



L'Assemblea generale

di Massimo Adinolfi

PAGINA 9

Prendiamo, per esempio, una statua. Lo scultore ha appena finito di lavorarla, ancora rilutta all'idea di lasciare che altri occhi la vedano, ma infine si lascia convincere (c'è un committente che non vuole più aspettare): la statua lascia lo studio dell'artista e prende posto là dove era destinata. Al centro di una piazza, dinanzi alla facciata di uno storico edificio, sotto un ampio colonnato.

In realtà, la statua non occupa solo quel posto. La statua prende posto anche all'interno di una scuola, di una certa tradizione figurativa, all'interno della statuaria, della storia delle arti plastiche e della storia dell'arte in genere (e all'interno di tante altre cose, che non rileva qui ricordare). Che però la statua si iscriva all'interno della tradizione occidentale della arti plastiche non è una proposizione semplicemente empirica. Lo sarebbe, se l'appartenenza della statua a quella tradizione dipendesse esclusivamente dall'esemplificare essa certi tratti già ben individuabili entro quella tradizione. In realtà, l'inserimento della statua comporta un riassetto dell'intero campo artistico, una drastica ridefinizione dei suoi contorni.

Lasciamo adesso che l'esempio valga per ciò di cui è esempio: in ogni ambito dell'esperienza umana in cui è in gioco la verità, si produce uno scambio del genere, per cui il dominio entro il quale cade una determinata esperienza viene in gioco nel prodursi stesso di quella esperienza. Nella tradizione speculativa che passa per Hegel e Gadamer, ciò attiene non ad ambiti particolari dell'esperienza umana, ma alla costituzione dell'esperienza umana in quanto umana.



Di una simile considerazione sono possibili molti usi ed abusi. In forma minimale, se ne può trarre però un'utile istruzione circa il modo in cui elevare una pretesa di verità. Non solo nell'ambito dell'arte, ovviamente, ma per esempio in quello della religione (o della filosofia). Prima di vederlo, però, compiamo un piccolo giro.

Qualche tempo fa, Jürgen Habermas ha richiamato l'attenzione della filosofia continentale sulle posizioni neoconservatrici del sociologo americano Daniel Bell, che in un libro del 1976 su *The Cultural Contradiction of Capitalism*, denunciava appunto la contraddizione fra lo spirito della modernità, ispirato secondo la lezione di Max Weber all'etica protestante, e la deriva edonistica contemporanea. Secondo Bell, solo una "rinascita religiosa" avrebbe potuto sanare la contraddizione culturale del capitalismo. Ora che la rinascita religiosa si è almeno parzialmente manifestata, naturalmente in forme molto varie e diverse che andrebbero tutte partitamente considerate, ora che le idee di Bell sono confluite nel crogiuolo culturale che ispira, negli USA, la politica della nuova destra, potrà sembrare che la sufficienza con la quale Habermas registrò la presenza nel dibattito americano di posizioni neoconservatrici contenesse una netta sottovalutazione del fenomeno. Lo stesso Habermas, in effetti, lo ha esplicitamente riconosciuto. Nel saggio su *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, esordisce proprio così: "Le tradizioni e le comunità religiose hanno acquistato, a partire dalla svolta del 1989/90, una nuova importanza politica, fino allora inattesa". E in *Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?*, cita in conclusione proprio quel lontano libro di Bell per domandarsi se sia possibile che la "vecchia formula delle «contraddizioni culturali del capitalismo acquisti un nuovo significato»¹. Ciò a cui pensa Habermas è in particolare la rinuncia, nell'ambito delle politiche neoliberali, a cercare per il diritto internazionale e le organizzazione sovranazionali un fondamento di legittimità diverso da quello offerto dalla regolazione funzionale delle relazioni economiche tra i paesi. La contraddizione sarebbe innescata dalla pretesa di includere il mondo intero nelle dinamiche della globalizzazione a condizioni di mercato, senza al contempo mantenere un certo spazio di azione e legittimità politica internazionale, perché anche le altre culture, bruscamente investite dalla modernizzazione economica e sociale, possano governare i processi di trasformazione delle loro forme di vita.

Il fatto è che il problema non riguarda soltanto le forme di vita e i sistemi culturali e religiosi diversi da quelli che sono già profondamente intrecciati con il modo di vita occidentale. È vero infatti che la recentissima visita di Benedetto XVI all'ONU si è svolta in un clima solenne e insieme amichevole, ma questo non significa che siano venuti meno i motivi di attrito suscitate da prese di posizioni niente affatto estemporanee di Joseph Ratzinger, prese di posizione nei confronti dell'istituzione che più di ogni altra può incarnare l'idea di costituzione cosmopolitica auspicata da Habermas. Nella *Prefazione* al libro di Michel Schooyans, *Nuovo disordine mondiale*², che non risparmiava, nell'individuazione delle responsabilità, l'ONU e le sue Conferenze internazionali, l'allora Cardinale Ratzinger scriveva ad esempio che "la concezione dei diritti dell'uomo che caratterizza l'epoca moderna, e che è così importante e così positiva sotto numerosi aspetti, risente sin dalla sua nascita del fatto di essere fondata unicamente sull'uomo", risente cioè di una cattiva antropologia di stampo radicalmente illuministico, individualista e laicista, i cui frutti più velenosi si trovano nell'adozione "dell'ideologia dell'«Women's empowerment»", nata dalla conferenza di Pechino. Scopo di questa ideologia è l'autorealizzazione della donna: principali ostacoli che si frappongono tra



lei e la sua autorealizzazione sono però la famiglia e la maternità. Per questo, la donna deve essere liberata, in modo particolare, da ciò che la caratterizza, vale a dire dalla sua specificità femminile. Quest'ultima viene chiamata ad annullarsi di fronte ad una «Gender equity and equality», di fronte ad un essere umano indistinto ed uniforme, nella vita del quale la sessualità non ha altro senso se non quello di una droga voluttuosa, di cui si può far uso senza alcun criterio”.

La lunga citazione era necessaria, perché prendesse il giusto rilievo il contrasto tra le prese di posizione della Chiesa cattolica e le politiche di cui l'ONU agli occhi di Ratzinger appariva e forse appare ancora pericoloso veicolo. Qui non si tratta del nuovo significato delle contraddizioni culturali del capitalismo, ma di un significato abbastanza vecchio, che però ritorna con grande se non inusitata determinazione. E la rinascita religiosa non appare legata solo alla necessità di rintuzzare una “soggettività scatenata”³, ma alla necessità di rintuzzare *tout court*. Si tratta proprio della deriva edonistica lamentata da Daniel Bell, che per esempio nel libro di Michel Schooyans diviene l'ideologia del “pansessualismo sfrenato”: *la droga voluttuosa* di cui parlava Ratzinger. Non importa ora che Habermas non avesse troppa ragione nel sottovalutare il fenomeno, né nel giudicare culturalmente “modesto” questo genere di critica neoconservatrice alla modernità. Quel che importa, è che il religioso rischia, per questa via, di ripresentarsi anzitutto (se non esclusivamente) come un certo insieme unificante di pratiche e credenze restio, per non dire ostile, alla modernità politica e culturale, e impegnato quindi a opporre resistenza per non capitolare dinanzi al progresso della differenziazione sociale, produttiva, scientifica, caratteristico delle moderne società capitalistiche.

Si tratta di processi le cui proporzioni costringono naturalmente alla prudenza sia in fase di analisi, che in fase di prognosi. Una cosa però si può dire, per fare qualche uso del piccolo esempio dal quale abbiamo cominciato: che essere aperti alla verità significa anzitutto concepire una verità aperta; che mettere in gioco la verità non significa affatto prendersi gioco della verità, ma casomai lasciarla giocare. Lasciare che la verità sia ancora l'affare di un'esperienza, e ogni volta il risultato del suo riassetto, piuttosto che il ritrarsi spaventato da esso, in difesa di certezze la cui indubitabilità può essere ottenuta solo accusando di radicale falsità l'esperienza di vita contemporanea. E in effetti. Nel 2006 Michel Schooyans ha pubblicato un nuovo libro, *Le terrorisme à visage humain*, prefazione del Cardinale Alfonso Lopez Trujillo, Presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia (deceduto solo pochi giorni fa), in cui si denuncia l'organizzarsi su scala mondiale di un fronte comune contro la vita. Fronte sul quale si attesterebbero oggi le scienze mediche e biologiche, ma anche la filosofia del linguaggio, la demografia, il diritto, e molte altre discipline e saperi che hanno conosciuto un analogo, perverso mutamento di paradigma, per cui non servono più la vita ma della vita si servono. Non è una novità la denuncia anche vigorosa della cultura della morte: è stata anzi un leit motiv di molti degli interventi degli ultimi pontificati. Quel che però colpisce, è che, ad illustrare la minaccia “bioterroristica”, il libro abbia in copertina non l'immagine del laboratorio di qualche scienziato pazzo, ma una foto dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. È questo ciò che ci si deve aspettare dalle rinascite religiose del nostro tempo?

1. Entrambi i saggi citati sono contenuti in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007 (rispettivamente, alle p. 19 e p. 253. Si tratta peraltro degli unici due saggi inediti compresi nella raccolta).

2. M. Schooyans, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, San Paolo Edizioni, Torino 2000.

3. Sorprendentemente ma non troppo, è Habermas ad usare l'espressione, collocata nella controvertibile eredità della dialettica adomiana dell'illuminismo, nel *Dialogo su Dio e il mondo*, contenuto in J. Habermas, *Tempo di passaggi*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 138.