habermas.

3 L'analisi di Habermas parte da una constatazione di ordine storico-politico: negli ultimi anni si sta verificando un importante ritorno della religione nella sfera pubblica. Questo fenomeno non interessa solo, come è facile prevedere, la cultura islamica nella quale la separazione tra sfera religiosa e politica non si è mai consumata, ma investe anche un paese di primo piano del secolarizzato mondo occidentale, quegli Stati Uniti d'America in cui le diverse sette religiose cristiane sembra abbiano svolto un ruolo determinante nell'influenzare le più recenti elezioni presidenziali. La vecchia Europa in cui il modello di stato laico ispirato a argomentazioni razionali è prevalente sembra diventata più l'eccezione da giustificare che la regola da imitare. In fondo una consapevolezza analoga aveva già spinto Rawls a considerare prioritaria nell'agenda della filosofia politica la questione della coesistenza tra cultura liberale e culture potenzialmente fondamentaliste ponendo il problema della tolleranza e della stabilità degli assetti costituzionali al primo posto dei suoi interessi di studioso¹⁴.

La risposta al problema della stabilità, come ampiamente noto, sta per il filosofo americano nel cosiddetto *consenso per intersezione* ossia la possibilità che i partecipanti all'elaborazione delle norme costituzionali si convincano ognuno per le proprie motivazioni etiche alla collaborazione e alla scelta di alcune regole democratiche fondamentali. Uno stato democratico prende decisioni a volte contrarie alle convinzioni etico-religiose di alcuni suoi cittadini, un credente può accettare come semplice *modus vivendi* tale stato di cose, con la riserva mentale di preferire modelli se non chiaramente teocratici almeno più direttamente ispirati alla morale religiosa della maggioranza, oppure può condividere con convinzione i valori fondamentali della neutralità politica (magari giustificandoli teologicamente come segno dei limiti umani e dell'impossibilità di raggiungere la perfezione su questa terra!). Il modello dell'ampio consenso condiviso tra etiche pluralisticamente in concorrenza tra loro nella definizione della vita buona, in teoria, dovrebbe garantire l'elaborazione di pochi ma fondamentali punti di concordanza generale che salvaguarderebbero la stabilità politica. Consenso in prevalenza procedurale ma con un minimo di contenuto etico, ossia che tiene distinte le varie concezioni della vita buona ma elabora una base etica minimale su cui fondare la coesistenza: il liberalismo così costruito è quindi *politico* ma, secondo Rawls, *eticamente* fondato. Si dovrebbe evitare in tal modo l'elaborazione di norme intese esclusivamente come *modus vivendi* in cui ci si accorda sulla base dei rapporti di forza e si raggiungono compromessi di cui nessuna delle parti in causa è veramente convinta. Infatti, sulla base del compromesso politico gli equilibri sono necessariamente instabili e in ogni partecipante alla discussione opera la riserva mentale di ridiscutere la questione appena i mutati rapporti di forza consentano una prospettiva più vantaggiosa per la propria parte. Proprio sulla base di queste considerazioni, in altra occasione, abbiamo proposto l'estensione del consenso per intersezione anche alla discussione e alla regolazione pubblica delle questioni bioetiche, a maggior ragione in considerazione della marcata incidenza

14 J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (1993); Id., *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, ne *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001 (1999).

delle ragioni religiose nel consolidarsi di molte convinzioni personali sulla materia¹⁵. Nello schema rawlsiano, tuttavia, in cui la ragione pubblica è l'unico strumento che i cittadini delle diverse fedi religiose sono autorizzati a impiegare nella discussione politica, sono imposti limiti troppo severi, a giudizio di Habermas, ai cittadini con credenze religiose fortemente radicate. Vediamo di capire un po' meglio la questione.

Nella discussione pubblica il sostenitore di un'etica liberale si trova, infatti, a proprio agio nel sostenere il pluralismo ragionevole, egli non deve forzare ma solo assecondare il proprio intimo convincimento a tenere in debito conto la variabilità delle concezioni del bene. Al cittadino religioso, invece, si chiede molto di più in quanto egli, nell'arena politica in cui la religione non ha posto direttamente ma solo indirettamente, deve mettere tra parentesi la propria identità privata se vuole recitare un ruolo pubblico. Certo il cittadino liberale ha l'obbligo della cortesia e della disponibilità ad ascoltare chi è ispirato a orizzonti religiosi di vita ma questo è solo un gradino necessario per raggiungere poi ragioni comuni universalmente e razionalmente condivise.

Per Habermas, alla luce della rinascita religiosa prima ricordata, questa forma di tolleranza non è più sufficiente, egli propone sempre una fondazione dello stato liberaldemocratico su basi laiche e post-metafisiche, ma è anche convinto che in tale ordinamento politico vadano tutelate non solo le libertà negative di esercizio religioso ma anche quelle positive di effettivo incoraggiamento alla pratica religiosa. La comunità di appartenenza va, infatti, ritenuta un utile veicolo di concretizzazione di valori altrimenti astratti e rappresenterebbe quel minimo di condivisione etica richiesta per realizzare il cosiddetto *patriottismo costituzionale* più volte proposto dal filosofo tedesco. Ma per realizzare questo non è sufficiente la cortesia e la disponibilità a dialogare che il laico liberale elargisce al credente: «ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha buoni motivi per mostrarsi, di fronte alle tradizioni religiose, desiderosa di apprendere»¹⁶. In questa frase si racchiude una concezione della religione considerata capace di apporto positivo sul piano cognitivo e non solo credenza da tollerare a mala pena. Si riconosce alla religione e alle comunità organizzate in chiesa la capacità positiva di promuovere e rafforzare atteggiamenti pubblicamente desiderabili. Una filosofia in grado di apprendere dalla religione non nel senso di riproporre un anacronistico primato della teologia ma come tentativo di prendere sul serio i contenuti del messaggio religioso e, filtrati dal rivestimento mitico e rituale, vagliarli sul piano della consistenza filosofica. Un percorso di scambio e appropriazione reciproca messo in atto più volte nel corso dei secoli per quanto riguarda almeno la tradizione cristiana. Infatti, oltre alla classica ellenizzazione del cristianesimo, ossia la progressiva appropriazione di contenuti filosofici da parte della religione, abbiamo anche il fenomeno parallelo ma anch'esso di rilievo storico, della appropriazione da parte della filosofia di contenuti propriamente cristiani. Questo è quello che intendeva Croce a conclusione del suo non possiamo non dirci cristiani quando fornisce alcuni esempi concreti della elaborazione filosofica di temi dibattuti nell'ambito religioso cristiano: «Nessuno può sapere se un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva "la religione assoluta", accadrà nell'uman genere, in un avvenire di cui non si vede ora il più piccolo barlume; ma ben si vede che, nel nostro presente, *punto non siamo fuori dai termini posti dal cristianesimo*, e che noi, come i primi cristiani, ci travagliamo pur sempre nel *comporre i*

¹⁵ sia consentito il rinvio a R. Prodomo, *Una bioetica liberale*, Apeiron, Bologna 2003.

¹⁶ J. Habermas, *Tra scienza e...*, cit. p. 14.

sempre rinascenti ed aspri e feroci contrasti tra immanenza e trascendenza, tra la moralità della coscienza e quella del comando e delle leggi, tra l'eticità e l'utilità, tra la libertà e l'autorità, tra il celeste e il terrestre che sono nell'uomo (...) E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà misterioso all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e significata come "logica umana", ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi "divina", intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva e che, di continuo, congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo»¹⁷.

Come si vede per la coscienza storica dell'Occidente è matura una nuova consapevolezza epistemologica che escluda concezioni verticistiche della relazione tra saperi. In altri termini, si tratta di non svalutare a priori la possibilità che anche dai mondi culturali religiosi venga un fecondo apporto sul piano cognitivo. Questo bilancia l'asimmetria prima rilevata a svantaggio del cittadino religioso perché impone anche al laico liberale di rinunciare alle sue pretese totalizzanti, pretese che nella cultura moderna si manifestano soprattutto nelle vesti di uno scientismo escludente qualunque altra forma di conoscenza valida a parte le scienze empiriche. Il pensiero post-metafisico: «da una parte si astiene dal giudizio sulle verità religiose e insiste (con intenzione non polemica) su una rigorosa separazione tra fede e scienza. Dall'altra, si volge contro una concezione scientifica della religione e l'esclusione delle dottrine religiose dalla genealogia della ragione»¹⁸.

Un ripensamento del valore epistemico e della possibile coesistenza tra forme del sapere non riducibili esclusivamente al sapere empirico è alla radice di tale richiesta e andrebbe ulteriormente approfondito nella direzione della complessità e dell'integrazione epistemologica ricordate in premessa. Ora occupiamoci di un altro aspetto della teoria rawlsiana meritevole di emendamenti e perfezionamenti. Ci riferiamo al problema dell'uso pubblico della ragione e dei limiti alle possibili argomentazioni da includere nel novero delle ragioni pubblicamente difendibili. Secondo Rawls nella discussione pubblica le eventuali argomentazioni fondate religiosamente possono entrare solo a patto di una loro preventiva traduzione nel linguaggio della ragione pubblica. Abbiamo già analizzato la scissione che questo potrebbe comportare nella coscienza del cittadino credente tra una componente religiosa delle proprie motivazioni ad agire, necessariamente relegata al privato, e la componente politica alla quale è dato libero accesso pubblico. Come tenere conto di questo senza rinunciare all'opzione liberale a favore della neutralità politica?

Per Habermas alcuni cittadini sono così attratti dalla forza totalizzante del proprio credo religioso da non sentire la necessità di sottostare a questo richiamo della ragione pubblica a usare solo argomenti razionalmente universali e neutrali. In altri termini lo stato liberale: «non può attendersi che tutti i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo... Lo stato liberale non deve trasformare la debita separazione istituzionale tra religione e politica in un peso mentale e psicologico che è impossibile imporre ai suoi cittadini»¹⁹. L'obbligo della neutralità

17 B. Croce, cit. (il corsivo è nostro).

18 J. Habermas, *Tra scienza e...*, cit. p. 44.

19 Ivi, pp. 32-33.

dell'argomentazione rispetto a concezioni etico religiose particolari può e deve valere solo per chi ha particolari compiti e responsabilità politico istituzionali. In sintesi, mentre per Rawls ogni cittadino, credente e non credente, può usare in pubblico solo ragioni e argomenti "laici" che siano ascrivibili al linguaggio della ragione pubblica, per Habermas si può fare una concessione: i cittadini definiti *monoglotti* ossia capaci di parlare solo il linguaggio religioso non possono per questo essere estromessi dal dibattito politico. La loro partecipazione è lecita e va incoraggiata (anche perché così si recupera e consolida la loro lealtà istituzionale) a patto di poter fare affidamento «nell'opera cooperativa di traduzione dei loro concittadini»²⁰. Quindi, l'onere della traduzione dal linguaggio etico-religioso al linguaggio della neutralità politico-istituzionale resta ma è un obbligo che non coinvolge i singoli cittadini né tanto meno li costringe al silenzio nell'arena pubblica.

Nel dibattito pubblico così organizzato, la tolleranza non si esercita a senso unico, essa si dirige classicamente dai credenti verso i non credenti o verso i credenti in altre religioni ma, parallelamente e in senso inverso, deve anche andare dai non credenti verso i credenti, ossia si richiede alla coscienza laica di compiere un accertamento autocritico su se stessa e i propri limiti e non chiudersi pregiudizialmente all'apporto da considerare, almeno potenzialmente, positivo delle religioni.

4 A questo punto, esaminato il contesto politico costituzionale del problema è possibile approfondire i profili più specificamente epistemologici del rapporto scienza, fede e quello che il filosofo tedesco chiama sapere post-metafisico.

Un fronte critico di questo rapporto è senza dubbio il dibattito sul rapporto mente-corpo che ripropone in ambito neurofisiologico l'annoso problema del determinismo e della libertà del comportamento umano. Il pensiero post-metafisico accetta i risultati raggiunti dalle scienze biologiche relativamente alle spiegazioni filogenetiche e ontogenetiche della mente umana ma non ne deduce un'interpretazione filosofica favorevole al completo determinismo dell'azione. Tale naturalismo viene definito di tipo *morbido* per distinguerlo dal naturalismo *duro* impregnato di scientismo. Come conciliare dunque i resoconti neurofisiologici che mostrano una forte determinazione della mente da parte del substrato organico con la sensazione soggettiva di libertà e autodeterminazione che viviamo nel compiere un'azione consapevole?

Scartate le ipotesi riduzionistiche che semplicemente portano a una sorta di eliminazione della mente, al massimo considerata come epifenomeno causalmente non rilevante, Habermas non è soddisfatto delle soluzioni dualistiche di stampo cartesiano o kantiano. Separare sostanza estesa da pensante o fenomeno da noumeno apre molti più problemi di quanti non ne risolva. La soluzione adottata dal naturalismo *morbido* va in direzione di una rivendicazione della libertà dell'agire umano che non sia considerata in modo assoluto e svincolato dalla corporeità fenomenica (il prezzo che pagano tutti i dualismi è proprio quello di ottenere il massimo di libertà per sostanze pensanti ed esseri noumenici senza poter spiegare però come facciano, tali menti pure, a vivere concretamente e interagire con i rispettivi corpi!). La

²⁰ Ivi, p. 34.

scelta in qualche modo è sempre libera ma in modo limitato e parziale, anzi è libera proprio perché non assoluta ma condizionata.

Ma, sorge spontanea a questo punto la domanda, quali sono i condizionamenti che modellano il percorso della libera volontà?

In primo luogo il corpo, esso rappresenta la prima fondamentale limitazione ma anche la condizione di possibilità e lo spazio concreto entro il quale esercitare la libertà di scelta. Nella nozione di corpo, ovviamente, rientrano tutti i condizionamenti biologici esito della storia filogenetica della specie nonché quelli frutto della storia ontogenetica individuale. Subito dopo la corporeità, ossia l'individualità organica, viene l'individualità biografica, ossia il temperamento e carattere di ognuno di noi che rappresentano un vero e proprio precipitato della storia personale e degli influssi subiti nel corso di una vita. Diventa chiaro così che: «La fenomenologia della paternità responsabile dell'azione ci ha invece condotti a un concetto di libertà condizionata, radicata nell'organismo e nella storia personale, che non si concilia con la dottrina cartesiana delle due sostanze né con quella kantiana dei due mondi»²¹. Abbiamo già accennato al rifiuto della soluzione epifenomenista, una delle strategie forse più sofisticate del riduzionismo che non nega la presenza della mente ma attribuisce ad essa un ruolo solo ornamentale nella genesi del comportamento umano totalmente ed esclusivamente spiegato attraverso la riduzione al livello neurofisiologico. Tuttavia il riduzionismo si pone (con soluzioni sbagliate) un problema reale: come interpretare il mondo in maniera ontologicamente unitaria, ossia, in termini habermasiani, come soddisfare il bisogno di una *immagine monistica dell'universo*?

Se riduzionismo e dualismo ontologici non vanno bene, allora, forse, la strada migliore potrebbe essere quella di un dualismo metodologico che salvi l'unicità del mondo ma apra alla pluralità di approcci cognitivi ad esso. Per Habermas, infatti, la strategia linguistica nell'affrontare la descrizione del comportamento umano è fortemente condizionata dalla prospettiva dalla quale ci si pone. Da un lato abbiamo la prospettiva del partecipante all'azione che privilegia la sensazione immediata di spontaneità e di libertà delle nostre volizioni. Dall'altro abbiamo la prospettiva dell'osservatore, il quale nel ricostruire la genesi di una serie di comportamenti non può fare a meno di notare i nessi di causa che legano necessariamente tra loro le azioni ritenute soggettivamente libere. Nella prima evenienza siamo immersi in un mondo alla Harry Potter, ossia un'atmosfera romantica di libertà svincolata da leggi fisiche, nella seconda ci sembra di vivere in un romanzo di Zola dove la vita dei personaggi segue la ferrea necessità delle leggi ereditarie! Eppure le due prospettive con le relative strategie linguistiche sono in qualche modo complementari ed entrambe esito di una storia evolutiva che ha dotato la specie umana di metodi esplicativi plurimi della realtà. Inoltre, per il filosofo tedesco il dualismo metodologico è l'unica via d'uscita tra gli opposti del materialismo e dell'idealismo, ossia le concezioni che, rispettivamente, traducono la libertà in necessità e la necessità in libertà: «In linea di principio, nel crescere noi possiamo prendere retrospettivamente posizione verso i nostri processi di formazione e decidere di quali "determinanti" forme di

21 J. Habermas, *Tra scienza e...*, cit. p. 63.

vita, tradizioni e modelli culturali noi vorremmo appropriarci, e di quali no. *Il farsi determinare da ciò fa parte della libertà, non la limita»*²².

La natura umana come prodotto ed esito di una storia piuttosto che come dato biologico o metafisico statico, questo sembra il messaggio, anche se tale concezione sembra vacillare di fronte alla possibile appropriazione biotecnologica del dato biologico e genetico umano. In questo senso, come abbiamo già avuto modo di notare, la resistenza del filosofo tedesco nei confronti delle possibili modifiche del patrimonio ereditario da parte della ingegneria genetica sembrano incoerenti e incongrue rispetto al modello teorico di base²³. Per parte nostra pur con le dovute cautele ci sembra che la natura umana intesa come processo storico-evolutivo possa essere oggetto di indagine di una *scienza nuova* in senso vichiano, ossia un sapere complesso che sappia integrare in una visione unitaria gli apporti provenienti dai diversi ambiti disciplinari. Da una tale prospettiva l'uso delle biotecnologie per curare e/o migliorare la dotazione genetica individuale (pur con le dovute cautele e limitazioni) non sembra passibile di un divieto assoluto. L'importante, soprattutto per le modifiche genetiche non rivolte alla cura di malattie ma intese al miglioramento di funzioni e prestazioni, è che si possa sempre operare il riconoscimento simbolico di specie all'interno del percorso evolutivo, sia anche di un'evoluzione tecnologicamente guidata. Seguendo tale criterio dovremmo approvare o, almeno, non condannare moralmente (tanto meno proibire giuridicamente), una modifica genetica il cui risultato finale non pregiudichi il riconoscimento tra gli individui "normali" e i mutanti indotti artificialmente. In altri termini, deve persistere il riconoscimento reciproco e il senso di coappartenenza alla stessa specie (qualità già presenti, del resto, nel rapporto con mutanti "naturali").

Il criterio del riconoscimento ci sembra un criterio valido per dire sicuramente molti sì all'ingegneria genetica ma anche per pronunciare qualche opportuno e significativo no²⁴.

22 Ivi, p. 92 (il corsivo è nostro).

23 R. Prodomo, *Passato, presente e futuro della natura umana. A proposito di un recente volume di Jürgen Habermas*, "Filosofia e Questioni pubbliche", 2004.

24 per ulteriori approfondimenti si rinvia al già ricordato R. Prodomo, *La natura umana...*, cit.

COLLOQUIONLINE



PERCORSI

COME S'INTERPRETA LA STORIA? CHIAROSCURI TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

PASQUALE GIUSTINIANI

Un recente volume del prof. Federico M. D'Ippolito¹ ripercorre alcuni nodi della storiografia sul mondo antico sviluppatasi negli ultimi due secoli. In un'epoca, qual è la nostra, che sembra preferire la semplice enumerazione degli accadimenti senza approfondirne l'ordito alla luce di qualche modello, egli coraggiosamente ripropone, nella scia di grandi Maestri - da Francesco De Martino ad Arnaldo Momigliano - una grande questione di metodo: come rileggere le fonti rispettandole, ma senza perdere di vista le nuove domande che la modernità pone e, alla luce di esse re-interrogare il passato?

Come rivisitare le fonti giuridiche sul mondo antico?

d'Ippolito è presidente della *Fondazione Francesco De Martino* e perciò, per questa sua nuova fatica, ringrazia particolarmente «il carissimo amico Abdon Alinovi, per aver voluto che questo volume, affettuosamente curato dall'amico Claudio Scippa, inaugurasse la collana di *Studi e memorie* della Fondazione» (cf p. 21). Due sono i fuochi della sua raccolta di saggi: la rivisitazione delle fonti storico-giuridiche del mondo antico, particolarmente nella sua stagione di transizione dall'impero alle nuove forme istituzionali romano-cristiane in Occidente; la discussione dei modelli storiografici più idonei in vista di una corretta indagine storica di questa peculiare stagione del tempo storico.

Il lettore in primo luogo incontra due saggi di d'Ippolito decati ad «alcuni aspetti della storiografia europea» (p. 13), ovvero ai «chiaroscuri di un'epoca che vide declinare inesorabilmente lo stato bismarckiano nel sinistro regime del nazismo» (ivi). Il primo dei due saggi - risalente al maggio 2005 - è inedito, mentre il secondo, già edito, è comunque impreziosito da una *Appendice* (I, pp. 71-77) «con la traduzione delle lettere scritte da Franz Altheim a Oswald Spengler» (p. 20) a riprova della problematicità di una riflessione che si domandi oggi come possa uno storico continuare, quasi cinicamente, a compulsare filologicamente le fonti e, insieme, allinearsi, sia sul piano teorico che pratico, alle ideologie totalitarie.

Vengono poi le pagine dedicate a Francesco De Martino, purtroppo più noto come politico che come storiografo che fa anche politica ad alti livelli. Oltre ad uno scritto dello stesso d'Ippolito sulle "Costituzioni" di De Martino, è infatti qui pubblicata - acquisita la volontà della famiglia tutta del maestro scomparso -, «l'ultima ricerca di Francesco De Martino [...] proposta nel suo aspetto originale» (p. 21), anche dal punto di vista grafico, con i vuoti, la pagina bianca finale e le cancellature. In questo scritto (cf *Appendice* II, pp. 121-186, con la numerazione originaria demartiniana da 1 a 64) incompiuto ma notevole sul piano storiografico, il lettore può cogliere davvero «appieno il tema del potere e della sua fine, connesso a una revisione metodologica sull'esclusività della determinante economico sociale, ora per la prima volta [...] considerata insufficiente come esclusivo strumento diagnostico» (p. 19). Manifestando un certo disagio di fronte a

1 F. M. d'Ippolito, *Modelli storiografici fra Otto e Novecento*, con un inedito di Francesco De Martino, Satura editrice, Napoli 2007, pp. 189, euro 20,00.

modelli di ricerca che gli apparivano puramente teorici, in questo inedito il Maestro cerca, infatti, di compiere, come puntualizza d'Ippolito, «l'innesto dei metodi diagnostici del materialismo storico nello studio della costituzione romana», quasi a voler verificare, in linea con l'epistemologia marxista, «la relazione costante fra condizioni economiche dello stato romano e le sue forme costituzionali» (p. 16), ma, insieme, anche a voler relativizzare il peso dei fattori economici nella ricostruzione a tutto campo degli altri aspetti che emergono dalle fonti antiche e tardo-antiche disponibili.

In ogni caso, la posta in gioco è esprimibile sinteticamente come segue: si tratta di rilevare «le dimensioni "politiche" degli studi sul mondo antico fra Otto e Novecento» (p. 16), saggiandole, per così dire, anche sui «due poli della metodologia demartiniana, l'uno costituito dall'indagine sulle cause economico sociali degli assetti ordinamentali; l'altro basato sul principio dell'unità della ricerca storica» (p. 20), ovvero di misurarsi corpo a corpo con il «tema del potere e della sua fine» (p. 19).

Perché l'impero romano di Occidente decadde e crollò?

Nello scritto demartiniano sono appunto in gioco la ricerca e la comprensione delle «cause che provocarono la decadenza e poi la fine dell'Impero e con essa la fine dell'epoca antica» (p. 1). Una tale ermeneutica delle fonti non può essere mai condotta alla luce di soli pensieri della nostra mente, fossero anche la concezione della "storia per cicli", o la "storia universalizzante" alla Meyer e perfino quella filosofia hegeliana capovolta che faceva delle strutture economiche uno schema assoluto. F. Engels, nel 1888 [*L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. Roma 1963, pp. 56-58], esprimendosi circa l'origine della filosofia marxiana, diceva che ormai la dialettica hegeliana è stata raddrizzata o, per dirla più esattamente, mentre prima essa si reggeva sulla testa, ora è rimessa a reggersi sui piedi. Ma, per continuare nella metafora engelsiana, né i piedi da soli né la sola testa sono sufficienti per consentire la tenuta dell'insieme. Nella realtà della storia non predomina alcuno schema assoluto, che anzi sono talvolta «predominanti altri fattori» (p. 1), da ponderare accuratamente, interrogando sempre da capo le fonti antiche, spesso controverse.

Così, se si vuole capire, per quanto riguarda alcuni tratti del potere tra IV e V secolo, come mai la parte occidentale dell'Impero romano non riuscì a durare, mentre «quelle orientali riuscì a sopravvivere, ma trasformandosi via via in monarchia bizantina, finita con la caduta di Costantinopoli circa dieci secoli più tardi» (p. 1/125), non si dovrà continuare ad indulgere sulle sole componenti economiche che, peraltro, nel mondo antico non funzionavano allo stesso modo che nella modernità. De Martino, in queste sue pagine, sembra sicuro del ruolo svolto in merito dalla «mancanza di regole per la successione», che «era una conseguenza dell'intrinseca debolezza dell'assolutismo, nel quale esistevano vari poteri forti, quello militare, la nobiltà, la burocrazia e dopo Costantino la Chiesa» (p. 3/127). Se «nell'assolutismo il potere militare era decisivo in mancanza di regole certe per la successione» (p. 9/133), come si vede sufficientemente nella stagione dell'Augusto fanciullo, non bisogna omettere la considerazione di altri poteri istituzionalmente meno forti ma non certo secondari in un'epoca i cui problemi molteplici erano «la divisione di fatto dell'Impero, le invasioni dei barbari, le discordie interne della Chiesa e le eresie che accentuavano il fanatismo, il fiscalismo imposto dalla necessità della finanza statale, le nuove strutture economiche e sociali, con il colonato e le corporazioni vincolanti ed ereditarie, il costituirsi di patrocina» (p. 5/129). Allo storico si chiede di non lasciar

cadere nessuno dei fattori in gioco, per esempio quelli dei cosiddetti poteri incerti. Appare, così, sotto diversa luce l'influenza esercitata dalle donne della casa imperiale, appunto sulla base di poteri non tanto costituzionali ma politici, in quanto «di fatto fondati sulla consuetudine, validi fino a quando non si scontrassero con la volontà dell'imperatore» (p. 11/135). Così pure acquista un diverso profilo la «natura giuridica-istituzionale dell'affidamento» (p. 13/137) dei figli a qualcuno da parte dell'imperatore, con notevoli ricadute sulla riconsiderazione del tema dei diritti e delle facoltà di carattere privato e di carattere pubblico della *persona principis*, nonché sull'impiego di amministratori e del loro eventuale influsso «sulla natura giuridica del potere imperiale sui beni della res privata» (p. 16/140). Se l'influenza esercitata dalle donne nel regime assoluto del basso impero è notevole, resta comunque che «non sappiamo molto del loro potere dal lato istituzionale, nemmeno quando avevano ricevuto il titolo di Augusta» (p. 18/142). A sua volta l'influenza degli eunuchi di corte - la vera questione, in merito, a De Martino sembra quella della «valutazione quantitativa del fenomeno» (p. 26/150) -, potrebbe essere meglio ponderata alla luce delle invettive preconcepite di certuni Padri cristiani, come avviene ad esempio in Basilio di Cesarea, il quale rende gli eunuchi un *ghenos a sé*, caratterizzato da ogni sorta di giudizi e pregiudizi negativi sul piano morale. Ne consegue che - rispetto ad una certa tendenza storiografica la quale «spiega la grande influenza degli eunuchi con il carattere di imperatori deboli e sospettosi» (p. 38/162), o ad un'altra «che presenta versioni varie nell'ambito di una sociologia del potere» (ivi), o ad un'altra ancora, di carattere filosofico-religioso, «che fa degli eunuchi creature assimilabili agli angeli cristiani, che erano senza sesso» (p. 39/163) - si potrebbe piuttosto osservare che «essi erano una creazione di civiltà orientali, penetrati a Roma già molto prima che il Cristianesimo si affermasse fino a divenire religione di Stato» (ivi) e che andrebbero altresì compresi alla luce del più ampio tema della funzione dei *cubicularii*. Costoro, infatti, risultano originati da esigenze di sicurezza della sfera sessuale da parte dei sovrani, ma presto si organizzano, o sono organizzati, in una vera e propria gerarchia interna, con il «*praepositus* s.c. [...] equiparato ai maggiori funzionari nel rango e negli onori» (p. 40/164). Altri poteri, per così dire secondari, completano il quadro generale della transizione o della caduta dell'impero, all'interno di quella peculiare spinta sociale esercitata dal cristianesimo. Le armi del cristianesimo mirano, infatti, alle coscienze prim'ancora che al potere. E quella che era *religio illicita*, si diffonde anche grazie all'ascetismo nelle sue varie forme e gradi, ben presto propagandosi anche tra le donne oltre che tra i maschi, all'interno di un più vasto fenomeno delle forme di vita. Mentre la vita anacoretica tendenzialmente rifugge il mondo e la città, quella basiliana risulta condotta in stretto collegamento con il popolo delle città, e, tra le donne, fa assistere al moltiplicarsi, oltre che di specifici luoghi monastici femminili, anche di diverse forme di celibato e di castità «che non consistevano nell'isolarsi dal mondo e dalla famiglia, ma nella pratica della castità perpetua [...] o di limiti ai rapporti coniugali consentiti soltanto al fine della procreazione e non del piacere dei sensi» (p. 49/173). La disamina di De Martino non omette di annotare che, in ogni caso, i fenomeni di vita ascetica e monastica in Occidente, così rilevanti nell'ordito storico generale della fine del mondo occidentale antico, presentano talvolta «comportamenti sgraditi agli organi del potere, sia statale che ecclesiastico», com'è confermato «da un complesso di norme che gli studiosi hanno potuto rilevare dalle fonti» (p. 53/177).

Giudicare il passato alla luce di idee tendenze moderne?

Nelle sue puntuali e documentate esemplificazioni, De Martino giunge, in tal modo, al cuore del nodo storiografico che attraversa anche le pagine del suo editore d'Ippolito. Nella ricostruzione del mondo antico, dunque, bisognerà far prevalere «idee e tendenze moderne, che hanno operato profondamente nella nostra epoca», oppure occorrerà rifarsi, anzi ancorarsi, ai valori propri del mondo classico? Per esempio, alla luce della moderna problematica femminista - «nella quale l'emancipazione femminile e l'uguaglianza tra i sessi hanno trasformato la società e la stessa famiglia» (p. 56/179) - si leggeranno correttamente le condizioni della donna nella società antica, oppure i «valori del mondo classico» (ivi), essendo assai diversi domandano di non tradire le fonti e, soprattutto, di non assoggettarle a tesi preconcepite o, peggio ancora, revisioniste?

Certo, l'evoluzione storica, anche in età imperiale, va attinta - come già suggeriva esplicitamente De Martino - oltre che sulla base delle fonti letterarie, soprattutto sulla base di quelle giuridiche (p. 57/180). Tale evoluzione reca con sé - per quanto concerne l'accennata condizione femminile - dei mutamenti più o meno profondi nella condizione della donna dai lati economico e sociale, ma questo non vuole di per sé significare uguaglianza della donna in senso moderno o una sua parificazione negli uffici pubblici (cf p. 57/180). Se è vero, come risulta dalle fonti giuridiche, che la soggezione della donna antica e tardo-antica, non è da leggere alla luce di un criterio moderno - ovvero come una riduzione indebita della donna a "cosa", la luce di quel mitico mondo di Roma dell'età arcaica solleciterà piuttosto a vedere le donne come «figure esemplari, parte integrante dei valori di Roma» (p. 58/181). Così, per quanto concerne la fine della famiglia patriarcale, piuttosto che insistere su ricostruzioni che vedono, già nella Roma storica, la progressiva sostituzione della famiglia patriarcale con quella cosiddetta nucleare sulla base di un'interpretazione generalizzante di alcuni casi, occorrerà evitare la «sottovalutazione di fonti di autorevole importanza e la mancanza di dati certi sull'entità della popolazione di Roma e l'assetto urbanistico, fondamentali per farsi un'idea delle possibilità di molti alloggi di singole famiglie» (p. 59/182). Nella medesima ottica non si potrà attribuire, alla maniera di Gibbon, alla sola influenza del cristianesimo la causa del miglioramento nei rapporti familiari, in particolare fra coniugi, ma occorrerà soffermarsi su altre concause, per esempio sulla controversia circa il valore dello schiavo.

In sintesi, così come è non pertinente attribuire giudizi di valore ad un periodo quale fu il III secolo, denominandolo "di decadenza", così non un qualsiasi contributo critico, anche di opinioni consolidate, è da considerare inevitabilmente un progresso nella ricerca (cf p. 63/186).

Ciò che è vivo e ciò che è morto dello storicismo materialista

Questo tema storiografico ed ermeneutico attraversa anche le pagine di d'Ippolito, il quale si pone costantemente in continuità con gli altri Maestri, come esplicitamente egli precisa qui e là sia nel testo che nelle note del suo bel volume. L'allusione non velata è a tutte quelle "idee" moderne, quali furono per esempio quelle del misticismo e del razzismo che, oltre a generare gli orrori e le barbarie perpetrate a danno della persona umana, irrigidirono «in schemi quasi rituali la complessità talora indecifrabile del mondo antico, finendo per farli prevalere sul grande patrimonio di conoscenze che pure aveva messo in atto» (pp. 14-15). Lo stesso «storicismo di orientamento materialistico» (p. 15), però - e per altri motivi alcuni orientamenti liberali e cattolici - non possono correre lo stesso rischio, anche se opportunamente cercano di reagire alle

esasperazioni ideologiche precedenti. Se, oltre ad accentuare, come ben si è fatto, l'elemento economico nel mondo antico in modo totalmente diverso rispetto al passato, s'irrigidisse anche la complessità dei fenomeni storici, se ne perderebbe sul piano della storiografia. La discussione di d'Ippolito con Eduard Meyer - «uno degli ultimi esponenti del rigido modello statale prussiano» (p. 29) - circa l'interpretazione della battaglia di Maratona e il suo essere in grado di rappresentare simbolicamente «l'affermazione decisiva dei valori dell'Occidente rispetto a quelli teocratici dell'Oriente» (p. 28) è, in qualche modo, la riproposizione di questo nodo dialettico.

Maratona può essere riletta non soltanto in riferimento alla congruenza con i dati delle fonti, ma altresì alla luce dei giudizi di valore, che a loro volta si spiegano bene all'interno di una prospettiva storiografica che tenda a «ricercare nel passato i valori fondativi del presente» (p. 31). Tuttavia, nei termini di d'Ippolito, si ripropone quella sorta di dilemma: «verificare se quel giudizio, che abbiamo visto essere documentalmente fondato, conservi la sua attendibilità anche nella valutazione successiva degli studi sul mondo antico» (p. 31). Attraverso il lavoro di due storici - l'uno sintonico l'altro in dissenso con la tesi Meyer -, qui proposti, d'Ippolito ci fa in primo luogo ri-considerare la prospettiva di Weber. La cosiddetta oggettività delle scienze storico-sociali - per cui non si dovrebbe mai «far ricorso a presupposti che implicino una posizione valutativa» (p. 35), ma preferire una verifica mediante il ricorso alla spiegazione causale -, invece di mettere fuori gioco Meyer lo osserva procedere anch'egli alla luce, sia pure implicita, dello «scheletro logico dell'imputazione causale e della possibilità oggettiva» (p. 36), fino ad ottenere un risultato storiografico che «conserva tuttora il suo valore euristico». Inoltre, sul piano del progresso dell'indagine scientifica, d'Ippolito riconosce che la storiografia marxista fa emergere «settori fondamentali di ricerca» (p. 38), ma essa dovrebbe anche accettare il confronto teoretico con prospettive altre, che danno risultanze plausibili sul piano storiografico, seppur viziate, secondo i canoni marxisti, di presupposti ideologici e valutativi. I risultati sul piano della ricerca scientifica di studiosi pienamente compromessi col nazismo e col fascismo - per esempio di Franz Altheim (a cui è dedicato il secondo saggio di d'Ippolito: pp. 49-77) provoca comunque un particolare paradosso: da un lato, infatti, si devono criticare aspramente le sue complicità con quei poteri e regimi totalitari e disumani, ma dall'altro si deve far tesoro - e talvolta condividere -, delle sue analisi testuali, fino a poter scrivere, come del resto fece Momigliano ad Oxford, nell'ottobre del 1945: «Il vero male fatto dal fascismo agli studi di storia antica non sta nelle sciocchezze che si dissero, ma nei pensieri che non furono più pensati» (p. 59).

Su questa scia, anche d'Ippolito, nel corso del primo saggio (pp. 25-47), può affermare: «Tuttavia penso che per uno storico marxista quello che ho definito il paradigma di Meyer conservi utilmente il suo valore, rispetto al quale la dialettica del confronto potrebbe suscitare una proficua discussione» (p. 40). Detto altrimenti, ci si può provare a utilizzare perfino Meyer per comprendere, per esempio, i vari aspetti della vicenda delle Dodici Tavole, notando come «fu il collasso decemvirale a costituire quella "causazione adeguata" che orientò nel modo a noi noto la società romana arcaica e contribuì a fondare il diritto romano come diritto giurisprudenziale» (p. 45). Ma questo comporta l'esigenza di constatare l'assenza di connessione, nel mondo romano, fra componente economica ed elaborazione giurisprudenziale, con la conseguente impossibilità, per una storiografia di orientamento marxista, «di stabilire connessioni adeguate

fra l'elaborazione giurisprudenziale e gli assetti economici e costituzionali sulla base della determinante economica quale canone esclusivo» (p. 45). Il tutto a vantaggio di una prospettiva che accentua, stavolta, la connessione nella trama delle interrelazioni umane, laddove, tuttavia, la stessa componente economica viene considerata soltanto in quanto incidente su quelle relazioni e non più come fondante o esclusiva (cf p. 46).

Stratigrafie storiografiche

Certo, immensa è la distanza tra i modelli storiografici; certo, «la storiografia europea di orientamento marxista ha indagato l'antico ponendo ai testi nuove domande, ricavate dall'osservazione del presente, ma nel rispetto della loro identità filologica» (p. 63), contribuendo non poco «alla ricostruzione degli strati profondi del mondo antico» (p. 63). Ma questo non deve far perdere di vista le stratigrafie storiografiche, nella consapevolezza che «i veri ricercatori hanno connesso il loro fastidio nei confronti di talune teorie marxiste sovente saccenti, quando non tecnicamente inadeguate, con l'esigenza profondamente avvertita del rispetto delle regole proprie della ricerca storica» (pp. 65-66).

SPAZI MEDITERRANEI**GIUSEPPE REALE**

L'invito a riflettere insieme su possibili progetti urbanistici per l'apertura di luoghi rivolti all'incontro tra cittadini provenienti da paesi diversi per cultura e per tradizioni religiose, suscita inevitabilmente prima inaspettata sorpresa e poi grande apprezzamento per un tema, che potrebbe sembrare ad una lettura superficiale apparentemente estraneo all'elenco dei prioritari punti all'ordine del giorno dell'agenda politica. Dinanzi alla crescita, spesso caotica, dei nostri agglomerati urbani si ha l'impressione che in tempi non troppo lontani sia stata seguita una priorità funzionale, che ha privilegiato scelte spesso rispondenti alla logica di un bisogno circoscritto, piuttosto che ad una visione coordinata in un'ottica capace di interpretare la pedagogia di un'estetica civile. La lunga distesa di costruzioni che dilatano i perimetri cittadini a dimensione metropolitane, nasconde ferite mai guarite che in decenni passati fu motivo di denuncia, quasi sempre senza riscontro, di un vero e proprio saccheggio del territorio. Ecco perché l'attenzione interdisciplinare con cui ci viene proposto il nostro tema, sembra innanzi tutto poter confermare positivamente spinte significative verso un'inversione di tendenza, che ripensi la funzionalità del territorio inserendola in un'idea complessiva di città, capace non solo di rispondere efficacemente all'immediatezza del problema, ma anche inserendo i rimedi risolutivi in un più ampio progetto di educazione alla cittadinanza attiva e responsabile.

In tal senso, potrebbe essere ricorrente la percezione di camminare oggi paurosamente in bilico tra l'esclusivo sforzo di conservazione delle considerevoli tracce della nostra memoria collettiva e la ricerca di forme estetizzanti per confortare le richieste di un'economia del turismo e dell'accoglienza. In entrambi i casi, si inserisce con fatica la dinamica propria di un vissuto quotidiano, che vada al di là del problema della mobilità e delle mai risanate periferie. Ci piacerebbe, invece, pensare con cura e realismo alla vita cittadina nei suoi inarrestabili dinamismi di cambiamento, con l'ausilio di una creativa capacità immaginifica che sappia proiettare nel tempo una positiva trasformazione delle nostre condizioni sociali, grazie al costante dialogo tra progetto *politico* di città e la sua declinazione in linee e forme strutturali. Rispetto ai grandi progetti urbanistici dettati nel tempo dal mecenatismo, autentico o demagogico, di un centralismo nella sua versione sia monarchica che autoritaria, la via democratica cerca ancora spazi di rappresentazione simbolica, non potendo arrestarsi - ce lo auguriamo! - al solo cambiamento toponomastico con gli eroi risorgimentali.

In questo contesto, già di per sé vulnerabile, la persistenza di flussi migratori ci pone dinanzi all'esame di nuove sfide, la cui risposta sia capace tanto di superare persistenti fenomeni di esclusione sociale, quanto di cullarsi irenicamente su facili processi di integrazione. In realtà, la criticità raggiunta dai modelli sociologici dell'accoglienza, sperimentati da paesi con una più radicata cultura laica della statalità come la Francia e l'Olanda, ci insegna che possiamo invocare più che ricette preconfezionate solo l'abilità e l'ingegno civile dell'analisi contestuale. Dinanzi alla protesta di cittadini immigrati di terza generazione, impariamo l'irriducibilità di qualsiasi processo di omologazione e la necessità di formulare modelli sperimentali in cui un'etica civile ed il riconoscimento delle differenze possano reciprocamente ritrovarsi. Lo slittamento della polarità geopolitica verso una dialettica tra nord e sud del mondo, nel più ampio processo

di reale o presunta globalizzazione, ha radicalizzato la richiesta di protezione delle specificità identitarie e del bisogno trasversale di sedare la paura di una diversità non riconciliata. Si assiste così a fenomeni completamente contrapposti, stretti tra globalizzazione e localismo, tra tradizionali confini nazionali e ridestati orgogli etnici, tra inarrestabile mobilità e apologia di radicate origini. Mai come in questi casi risulta comprensibile la ragione storica dei confini nazionali, ma anche la sua strumentalità rispetto alla sedimentazione socio-culturale delle diverse etnie. Come su di un faglia sismica, i paesi delle *terre di mezzo* sono attraversati da scossoni contrapposti, che ci inducono a riflettere sulle spinte al cambiamento il cui esito avrà un valore complessivo e non solo locale. Forse il senso del dilemma è tutto sintetizzato nell'equivocità del dubbio reale o solo funzionale ad una certa volontà imperialistica, se la democrazia insieme alle sue mediazioni di costume possa e debba essere esportata.

Questi brevi accenni forse possono aiutarci a comprendere la novità con cui oggi le religioni riscoprono, in forme nuove, il senso di un loro valore civile, che evidentemente radicalizza quanto già riconosciuto come condivisa eredità socio-culturale. Dopo la crisi inarrestabile delle grandi ideologie del XX secolo e la novità con cui l'economia oltrepassa sempre più ogni mediazione politica, le religioni tradizionali superano il confine laico del culto individuale e si fa in tal caso esplicito appello affinché se ne rivaluti il loro valore di mediazione identitaria e di caratterizzazione storica. I suoi simboli religiosi diventano talvolta oggetto di scontro civile, al di là delle stesse mediazioni confessionali, per rivendicarne l'esibizione come apologia di appartenenze di popoli. Per l'Occidente si tratta di un fenomeno che si ripropone in forme nuove e che pone legittimi interrogativi rispetto alla necessità di lasciar coesistere irriducibili differenze. Per altre aree geografiche, soprattutto pensando a quei paesi da cui proviene un consistente flusso migratorio verso il nord del mondo, l'appartenenza religiosa diventa irriducibile area di resistenza ad ogni tentativo di assimilazione e di omologazione culturale. Un innato senso della sopravvivenza etnica e culturale sembra induttivamente bilanciare, e talvolta anche respingere, l'inevitabile condizionamento di usi e costumi a cui espone come per osmosi un'emigrazione ed un nuovo insediamento. In questo bagaglio della memoria, la propria appartenenza religiosa deve essere esibita come testimonianza della dignità di una provenienza, non annullata dall'infamia del necessario sradicamento. In altri termini, in entrambi i casi si attinge al capitale di senso delle religioni e si fa appello alla mediazione di radici millenarie per contrapporsi alla novità di sfide complesse, i cui esiti attuali spesso si riassumono nel confronto sociale tra paura e bisogno di sicurezza, resistenza al neocolonialismo, richiesta di una diversa giustizia dei processi globali.

Forse queste linee di riflessione potrebbero di per sé suggerire un certa criticità ahimé raggiunta da modelli sociali rappresentativi di un laico spirito di tolleranza, a cui ispirare la coesistenza tra gruppi etnici appartenenti a diverse confessioni religiose. Il dovere dell'accoglienza richiede necessariamente che si debbano e si possano immaginare edificazioni per finalità religiose di culto diverse da quelle proprie della maggioranza della collettività, ma tutto ciò oggi avviene in un panorama complesso e sottoposto a mutamenti imprevedibili. In uno stato democratico aconfessionale, l'edificazione di luoghi di culto con simboli religiosi radicalmente eterogenei rispetto al panorama tradizionale appare strumentalmente per taluni come un ennesimo attacco alla solidità e alla compattezza del proprio radicamento locale. La possibilità di concessione diviene area di contrattazione e di richiesta di reciprocità nei propri paesi di provenienza. La vita

democratica è stretta nella forbice di derogare ai propri principi di pretesa di uguaglianza sociale, nel tentativo di proteggersi da presenze forse non omologabili e sicuramente del tutto estranee da quei percorsi storici sedimentatisi nei nostri comuni riferimenti civili. Queste considerazioni non suonino come un giudizio di merito sugli attori di un dilemma, di cui non riusciamo ancora a definire lo sviluppo della sceneggiatura ed il possibile ordito narrativo.

D'altra parte, ci sono sempre apparse come talmente svuotate di approfondimento teologico tutte le richieste di edificazione di luoghi di culto plurireligiosi, come se la comune praticabilità di spazi attigui potesse di per sé educare alla neutralità e al riconoscimento di appartenze sociologiche e religiose, sviluppatasi storicamente sul duplice concetto di esclusione di altri soggetti e di universalismo missionario. Di per sé le tradizioni religiose si propongono come esclusive discipline di regolazione e di animazione del comune e naturale sentimento religioso. Solo in epoca recente recuperiamo la testimonianza di quanti hanno profeticamente anticipato il bisogno di far coincidere il nome di Dio con l'invocazione alla pace nel rispetto reciproco; questo comune impegno vive momenti pubblici e simbolici di importante rilievo da non più di un ventennio, grazie alla provvidenziale spinta dell'invito rivolto da Giovanni Paolo II a tutti i capi religiosi a pregare per la pace ritrovandosi insieme ad Assisi. Siamo dinanzi ad un dialogo interreligioso che timidamente, talvolta, entra anche nel merito delle questioni teologiche, ma da cui nessuno può realisticamente immaginare possibilità sincretistiche e di assimilazione.

In questo quadro più ampio la possibilità di pensare, invece, all'edificazione di luoghi che favoriscano un dialogo culturale ed un incontro sociale tra gruppi di varia provenienza geografica appare forse più rispondente alle varie istanze e sollecitazioni, che abbiamo tentato di rappresentare. Certo sarà necessario fare appello a molte risorse creative, per poter inserire in modo significativo in un tessuto urbano profondamente storicizzato forme e stili, simboli e spazi che condizionino positivamente verso il bisogno, oggi più che mai ricorrente, di un'ibridazione di popoli e culture. Un *ampio spazio* capace di suggerire il bisogno dell'aggregazione, di avvolgerci con una *luce* che ci faccia ritrovare il gusto della cura interiore, seducendo il nostro *sguardo* nella ricerca di mondi lontani a noi divenuti prossimi, rappresentando *percorsi* riflessivi di conoscenza reciproca, in una *simbolica del sacro e delle sue tradizioni* che lasci emergere quel di più di storia umana che si cela nella diversità riconciliata: sono solo linee di riflessione o emozioni o sogni che chiedono al genio architettonico di essere tradotte attraverso la disciplina dell'intuito estetico in valore civile per il nostro futuro.

COLLOQUIONLINE



SEGNALI
ed INCROCI

**UN VALORE DA SALVAGUARDARE... LA VITA E I SUOI INNUMEREVOLI SIGNIFICATI.
A PROPOSITO DI *LA VITA TRA SENSO E INVENZIONE***

ALESSANDRA FABBRI

Un'attenta considerazione di una prospettiva che rispetti la vita, senza misconoscere la problematicità e la ricchezza delle diverse opinioni, è il filo conduttore che accomuna i saggi presentati nel libro *La vita tra invenzione e senso. Per una teoresi della bioetica*, a cura di Paolo Becchi e Pasquale Giustiniani, Edizioni Graf, Napoli 2007.

Il volume, aperto da un'accurata introduzione dei due curatori, è diviso in tre parti. I saggi presenti nella prima parte, *Pensare la vita tra scienza, storia ed etica*, si aprono alle riflessioni sulla vita, attraverso un percorso storico scientifico ed etico che, guardando alle considerazioni del passato, sollecitano nuovi interrogativi.

Matassino nel suo saggio, *La vita costruita: biotecnologie innovative e bioindustrie*, presenta indispensabili dati scientifici sul *fenomeno biochimico e biogenetico della vita* che dimostrano come le macromolecole non si possano più studiare singolarmente, bensì in modo globale come componenti di reti biologiche che interagiscono tra di loro. L'autore ci invita a prendere in considerazione la fine della certezze scientifiche per riflettere su nuove prospettive che riconoscano la complessità del bios. Se la vita è frutto di interazioni e alle variazioni *genetiche e mendeliane si fanno affiancando alle variazioni epigenetiche e non mendeliane* (p. 15), allora l'uomo deve prendersi la responsabilità delle proprie azioni, interrogandosi eticamente sulle conseguenze, più o meno prevedibili delle proprio agire.

Riflettere per capire: è questo che, secondo me, ci suggerisce il saggio di Pasquale Giustiniani, *Trasformazioni del senso della vita tra antico e moderno*, che ripercorre le tappe della storia della filosofia alla scoperta dei diversi ma ugualmente importanti aspetti della vita, soffermandosi su "psyché", principio di vita organica di tutti i corpi materiali, ma anche dei processi razionali istintivi e valoriali.

Nella considerazione dell'importanza del percorso storico per riscoprire in quali modi la riflessione sulla vita abbia influenzato la speculazione del pensiero occidentale si muove anche il saggio di Daniele D'Agostino, *Un sondaggio nel mondo medioevale. La posizione di Tommaso d'Aquino sul problema della vita* che si sofferma, nel pensiero occidentale, sul periodo medievale e cristiano. L'autore analizza la singolare posizione di Tommaso d'Aquino, il quale si interroga sul concetto di "vita" appartenente a piante, animali, angeli e a Dio stesso, insomma a tutte quelle realtà "dotate di un principio di vitalità", che sono, quindi, capaci di un movimento spontaneo. Un punto di vista innovativo sui rapporti tra anima e corpo perché, puntando l'attenzione anche sull'analisi dei processi biologici, prelude alla futura dialettica moderna tra modalità sapienziali e religiose e nuove modalità empirico- osservative.

Il tema della vita e della persona vivente ha attirato l'attenzione di filosofi e scienziati, come ci ricorda Roberto Gallinaro nel suo saggio, *Vita e persona umana fra moderno e contemporaneo*, evidenziando sia il pericolo dell'appiattimento in un pensiero qualunquista da talk-show, sia quello di un dualismo tra riflessione fondamentale della vita e qualità della vita. L'autore punta l'attenzione sul superamento delle dicotomie,

sottolineando come, soprattutto all'interno Filosofia della Scienza, i diversi paradigmi abbiano mostrato come la conoscenza empirica sia costituita da forme epistemologiche sempre più interdipendenti. Perché misconoscere la complessità della vita in nome della tranquillità di finte certezze?

Anche il saggio di Michele Farisco, *Uomo, vita e ambiente. Prospettive d'indagine filosofica*, puntando l'attenzione sulla nascita del termine *ambiente* nella filosofia tra Ottocento e Novecento, giunge a considerare le interdipendenze, tra uomo e ambiente, indispensabili per la sopravvivenza di entrambi.

Da questo percorso storiografico a un'attenzione sui dilemmi della bioetica che riguardano i casi della vita, i quali hanno alla base un'attenta riflessione ontologica ma che si soffermano anche su come gestire eticamente la vita e la morte: questo troviamo leggendo i saggi della seconda parte, *L'etica della vita tra tecnica e senso*.

Il saggio di Rosangela Barcaro, *Dignità della morte tra eutanasia e medicina palliativa. Appunti per riflettere sulla vita*, si sofferma sul tema bioetico dell'uscita dalla vita e sulla necessità di considerare seriamente la medicina palliativa, rispettando la dignità della persona anche nella sua richiesta di morire. Il saggio mi ha suscitato una domanda che apre la porta ad alcuni spunti di riflessione sulla nostra responsabilità verso chi si trova alla fine della vita. Un'adeguata considerazione e rispetto per il dolore totale della persona, potrebbe allontanare la richiesta di morte?

Sempre sulla morte e precisamente sui problemi sottesi alla dichiarazione di morte cerebrale, si interroga il saggio di Paolo Becchi, *La crisi della definizione di morte cerebrale e il problema del trapianto di organi*, il quale ci mostra le incongruenze e al tempo stesso la comodità di una definizione di morte che porta con sé mille implicazioni.

E' sempre eticamente lecito fare ciò che è tecnologicamente possibile? Il saggio di Barcaro e Becchi, *Differenza di genere, differenza di cura? In margine ai temi dell'eutanasia attiva e del suicidio assistito dal punto di vista di genere*, non pretende di fornire impossibili risposte certe, piuttosto apre un'attenta argomentazione sul tema dell'eutanasia attiva, presentando posizioni che, pur muovendo dall'etica della cura, giungono a conclusioni opposte circa la liceità o meno dell'eutanasia. Come ben illustra il saggio di Giuseppe Limone, che costituisce la terza parte del presente volume, *Paradigmi: fra la vita della ragione e le ragioni della vita* ogni riflessione sulla vita deve essere "aperta" e quindi non evitare i confronti tra *paradigmi della ragione*, riconsiderando la ragione nei suoi rapporti con diritto e religione, per accreditare una visione che superando i dualismi consideri la persona nella sua complessità.

Intendo ora soffermarmi, in particolare, sui saggi che ho trovato particolarmente stimolanti: quello di Donato Matassino, di Pasquale Giustiniani, di Michele Farisco, di Rosangela Barcaro, di Paolo Becchi e, infine, di Rosangela Barcaro - Paolo Becchi, *Nell'introduzione di P. Becchi e P. Giustiniani* troviamo alcuni punti salienti per stimolare le riflessioni sul bios, sui quali intendo altresì soffermarmi.

L'uomo si è sempre interrogato sul mistero della vita e sui suoi significati: alcune posizioni, rifacendosi a una *fondazione ontologica della scelta morale* (p. 3), ritengono necessario richiamarsi a un mondo di verità morali evidenti di per sé, che richiedono soltanto di essere riconosciute; altre visioni, che si sono sviluppate soprattutto negli ultimi due secoli, rifiutando ogni *pretesa universalizzante*, sottopongono a critica qualsiasi teoria definitiva. Senza cadere in sterili contrapposizioni, è essenziale sottolineare come la caduta di interesse

per un'etica fondata ontologicamente avvenga in un contesto problematico per quanto concerne il potere tecnoscientifico di manipolazione e dominio sull'ecosistema, sugli esseri viventi non umani e persino sulla persona umana (p. 10): da questa prospettiva risulta fondamentale una riflessione globale sulla vita che consideri la pluralità di prospettive e di orientamenti oggi in atto. Un tale atteggiamento, lungi *dal far paventare rinascenti spettri di nichilismo e relativismo, potrebbe costituire una risorsa proveniente dal progressivo arricchirsi delle ragioni morali a confronto* (p. 11).

E' proprio il termine bioetica che, a partire dalla seconda metà del secolo ventesimo, ha riportato l'attenzione sul bios e sulle problematiche ad esso sottese, evidenziando la necessità di un controllo razionale volontario che l'uomo dovrebbe avere sul suo potere tecnologico. Un'assunzione di responsabilità necessaria per non andare alla deriva, che è raggiungibile sia attraverso un impegno analitico, in particolare del filosofo, rivolto all'analisi e alla riflessione su ogni singolo caso, sia attraverso uno sforzo ermeneutico che permetta di comprendere il significato delle domande e le aspettative di senso.

In tutti i saggi si legge tra le righe la necessità di recuperare il senso di una riflessione consapevole sulla vita, facendo rigorosamente i conti *con tutti gli "stranieri morali" e con tutti i diversi modi di intendere le cose alla luce di visioni valoriali e ontologiche, perfino di fedi e di culti* (p. 11). In una assunzione di responsabilità che vada oltre e che inglobi il principio-carità. *Principio che, di per sé, comporta dono, condivisione, servizio. Tuttavia, affinché il dono non umili mai l'altro, ma gli offra gratuitamente qualcosa che egli sia in grado di accettare o meno, il principio carità dovrebbe finalmente annunciare una gratuità senza tornaconti, una speranza che non richieda la fine di un assetto storico per cominciare a realizzarsi, una responsabilità che non nasca soltanto per motivi di paura e che non si riduca mai ad un atteggiamento di mera precauzione o prevenzione* (p. 12).

Una riflessione sulla vita deve necessariamente, come è ben illustrato nei saggi presenti nel testo, rifarsi ad una fondazione dell'etica, per evitare di ridurre la morale e il diritto a semplici trascrizioni di comportamenti sociali maggioritari a tutto svantaggio della responsabilità, che pure sentiamo di avere non solo nei confronti dei meno attrezzati nella discussione, dei deboli e degli svantaggiati sul piano fisico biologico sociale e morale, ma anche verso coloro che non sono dei soggetti, o non sono ancora dei soggetti pienamente consapevoli, oppure non lo sono del tutto in quanto carenti o ipodotati in una delle proprietà riconosciute per convenzione come caratterizzanti una persona umana, ma che restano comunque partecipanti alla vita, come lo sono, del resto gli animali non umani, i vegetali (p. 14). Tutti i partecipanti alla vita dovrebbero essere consapevolmente tutelati dall'uomo, agente morale, il quale proprio per questa sua peculiarità ha il dovere di rispettare le altre forme viventi, nella consapevolezza della complessità della vita: complessità riconosciuta ormai anche dal punto di vista biologico.

Questa "riconosciuta complessità" è oggetto di riflessione del saggio di Matassino. Egli si pone un interrogativo: Cos'è la vita? Quesito di difficile soluzione: l'autore sostiene che si possano fornire due tipi di risposta: una di tipo metafisico e l'altra di tipo biologico. Matassino tenta di dare una risposta dal punto di vista biologico: egli considera la vita biologica come un continuum di trasferimento di archivi genetici da una generazione all'altra. *Ogni essere vivente, salvo l'animale uomo, è un semplice anello di un infinita catena trofica* (p. 37) che si è fatta sempre più complessa, partendo dalla primissima molecola di vita che pare sia

stata rappresentata proprio dal RNA¹ essendosi il DNA evoluto successivamente. Senza addentrarmi nel preciso e attento excursus sull'origine della vita biologica, mi pare fondamentale rilevare che l'immensa riserva di arsenale informativo dei sistemi biologici suggerisce che qualsiasi sistema (dal microrganismo all'ecosistema) va considerato, sempre e solamente, nel contesto della vita di relazione con gli altri sistemi biologici viventi; per tutti i fenomeni di origine biologica si rende sempre più utile individuare la base molecolare per giungere al livello ecosistemico. La vita nasce da informazioni ereditarie genetiche, ma anche dall'interazione con l'ambiente. L'autore apre gli orizzonti, mostrandoci tutta la complessità e il mistero che dà origine al bios.

Questo approccio scientifico mostra quanto sia difficile trovare delle certezze. Senza addentrarmi nella diatriba *della presunta neutralità morale della scienza pura*, sottolineo come questa neutralità costituisca il vero problema. L'obiettivo della scienza è la ricerca della verità in modo disinteressato; *questa ricerca non sempre è in armonia, cioè in sintonia, con i continui cambiamenti degli interessi socio-economico-politici della mosaica organizzazione umana presente sul pianeta Terra* (p. 31), infatti qualsiasi verità scientifica ha nella sua applicazione tecnologica, nel suo trasferimento operativo, effetti utili per alcuni gruppi sociali e non per altri, quindi, in sintesi, sembrerebbe cadere la pretesa di neutralità della scienza. I notevoli progressi della biologia e soprattutto del loro significato operativo, considerate le notevoli implicazioni sociali, etiche, economiche e ambientali, lasciano disorientati sia gli scienziati, sia i cosiddetti uomini della strada e sollecitano quindi l'opinione pubblica a un ampio dibattito sul significato e sul valore, per il benessere fisico, psichico e sociale del vivente, del sapere e del progresso scientifico, nel tentativo di ritrovare una mediazione tra libertà della ricerca scientifica ed esigenza di regolamentazione (p. 55).

Non è possibile percorrere strade lineari alla ricerca di semplici soluzioni: c'è sempre interdipendenza tra le parti di un organismo. Nel concetto di organismo c'è il bios che nell'uomo unisce lo spirito al corpo; rammentandosi di questo, è possibile recuperare anche la dimensione della corporeità dell'uomo: *l'unità psicofisica dell'essere umano recuperata dalla critica del dualismo cartesiano di anima e corpo prefigura così l'unità psicofisica dell'intero fenomeno della vita organica²*.

Questo risulta fondamentale anche nella prospettiva del pensiero complesso poiché comporta la stretta connessione dei singoli elementi tra di loro e dell'insieme cui appartengono. Il termine complesso, com - plexus, che significa intrecciare, tessere insieme, richiama, infatti, all'interazione e alla collaborazione tra le parti; eticamente comporta il passaggio dalla competizione alla cooperazione, in una prospettiva di partnership, secondo cui tutti collaborano alla realizzazione, al progresso e al miglioramento degli obiettivi non solo per il proprio interesse, ma per quello di tutto il sistema di cui fanno parte e senza il quale non potrebbero sopravvivere. L'uomo ha sempre ricercato i mezzi e i modi per migliorare la qualità della propria

¹Precisamente da una molecola strutturalmente costituita da RNA (acido ribonucleico), chiamata ribozima, che può svolgere una duplice funzione: autoreplicazione (genoma) e catalizzatrice di reazione chimica.

² P. Becchi, *Presentazione*, in H. Jonas (a cura di P. Becchi), *Organismo e libertà: verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. XVII.

vita e questa ricerca si sostanzia se ha alla base una domanda: quella sull'origine dell'uomo sul significato di una vita alla ricerca della "felicità".

Il saggio di Pasquale Giustiniani presenta una completa e interessante prospettiva sulla storia della filosofia per mostrare come la continua ricerca di senso, abbia caratterizzato fin dalle origini il pensiero dell'uomo. E' possibile insegnare a pensare? Nella ricostruzione di Platone ci sono due procedure consolidate nel mondo ateniese: una sofistico-eristico e l'altra socratica. Seguendo il modo sofistico-eristico, il filosofare sembrerebbe essere un'arte, piuttosto che una teoresi, allora come ogni arte potrebbe essere insegnata, utilizzando il discorso basato su premesse provenienti dall'opinione dei più (e quindi sul fluire delle impressioni e degli affetti piuttosto che sull'ontologia delle cose). Diverso è la maniera di procedere se si guarda al metodo socratico grazie al quale l'atteggiamento del filosofo è caratterizzato da uno stile di accompagnamento dall'esterno che spezza il discorso sulla bocca altrui quanto esso "non stringe al vero". Questo è un processo che rimane comunque una personale ricerca interiore ed ha il suo fattore saliente e determinante nella *psyché*, principio della vita organica, ma anche dei processi istintivi, pulsionali, emotivi, valoriali e razionali che caratterizzano l'essere umano e la "polis" (nell'ottica tradizionale di Platone la città è solo un ingrandimento della vita del singolo).

Tra le trattazioni di questo principio vitale, molto importante è quella di Aristotele, il *Peri psychès*. Nei tre libri che lo compongono Aristotele cerca di districarsi tra *psychè* ed organismo, tra ontologia del vivente e teoria della percezione sensibile intellettiva o, come oggi si preferirebbe dire, tra biologia e filosofia (p. 74). Secondo Aristotele c'è un unità tra anima e corpo, una rivalutazione dell'uomo anche nella sua corporeità: infatti *psyché* non è separabile dal corpo o meglio non sono separabili dal corpo quelle parti dell'anima che sono attività delle parti del corpo, mentre l'anima intellettiva, che egli chiama un "altro genere di anima", in quanto non è attività della parte del corpo, è separabile da esso³.

Nella prospettiva rivelata esistono alcune realtà che sono repute viventi perché il Creatore ha messo in esse la vita, mentre le creature non viventi non hanno *un principio di vita partecipante alla vita stessa del creatore* (p. 84). Tutte le creature viventi in quanto partecipanti alla vita del Creatore, hanno una loro dignità. Perché oggi dimentichiamo il rispetto della vita e conseguentemente dell'ambiente e ci arroghiamo il diritto di dominare tutto? E' ormai giunto il momento di cambiare direzione recuperando una visione globale della vita che ci permetta di ricercare nuove soluzioni morali per salvaguardare la nostra stessa esistenza. Per fare questo è necessario ripercorrere le prospettive filosofiche e religiose sul bios.

Le visioni religiose e filosofiche non sono in antitesi, anzi sono accomunate dalla ricerca di nuove soluzioni morali; è solo tra la stagione medioevale e quella moderna che, riguardo i discorsi sull'anima e sulla vita, si svilupperà e crescerà un'antitesi tra *nuove modalità empirico-osservative e le antiche modalità sapienziali e religiose, anche psyché sembra irrimediabilmente lacerata tra aspetti propriamente empirico-descrittivi [...] e aspetti che sembrano invece del tutto altri in quanto esclusivamente del tipo salvifico-religioso* (pp. 88-89).

³ Aristotele, *Peri psychès*, II, 2, 413 b 26.

Per superare almeno in parte la distanza tra biologia ed etica è stato "costruito un ponte": la bioetica, *scienza della sopravvivenza dell'uomo nell'ecosistema*⁴, che avrebbe dovuto avvalersi delle nozioni della scienza e della biologia per realizzare e promuovere i valori della vita, in realtà il limite di Potter era il riduzionismo che rischiava di far diventare la bioetica una morale scientifica e appiattire l'uomo a livello del naturale e del biologico. Da qui la necessità di sviluppare la ricerca di un pensiero complesso che *riunisca ciò che appare disgiunto e sappia discernere le interdipendenze e le retroazioni tra i fenomeni. La complessità è in tal senso una figura positiva giacché ripropone in termini non più antagonisti alcune coppie di concetti del nostro approccio cognitivo al mondo (ordine/disordine, natura/ragione, spirito/corpo)*⁵.

La conoscenza delle parti non ha più senso se non è legata a quella del tutto in una prospettiva aperta alla ricerca, al dialogo e all'argomentazione perché, come scrive Roberto Gallinaro:

La vocazione della filosofia è quella di essere aperta alla sorpresa; di non concepire uno schema ideologico barattato per verità assoluta, ma di muoversi incessantemente alla ricerca della verità, purché con onestà individuale e disponibilità alla meraviglia. (p. 155).

Meraviglia di fronte al mistero del bios e dell'ambiente che, come ho detto precedentemente, è sempre frutto dell'interrelazione tra gli esseri viventi. L'uomo è un essere "in relazione": non essendo autosufficiente né sul piano biologico né sul piano etico/sociale ha bisogno del rapporto con l'ambiente al quale è legata la sopravvivenza della specie umana.

Come osserva Michele Farisco, un'etica dal punto di vista ecologico è *anzitutto una limitazione alla libertà d'azione nella lotta per l'esistenza, una sorta di limite autoimposto in vista della sopravvivenza e di una maggiore soddisfazione futura.* (p. 162). In questa prospettiva la capacità morale sarebbe nata dall'evoluzione stessa dell'uomo e del suo rapporto con la natura: egli non è un essere superiore, una sorta di dio dominante la natura, ma un animale che fa parte della natura e che, come sostiene Arnold Gehlen (1904 - 1976), mancando di organi ad alta specializzazione per agire e garantirsi una possibilità di sopravvivenza, ha dovuto procrastinare il soddisfacimento di alcuni impulsi istintivi e adattarsi ad una certa plasticità⁶; questo ha reso l'animale uomo *aperto al mondo: l'uomo, essere carente è in grado di adattarsi ad ogni condizione di vita, trasformando attivamente e previsionalmente la natura al fine di rendere possibile la propria sopravvivenza* (p. 174). È considerare la natura come *res extensa*, esclusivamente come oggetto da studiare che conduce l'uomo a frammentarla, smarrendo così la sua stessa identità, la sua unità. Questa perdita comporta l'utilizzo improprio e smisurato dell'ambiente e un'incessante azione modificatrice su di esso. È indispensabile riequilibrare il rapporto uomo ambiente, ripensando e superando l'etica tradizionale, come

4 Cfr. V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1971.

5 L. Battaglia, *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita*, Ed. Name, Genova 2004, p. 9.

⁶ "Plasticità (...) significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione (...) essa significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto." A. Gehlen, *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940) Feltrinelli, Milano, 1983, p. 200.

sostiene Hans Jonas, grazie all'etica della responsabilità: *un'etica del futuro in alternativa a quella della presenzialità e dell'aldilà, che sostituisce l'imperativo categorico kantiano con agire in modo che gli effetti siano compatibili con la permanenza della vita sulla terra* (p. 167). Sembra necessario guardare lontano e valutare gli effetti che la riduzione dell'ambiente a oggetto di sfruttamento avrà sulle generazioni future.

La capacità morale dell'uomo lo obbliga ad essere responsabile anche verso l'ambiente: solo l'uomo è infatti consapevole dei propri diritti, ma parimenti ha dei doveri.

La specificità dell'uomo, unico animale capace di progettualità, va sottolineata: non è possibile identificare l'uomo con l'ambiente, ma nemmeno separare nettamente la sopravvivenza dell'uomo dalla natura.

Del soggetto umano non si dà una definizione a-priori svincolata dall'alterità ambientale, ma solo nella dinamica dialettica di identificazione-distinzione rispetto a questa (p. 171). L'uomo forma la propria identità solo attraverso la relazione e la cooperazione con i propri simili e con l'ambiente circostante. Anche coloro che, come i postumanisti⁷, rifiutano l'idea dell'uomo "essere mancante" in nome di quella dell'uomo *essere dotato di una straordinaria ricchezza performativa* (p. 178), ritengono opportuno ripensare il rapporto uomo-natura, rileggendolo attraverso il pensiero della complessità e sottolineando la *dinamica coevolutiva uomo-ambiente, sia questo naturale o macchinico* (p. 179) che implica un'apertura all'alterità la quale ci conduce oltre la reciprocità, a riflettere sul valore della natura, su quel tipo di responsabilità che andando oltre il "qui e ora" acquisisce un fondamento di tipo metafisico. Credo sia importante soffermarsi sul rapporto uomo ambiente per acquisire una consapevolezza che ci permetta di capire quegli errori i quali hanno portato a danneggiare il pianeta e la nostra stessa vita: una responsabilità che ci dà un limite, ma anche una possibilità per un diverso futuro.

Nella seconda parte del testo vengono presentate alcune considerazioni su questioni "concrete" concernenti la fine della vita: una riflessione fondamentale perché riguarda la libertà e la dignità di ognuno di noi. Il dolore è un'esperienza ineliminabile che spesso accompagna la parte finale della vita, ma proprio nel rispetto della dignità umana è possibile lenirlo attraverso la medicina palliativa: un approccio differente alle questioni di fine vita, alternativo all'eutanasia. Mi riferisco al saggio di Rosangela Barcaro e alla significativa considerazione che l'autrice fa della persona, rispettando la sua dignità e identità fino alla morte.

Secondo tale approccio il controllo e l'autonomia personali, la morte dignitosa sono possibili all'interno di un articolato percorso di assistenza personalizzata, che potremmo definire solistica, e mirata al controllo del dolore fisico e della sofferenza psicologica e spirituale (p. 185).

Un dolore che diventa sofferenza perché non riguarda solamente la parte malata, ma la persona nella sua interezza e coinvolge le reti sociali di cui il soggetto fa parte.

7 "La corrente *postumanistica*, una realtà culturale eterogenea nasce dalle ceneri dell'umanesimo tradizionale ritenuto insufficiente a comprendere la situazione che si è creata in particolare con lo sviluppo della tecnoscienza. Il centro teorico postumanista è rappresentato dalla concezione dell'uomo quale, *essere transizionale eteroriferito*, indisponibile a qualsiasi definizione essenzialista e indissolubilmente inserito in una dinamica coevolutiva con il suo ambiente", p. 161.

The International Association for the Study of Pain (IASP)⁸ dà la seguente definizione di *pain*: *an unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage.*

La sofferenza, quindi, è sempre combinazione di due elementi: uno di tipo strettamente fisico, c'è una lesione, che provoca un dolore, rilevato dal nostro sistema percettivo, l'altro provocato da una reazione emotiva, perchè percettore finale del dolore è il nostro cervello; c'è quindi una rielaborazione emozionale che accompagna il dolore provocato dalla lesione degli organi o degli apparati. Non è, allora, possibile distinguere nettamente la componente fisica, dalla componente psicologica del dolore: sono due elementi che si legano strettamente tra loro. È un *dolore totale*, implicante tante sofferenze, che modifica la percezione che la persona ha di se stessa, che cambia la prospettiva e il suo ruolo nella società: il malato è una persona indebolita anche nella sua posizione sociale.

Il malato è una persona che chiede considerazione. Un'attenzione che si attua tramite azioni volte a ridurre concretamente il dolore, come dimostrano i documenti stilati dal Comitato Nazionale di Bioetica⁹ che richiamano l'obbligo di alleviare il dolore e di *rendere gratuitamente disponibili le terapie antalgiche ai pazienti morenti* (p. 199).

Nell'approccio delle questioni di fine vita è, mio parere, essenziale non dimenticare mai il rispetto e la dignità della persona, considerata nella sua globalità fisica, psichica e spirituale. Sono convinta che il rispetto per la singolarità della persona non dipenda dal grado di capacità fisiche o psichiche: la vita ha un valore intrinseco e un individuo, in quanto persona, ha il diritto di essere trattato con dignità fino all'ultimo istante di vita.

La problematicità del prendersi cura, della considerazione della persona nel proprio valore anche quando la morte è ormai inevitabile, è oggetto di riflessione nel saggio di Becchi e Barcaro. Il tema è qui affrontato essenzialmente dal punto di vista della differenza di genere e analizza, in relazione alla richiesta di assistenza per concludere la vita, la risposta del personale sanitario, medici e infermieri di sesso femminile (p. 234) La domanda sottesa a questa riflessione è quella di considerare se esista una diversa problematicità etico-sociale in determinate cure se erogate a malati terminali da parte di sanitari di genere femminile o se somministrati da sanitari maschi su corpi di persone di genere femminile. Gli individui, infatti, compirebbero le loro scelte considerando le relazioni personali, lasciandosi influenzare oltre che da principi morali da emozioni e sentimenti, svalutati "dall'etica dei diritti", ma fondamentali nel determinare le decisioni in situazioni vitali compromesse da patologie terminali. Gli autori analizzano le posizioni di tre autrici femministe: Nel Noddings, Susan Wolf e Helga Kuhse, le quali affrontano il problema delle decisioni di fine vita dal punto di vista della

⁸ Iasp è un'associazione internazionale (fondata nel 1973) che si impegna per favorire le ricerche sul dolore e migliorare la "care" dei "pazienti oppressi dalla sofferenza". I soci di questa associazione no-profit sono: scienziati, medici, infermieri psicologi e tutti quei professionisti della salute che sono interessati alla diagnosi e trattamento della sofferenza.

⁹ Alcuni Documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica (C.N.B.) sulla questione di fine vita: *Definizione e accertamento della morte nell'uomo*, 15 febbraio 1991; *Parere del CNB sulla proposta di risoluzione sull'assistenza ai pazienti terminali*, 6 settembre 1991; *Questioni bioetiche relative alla fine della vita umana*, 14 luglio 1995; *La terapia del dolore: orientamenti bioetici*, 30 marzo 2001.

differenza di genere e che, partendo dall'etica della cura, giungono a conclusioni opposte riguardo la richiesta di eutanasia: Nel Noddings, considerando l'essere in relazione dell'individuo e ricordando come il dolore non coinvolga solo il malato ma anche chi gli sta accanto, è favorevole a conclusioni eutanasiche. In particolare, Noddings osserva che la discussione sull'eutanasia attiva volontaria deve iniziare dal paziente: egli può essere il fautore della costituzione di un gruppo di sostegno e richiedere un incontro con esso per discutere della propria situazione.(p. 241).

Susan Wolf, analizzando le condizioni sociali ed economiche spesso svantaggiate della donna che chiede di morire, ritiene opportuno supportare la persona malata per diminuire i suoi disagi. Le pazienti di sesso femminile, infatti, scelgono di morire anche per liberare la propria famiglia dal grave peso psicologico economico ed assistenziale; inoltre il personale che presta assistenza ai malati terminali può subire l'influsso del contesto culturale e sociale e, quindi, rispondere in modo differente a richieste di aiuto per morire rivolte da pazienti uomini o donne: la valorizzazione del sacrificio femminile e un retroterra "sessista" possono influenzare la propensione del medico a favorire la scelta di un paziente che chiede di morire. In questa prospettiva la richiesta di morte è una "scelta obbligata" e perciò Susan Wolf è contraria all'eutanasia.

Helga Kuhse individua nella figura dell'infermiera, colei che essendo più vicina al malato e prendendosi cura può anche aiutarlo a morire.

Tralasciando i punti positivi e le critiche che si possono muovere a queste diverse posizioni, presentate per la prima volta in Italia dagli autori, mi chiedo, condividendo la posizione di Paolo Becchi, perché non lasciare che siano i familiari, coloro che conoscono intimamente i desideri e possono meglio comprendere il dolore del loro caro, a compiere, se è proprio il caso di compierlo, l'atto eutanastico?

Solo nel caso in cui i familiari non si sentissero di aiutare il loro caro, o il paziente non avesse parenti o amici allora potrebbe intervenire l'infermiera, come sostiene la Kuhse (p. 256). Franco Toscani, movendo una critica alla posizione di Becchi, sostiene che *spostare il fardello dal medico all'infermiere non è una soluzione: è come togliere i carri armati all'esercito per darli ai pompieri*¹⁰. Questa osservazione, a mio parere, non ha ragione d'essere perché, è bene ribadirlo, l'infermiera dovrebbe intervenire, solo in casi particolari: spetta alla compassione di chi è più vicino al malato compiere le sue ultime volontà.

Queste sono questioni delicate proprio come quella di dichiarare morta una persona il cui cervello ha smesso di funzionare. Il criterio utilizzato oggi, dalla maggior parte di paesi industrializzati, è quello di morte cerebrale. In Italia questa definizione è stata fissata in una legge¹¹ che *identifica la morte con la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo*. Dal punto di vista scientifico, dall'entrata in vigore della legge sopracitata, è obbligatorio l'accertamento di morte cerebrale non solo per i potenziali donatori, ma per tutti i soggetti che abbiano subito un certo genere di traumi, perché

10 Cfr. F. Toscani, *Medico e paziente alla fine della vita*. In *Bioetica*, 10, 3, 2002, p. 497-501

11 Legge n. 578 de 29 dicembre 1993, pubblicata nella Gazzetta Ufficiale 8 gennaio 1994, n. 5. Cfr, al riguardo, P. Becchi, *Morti cerebrali= cadaveri?*, in *Politica del diritto*, n. 3, XXXVIII, 2007, pp 471 – 485.

L'encefalo è dotato di un ruolo integrativo così importante che senza di esso si potrebbe dichiarare che il corpo è morto - come un tutto - anche se ovviamente non è - tutto morto -, dato che vivono ancora parti utilizzabili per altri soggetti¹².

Il primo filosofo a contestare il criterio di morte cerebrale, già nel settembre del 1968, è stato Hans Jonas: quando il cervello ha smesso irreversibilmente di funzionare è giusto interrompere i trattamenti di sostegno artificiale non perché il paziente sia morto, ma perché lede la sua dignità prolungargli la vita in quelle condizioni. Anche la morte può avere la sua dignità e giustizia e l'uomo ha il diritto che lo si lasci morire. Proprio in nome di questa dignità è indispensabile lasciare aperto il dibattito sulla questione della morte cerebrale¹³.

La posizione di chi sostiene che la morte del cervello non è la morte dell'intero organismo non può essere liquidata semplicemente come anacronistica, se parecchi, tra filosofi e medici hanno provato la fallibilità della nozione di morte cerebrale. Fa riflettere il fatto che a criticare questa definizione siano autori di ispirazione opposta come Hans Jonas e Peter Singer. I due pensatori traggono conseguenze diverse dalla riflessione sulla morte cerebrale: per Jonas se i morti cerebrali al momento dell'espianto sono ancora vivi, è l'espianto stesso ad ucciderli e questo non va fatto, per Singer la vita non ha un valore sacro e inviolabile, ma questo non impedisce all'autore di mostrare fonti¹⁴ che rilevano la crisi di una morte fondata su criteri esclusivamente neurologici.¹⁵

E' impossibile trovare risposte certe su temi riguardanti l'esistenza, fondamentale è non perdere di vista la dignità, il senso dell'esistenza di ogni persona, termine che *va oltre l'individuo inteso come pura anagrafe biologica, oltre l'individuo inteso come pura anagrafe sociale, oltre l'individuo inteso come pura analisi storica*. (pp. 262-263), perché la persona è unicità e relazionalità; è "quel qualcosa di più" che si esprime in una continua ricerca di significato che ha qualcosa di sacro che è inspiegabile, ma che caratterizza l'uomo da sempre.

Indubbiamente i saggi presenti nel testo richiamano la necessità non tanto e non solo di risposte, ma di domande e conseguenti riflessioni, sul problema del senso e del futuro, per comprendere e mantenere il valore della vita. La lettura di questa pregevole raccolta è consigliabile perché permette di riportare l'attenzione sui significati profondi dell'esistenza, non solo dal punto di vista biologico, ma anche da quello filosofico e religioso; un'analisi fondamentale di cui la nostra società ha bisogno per recuperare se stessa e per progredire non solo tecnologicamente, ma anche moralmente.

12 P. Cattorini (recensione), *L'attuale dibattito sulla morte cerebrale e il trapianto d'organi*, La Civiltà Cattolica, 6-20 agosto 2005, n. 3723-24.

13 Per approfondimento, Cfr. *Questioni mortali l'attuale dibattito sulla morte cerebrale e il problema dei trapianti*, a cura di Rosangela Barcaro e Paolo Becchi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, P. Becchi, *Morte cerebrale e trapianto d'organi. Una questione di etica giuridica*, Morcelliana, Brescia 2007.

14 Per approfondimenti Cfr. P. Singer, *Per un'etica dell'uguaglianza nel diritto della vita*, in R. Barcaro, P. Becchi (a cura di) *Questioni mortali. L'attuale dibattito sulla morte cerebrale e il problema dei trapianti*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

15 Cfr. A. Fabbri (recensione), *Il diritto di donare*, in *Janus*, n. 21, Primavera 2006, pp. 79-83

Tutti pazzi per la cultura. Senza strategia

La Regione punta su una rete di musei minori: confronto tra esperti ieri a Napoli

■ SUSANNA CRISPINO

Dimensione locale, respiro internazionale. È la nuova idea di museo, proposta dalla legge regionale 12/2005 (e dal relativo regolamento di attuazione, pubblicato sul Burc n°1 del gennaio 2007), che regola la nascita di nuovi musei e il riconoscimento del cosiddetto "interesse regionale", requisito imprescindibile per accedere ai contributi della Regione Campania. Il proprietario di ogni museo o raccolta che risponda a standard determinati (una superficie di almeno 50 mq., disponibilità di quattro anni e alcune garanzie di sicurezza) può presentare una domanda accompagnata dalla proposta dell'assessore competente alla Regione, che attribuisce il riconoscimento "di interesse" con una delibera. Un nuovo punto di partenza, che promette "meravigliose sorti e progressive" per

Bassolino annuncia nuovi fondi per sviluppo e recupero del territorio

piccoli musei campani, analizzato nella seconda conferenza regionale sui musei locali intitolata "I musei locali verso gli standard di qualità", tenuta ieri nel complesso monumentale di Santa Maria la Nova dell'omonima piazza. Con

Antonio Bassolino, presidente della Regione Campania, Nicola Oddati, assessore alla cultura del comune di Napoli, Loredana Conti, dirigente regionale del settore musei, Adele Maresca Compagna dell'ufficio studi del Ministero per i beni e le attività culturali, Vittoria Garibaldi, dirigente regionale per i beni culturali e il paesaggio, Nadia Barrella, docente di museologia alla Seconda Università degli studi di Napoli, Lucia Marino, direttore del servizio di igiene e medicina del lavoro dell'Asl Napoli 1, Giuseppe Reale, direttore del complesso museale di Santa Chiara, Francesco Girardi, coordinatore regionale dell'area 17 (istruzione, educazione e formazione professionale), moderati da Antimo Cesaro, docente di scien-



Il chiostro del complesso di Santa Maria la Nova, tra i protagonisti del variegato universo culturale di Napoli

za e filosofia politica alla Seconda Università. Aldilà di buoni propositi e premesse positive, dalla conferenza emergono le differenti concezioni della cultura a Napoli. Dai musei custodi della storia e promotori del territorio celebrati da Bassolino (che ha annunciato maggiori finanziamenti alle realtà locali nella prossima variazione di bilancio e progetti di promozione della cultura campana all'estero nel 2008), alla necessità di immettere le piccole realtà nella prospettiva globale auspicata da Oddati, dall'exkursus storico di Loredana Conti a quello sulla situazione nazionale della Compagna, dalle mancate ricadute occupazionali lamentate da Girardi all'analisi degli standard condotta dalla

"museologa militante" Barrella, dalla romantica visione del museo come luogo magico della Garibaldi ai pragmatici problemi di sicurezza della Marino, concludendo con la lucida analisi dei musei come luoghi di fruizione ed educazione di massa condotta da Reale, la conferenza ha evidenziato la mancanza di un indirizzo comune, pur individuando capisaldi imprescindibili per tutti: la necessità che i musei locali si organizzino in una rete per condividere obiettivi e risorse, garantendo occupazione qualificata e uniformandosi a standard di qualità che li rendano fruibili. Una rinnovata scommessa sulla cultura come volano dell'economia, che tradisce però la mancanza di una strategia uni-

taria. Su tutto, i dubbi di sempre per una regione in cui aleggia ancora lo spirito contraddittorio di "re Franceschiello" tra luoghi comuni, logica dell'assurdo e l'interrogativo di sempre: chi controlla il controllore? La legge 12/05 istituisce gli standard cui i musei che vogliono essere riconosciuti di "interesse regionale" devono conformarsi, ma a decidere è una delibera della Regione su segnalazione dell'assessore competente. Quali le garanzie di equità, in un sistema in cui mancano i necessari requisiti di trasparenza persino per le nomine a soprintendente? (giòva ricordare che, nonostante l'espletamento di un regolare concorso per supplire le posizioni vacanti, le soprintendenze italiane vantano ancora diversi funzionari ad interim). Giuseppe Reale la prende con filosofia: «Questioni del genere sono l'indizio di una realtà in lenta trasformazione, che risente dei meccanismi generali della pubblica amministrazione. Questo convegno punta soprattutto a siti di nuova scoperta o ai piccoli musei degli enti locali, che rappresentano l'elemento nuovo su cui attivare meccanismi virtuosi che non rispecchino le regole (scritte o no)

delle nomine nelle pubbliche amministrazioni, ma che aprano il mercato del lavoro ai giovani professionisti e diventino motore dell'economia della cultura. I problemi non riguardano solo i beni culturali, ma il rapporto politico-stato-paese». Che spesso si sente escluso da alcuni ingranaggi: è il caso della maggior parte degli artisti napoletani, che accusano di essere ignorati dalle istituzioni. Eccezioni a parte: la Regione Campania ha appena acquistato per 300mila euro (Iva, montaggio e trasporto inclusi) il cavallo di Mimmo Paladino che domina il tetto del Madre. «Il problema - conclude Reale - è capire, al di là della cifra spesa, quali siano la logica e il progetto di insieme».

Giuseppe Reale: Posti di lavoro per i giovani, la vera scommessa

“

L'idea
Immagino
un progetto
con tante piazze
che diventano
luoghi d'incontro

“

La polemica
La Notte bianca?
Se si fa qualcosa
c'è sempre
qualcuno a cui
non va bene»

l'architetto **Baglioni**



Il cantante relatore a un convegno: «Vorrei che Napoli fosse la mia città nuova»

DANIELA DE CRESCENZO

«NAPOLI è un frutto della multiculturalità, perciò proprio da qui potrebbe nascere la "città nuova" che io vorrei»: l'architetto Claudio Baglioni racconta il suo sogno e il suo progetto a un pubblico di esperti, ma anche di fans attenti e di ragazzine scatenate. L'occasione la offre il convegno su «Idee di architetture del dialogo per la città interetnica» organizzato dall'associazione «Oltre il chiostro». Al tavolo dei relatori il presidente del consiglio comunale di Napoli Leonardo Impegno, e quello del consiglio provinciale Enrico Pennella e poi Michele Cennamo, Corrado Beguinot, Benedetto Gravagnuolo, Marco Nieli, Paolo Pisciotta, Ambrogio Prezioso, Giuseppe Reale. Ha coordinato i lavori il giornalista Massimo Calenda.

Ma quando arriva lui, l'architetto Baglioni (una laurea conquistata nel

2004, a 53 anni) l'attenzione del pubblico non ammette distrazioni: è lui la star. È lui che deve agitare i cuori e far volare le menti. E il cantante, che a Napoli parla a nome della fondazione «O' scia», recita il suo ruolo con spirito e leggerezza. Comincia chiedendo scusa per il ritardo. E spiega: «Ho gemellato il traffico di Roma con quello di Napoli». Alla fine, quando si avvia a inaugurare la mostra organizzata dalla commissione dell'ordine degli architetti, accetta anche di rispondere a qualche domanda.

Come immagina la città nuova che Napoli potrebbe essere?

«Con tante piazze, con tanti luoghi dove attuare tutte le forme dell'incontro: mercato, studio, gioco, intrattenimento».

Le periferie disegnate per i napoletani, però, si sono rivelate più luogo di scontro che di incontro. Perché?

«In Italia, dal dopoguerra in poi gli architetti hanno contato poco, le città, si sono sviluppate in maniera caotica, senza un progetto. Genova è forse l'unica eccezione».

Un cantante, dunque, conta più di un architetto?

«Certamente. D'altra parte me lo diceva sempre mia madre: "Canta, non studiare che ti si rovinano gli occhi". Ma una città ben fatta è più importante di una bella canzone».

Napoli è una città accogliente, disposta all'inclusione?

«Sì, l'interculturalità è nelle sue radici, nelle sue tradizioni. Non a caso il nome della fondazione che rappresento, O' Scia, che vuol dire il respiro, ha una rispondenza nel vostro dialetto, dove la parola "ciato" ha lo stesso significato».

Com'è nata la fondazione?

«Da una serata tra amici cinque anni fa a Lampedusa. Si parlava degli immigrati cosiddetti clandestini che

continuavano ad arrivare, e nacque l'idea di fare qualcosa. Io credo che il problema dell'inclusione sia difficile da affrontare e specialmente in questo momento i politici tendono a sfuggirlo. Ma non scegliere, non cercare soluzioni è l'unica cosa certamente sbagliata».

Come disegnerebbe Napoli?

«Questo compito sarebbe meglio affidarlo a Bennato, anche lui architetto e anche napoletano. Ma le mie idee sulla città nuova calzano perfettamente per la vostra città».

Lei è venuto a Napoli per la «Notte bianca» che quest'anno è stata soppressa. Cosa ne pensa?

«Purtroppo in Italia se qualcuno fa qualcosa, c'è sempre qualcun altro pronto a dire che quella cosa non va bene, questo è un male del nostro Paese».

Tornerà a Napoli?

«Certo, appena avrò terminato il disco al quale sto lavorando».

Così crollò l'antica Roma, fra amore e intrighi

Come ricostruire la Storia: studiosi a confronto nel complesso di S.Maria la Nova

“Storia e utopia. Cosa resta della storiografia marxista”: ne parlano oggi (ore 16) a Napoli, nella sala Margherita Lama Caputo del complesso di Santa Maria la Nova, Laura Bazzicalupo, Pasquale Giustiniani, Luigi Mascilli Migliorini, Giuseppe Reale e Francesco Lucrezi per presentare il libro di Federico Maria D'Ippolito “Modelli storiografici tra Otto e Novecento” (ed. Satura, Napoli, 2007, pp. 189). Pubblichiamo di seguito uno stralcio dell'intervento di Lucrezi.

■ FRANCESCO LUCREZI

«A I termine della mia Storia della Costituzione romana ero ben consapevole che sarebbero state necessarie altre ricerche e nuovi approfondimenti per comprendere le cause che provocarono la decadenza e poi la fine dell'Impero e con essa la fine dell'epoca antica. Dal lato del metodo mi sono sempre più convinto dell'unità del pensiero storico, il che esige che la ricostruzione del passato sia fondata sulla conoscenza di tutti gli aspetti della realtà, di quelli economici e sociali al pari di quelli culturali, filosofici o religiosi, nonché dei fattori politici, compresi quelli bellici esterni ed interni che siano: il poterli comprendere tutti e la sua fine è quindi varia e le cause determinanti non sono sempre le stesse». È questo l'incipit dell'ultimo, intenso saggio lasciatioci da Francesco De Martino, il quale, nell'affrontare il tema della “decadenza” dell'impero romano, pare ripercorrere e riconsiderare le linee conduttrici della sua intera parabola di studioso, in pagine di rara limpidezza e serenità, specchio di una lucidità e umiltà scientifica ancora accresciuta, se possibile, nell'ora del tramonto (atta a far viepiù risaltare un vigore intellettuale neanche scalfito dall'incedere del tempo, agli antipodi da qualsiasi traccia di “decadenza” dello spirito): quasi una sorta di “testamento” scientifico del maestro, il cui discorso è stato, sì, interrotto dalla morte, ma con un'interruzione che sembra ad esso dare, se possibile, ancora più luce e significato. Ma è un significato non sempre facile da interpretare. È proprio



I resti dell'arco di Marco Aurelio a Tripoli (in Libia), traccia del trionfo e della decadenza dell'impero romano

intorno a questa interpretazione, alla lettura (e, forse, alla possibile esecuzione) di questo testamento ruota il volume “Modelli storiografici fra Otto e Novecento”, con cui, significativamente, Federico Maria D'Ippolito inaugura la collana Studi e memorie della Fondazione Francesco De Martino (di cui lo stesso D'Ippolito è presidente). Un libro che si impone per l'importanza delle questioni trattate, per l'urgenza delle domande sollevate, per il rigore e l'equilibrio delle risposte. Il volume si articola in un'introduzione e cinque saggi. Il primo, “Si combatte ancora a Maratona?”, inedito, rappresenta la trascrizione di una conferenza pronunciata al “Centro Arancio Ruiz” nel maggio 2005; il secondo, “La storiografia dello Hakenkreuz”, ripropone un testo già apparso su La Parola del Passato e negli Studi Grelle (2006), con l'aggiunta di un'appendice, contenente la traduzione di lettere indirizzate da Franz Altheim a Oswald Spengler; il terzo, “Francesco De Martino nella storia giuridica europea”, è il testo di un intervento pronunciato a

Madrid in occasione del convegno per il venticinquennale della Costituzione spagnola, ed è già apparso nei Seminarios Complutenses de derecho romano e in Belfagor; il quarto, “Le ‘costituzioni’ di Francesco De Martino”, è una riedizione del contributo apparso nel volume per i “Cinquanta anni della Corte Costituzionale. Tradizione romanistica e Costituzione. Un quinto e ultimo saggio, offerto come preziosa appendice (...Decadenza...), proviene dal pugno di Francesco De Martino, e offre al lettore le ultime pagine vergate dallo studioso, riproposte in copia anastatica, così come lasciateci - incompiute e non corrette - dall'autore, senza alcun intervento del curatore. Ma, pur diverse nei contenuti specifici, tutte le parti del volume sono percorse da una comune ispirazione di fondo, da un unico spirito di ricerca: che ruota, innanzitutto, intorno alla figura - non solo scientifica, ma anche civile, etica e umana - dello storico partenopeo. Una prima domanda che D'Ippolito si pone è quella se le considerazioni di De Martino, formulate nel

suo ultimo scritto, relative alla non esaustività della interpretazione socio-economica ai fini della conoscenza del passato, e della pari importanza attribuita all'analisi dei fattori culturali e religiosi (da non vedere in posizione secondaria o “derivata” rispetto alle condizioni materiali, o - secondo la vecchia terminologia marxiana - in chiave “sovrastrutturale”), possa rappresentare, e in che misura, una sorta di “abbandono” o di “conversione” rispetto all'utilizzazione delle categorie del materialismo storico come strumento di lavoro storiografico, ovvero sia un distacco dello studioso da quel *modus operandi* che, com'è noto, ha segnato profondamente la sua intera parabola scientifica di studioso dell'antico, rendendolo noto e celebrato in tutto il mondo. [...] Anche se senza abire, sconfessioni e abbandoni, comunque, non vi è dubbio che un cambiamento, nell'ultimo De Martino, ci sia stato. Ed esso emerge, a mio avviso, prima ancora che dalle enunciazioni metodologiche, dagli stessi argomenti d'indagine prescelti. Il tema della “decadenza”, come è noto, è uno di quei problemi grandiosi, epocali, da sempre particolarmente adatti per le ricostruzioni ideologicamente ispirate, volte a interpretare e spiegare i “massimi sistemi” della civiltà: la trasformazione dei sistemi produttivi, la crisi della schiavitù, le invasioni barbariche... [...] Ma il “grande” tema della decadenza (generalmente interpretato, dagli storici marxisti, soprattutto sotto le vesti del “crollo del modo di produzione schiavistico”) è preso in esame, da De Martino, nel dettaglio dei suoi aspetti minuti, specifici, proprio in quella “applicazione particolare” per la quale il materialismo storico si rivelerebbe strumento di analisi meno adeguato: non si parla, nel saggio citato, di economia, di schiavitù (il terreno privilegiato e quasi obbligato di analisi della storiografia marxista) o sistemi di produzione, bensì di donne, amore, castità, psicologia, eunuchi, intrighi di corte, monaci, imperatori fanciulli... Un grande, affascinante affresco della società del Tardo Antico, in cui la dimensione “individuale” e “privata” degli uomini emerge con prepotenza, non come “sfondo” o “scenario”, ma come concreto terreno di maturazione del processo storico.

CONCERTO DELL'EPIFANIA 2007 - XII edizione

Con il Patrocinio del Pontificio Consiglio della Cultura ed in collaborazione con Europe Direct, Regione Campania, Provincia di Napoli, Comune di Napoli, Rai Uno, Rai Trade, Rai International, Fondazione Mediterraneo, Accademia del Mediterraneo e Radio Kiss Kiss Italia, giovedì 4 gennaio 2007 si è svolta presso l'Auditorium della RAI di Napoli la *XII edizione del Concerto dell'Epifania*.

Sul palco tra i vari Artisti si sono esibiti:

- **Esibizione di Keith EMERSON** - http://www.oltreilchiostro.org/video_emerson.htm
- **Esibizione di Yousuf ISLAM** - http://www.oltreilchiostro.org/video_islam.htm
- **Esibizione di Dianne REEVES** - http://www.oltreilchiostro.org/video_reeves.htm
- **Esibizione di Andreas VOLLENWEIDER** - http://www.oltreilchiostro.org/video_vollen.htm

MORS ET VITA DUELLO. Policromie di un eterno conflitto**GIANNI PISANI**

Esposizione di molteplici opere del Maestro Gianni Pisani presso le *Catacombe di San Gaudioso* di Napoli. Un'iniziativa patrocinata dalla Provincia e dal Comune di Napoli, da Europe Direct ed in collaborazione con il Sacro Militare Ordine Costantiniano di S. Giorgio, il Complesso Museale di S. Chiara, il Museo ARCA ed il Corriere del Mezzogiorno.

- **Intervista a Gianni PISANI** - http://www.oltreilchiostro.org/video_pisani.htm