

La politica e il sacro

di Carmelo Vigna



PAGINA 10

1. Il sacro può ancora avere a che fare con il politico? La domanda può parere un po' peregrina nell'Occidente laico, anzi nell'Occidente da tempo secolarizzato. Ma troppi segni dicono che la secolarizzazione, se ha drasticamente ridotto l'impatto sociologico del sacro, non ha tuttavia ridotto l'impatto profondo del sacro negli esseri umani. Il quale, infatti, rispunta qua e là sotto molte forme, ivi compresa una ripresa dell'interesse per la fede cristiana. In sede poi di filosofia politica, la riedizione del sacro appare soprattutto, a mio avviso, come coltivazione, sempre più insistita, e dell'etica politica e, soprattutto, della teologia politica. Non voglio qui riproporre tematiche à la Schmitt. Più semplicemente intendo svolgere un gruppo di considerazioni che possono condurre sino a lasciar apparire il sacro come un inevitabile rimando delle relazioni politiche, se queste sono da pensare come strategie di buona vita per una comunità di persone. Per ottenere (spero) questo "effetto" devo fare un giro un po' lungo. Prego perciò il lettore d'avere un po' di pazienza.

2. Prendiamo le mosse dal politico in generale. Il problema di sempre del politico è quello delle condizioni del convenire, per un verso, e della progettazione delle forme della vita collettiva, per altro verso. Questi due lati fanno circolo, per la verità. Ma qui possiamo anche trattarli come principio e fine del politico. Ebbene, da un certo punto di vista si può dire che, dopo l'ultimo mezzo secolo di discussione intorno alle forme della politica, ci troviamo quasi nella necessità di difendere non più un progetto di costruzione del "bene comune", bensì un progetto di salvaguardia delle semplici condizioni

del convenire o del convivere. Ogni progetto di costruzione del “bene comune” sembra in effetti inevitabilmente consegnato alla totalizzazione ideologica. All’impegno politico si presenta, dunque, uno spettacolo molto diverso da quello di cinquant’anni fa. Cinquant’anni fa dominava ancora, appunto, il tema della progettualità socio-politica e le grandi ideologie gareggiavano nel disegnare il futuro della comune convivenza (da noi, come si sa, esse erano principalmente tre: quella cristiana, quella marxista e quella laica). Oggi il tema della progettualità socio-politica ha abbandonato ogni pretesa totalizzante e si è trasformato, nel migliore dei casi, in una ingegneria complessa, in cui prevale l’intervento circostanziato e limitato a tempi brevi. Fondamentalmente (e semplicisticamente) il cittadino oggi chiede una certa equità nel versamento di contributi destinati a tenere in piedi la macchina statale e una certa efficienza nella erogazione dei servizi da parte di tale macchina. Da tempo si è anche passati, come si dice comunemente, dai diritti civili ai diritti sociali, e quindi da uno stato garante ad uno stato erogatore di servizi. Purtroppo di frequente il cittadino non ottiene né l’una né l’altra cosa, almeno da noi. Anzi, in tempi recenti, non solo lo stato come erogatore di servizi, ma anche lo stato come struttura organica costituzionalmente protetta, è entrato in crisi. O meglio: è entrata in crisi la modalità rigida della rappresentanza politica mediata dalla forma-partito. Questo però è discorso che per ora può essere lasciato da parte.

3. Sfrutto l’osservazione appena fatta per suggerire che, se oggi siamo dinanzi ad un certo tramonto del politico, almeno nell’Occidente post-industriale, lo siamo nel senso che la società civile, negli ultimi decenni, ha assorbito in sé ciò che una volta era, almeno in parte, contenuto della sfera politica; ma lo siamo soprattutto nel senso che il compito politico sembra troppo difficile da eseguire ed è in effetti non di rado tradito da coloro che ne sono in prima battuta responsabili. Ad una sorta di processo di disseminazione di progettualità creativa in seno alla società civile sembra corrispondere una sorta di discredito e di scetticismo quanto alla sfera politica. La sfera politica sembra non riuscire più ad occuparsi della cosa comune ed essere diventata, piuttosto, il luogo di una distribuzione corporativa delle risorse. Il cittadino medio se ne ritrae o semplicemente cerca di profittarne.

4. Di fronte al discredito della politica, si capisce perché vi sia un generale movimento di conversione dai fini ai fondamenti della comune convivenza. Ma questa conversione a me pare, in realtà, non tanto una conversione dalla progettualità politica all’amministrazione della società civile, quanto, come già osservavo, una qualche conversione dalla politica all’etica e dall’etica, attraverso l’etica politica, in alcuni casi sino alla teologia politica. L’etica, in effetti, è essenzialmente una purificazione dell’ethos mediante la critica della ragione. E l’ethos è precisamente quell’insieme di regole del convivere che valgono di fatto. Il passaggio dalle regole di fatto alle regole di diritto è ciò che si invoca, quando le regole di fatto sono contestate da più parti o meglio disattese. Ora, in politica proprio questo negli ultimi tempi è accaduto. Una serie di “patti” sociali, che han fatto costume (il costume democratico), è stata calpestata. Sembra a molti che l’etica sia il rifugio sicuro per trarre in secca la nave e ripararla, prima di rimetterla in acqua. E l’etica confina poi con una qualche percezione del sacro.

5. Proprio a questo punto compagno, però, nuove difficoltà. Ci si è convertiti all’etica, quasi per esaurimento della sfera politica. Ma l’etica non pare offrire uno spettacolo diverso dalla politica, nonostante oggi la si chiami fuori, l’etica, per dirimere, quasi giudice supremo, i conflitti tra il politico, il so



ziale e il privato; anche l'etica, infatti, ha i suoi problemi, né suscita consensi facili, quando si va a determinare caso per caso che cosa può dirsi garantito dall'etica.

Sono note ad es. le polemiche sulla bioetica, tanto per citare uno dei temi oggi forse più rilevanti, anche per le sue immediate ripercussioni in ambito politico. Dobbiamo dunque mettere sul conto della nostra quotidianità una eclisse anche dell'accordo sulle convinzioni etiche? Così pare. E la situazione multiculturale che anche in Europa sta diventando dominante, spinge nello stesso senso. Fino a qualche anno fa la trasgressione prendeva di mira la legge politica; oggi quel tipo di trasgressione sembra rientrata e sembra, appunto, presa di mira l'etica. Ognuno vede l'enorme gravità della nuova condizione, appena mascherata dal chiasso delle difficoltà in cui è finito il nostro assetto istituzionale. La trasgressione "nobile" del politico veniva e viene infatti condotta, non di rado, in nome dell'etica (in nome della giustizia o in nome della libertà o in nome dei diritti); la trasgressione dell'etica sembra invece priva di riferimenti valoriali, anzi sembra a volte la negazione di tali riferimenti. Cito solo un sintomo, ma vistoso: ciò che si discute con sempre maggiore frequenza è la possibilità di stabilire regole per tutti che siano regole puramente convenzionali o formalistiche, anche sul piano "etico". L'area anglosassone, più sperimentata in fatto di multiculturalismo, ha avanzato non poche proposte in tal senso. E una quota crescente dei politologi italiani fa eco. Ma bisogna pur dire che ogni formalismo convenzionalistico contiene in sé il difetto radicale di valere tanto per le cose buone quanto per quelle malvagie, sicché serve solo a scansare il problema fondamentale, anzi che a risolverlo. Ed è qui che il bisogno di stare al sostanziale tende alla compensazione dell'etica politica con la teologia politica. Almeno nel senso di ricorrere ad elementi o frammenti di rimandi all'etica e al sacro, per ottenere coesione e consenso. Una certa fiducia nell'universale rispetto dell'essere umano e un certo rimando ad una fede paiono non di rado un collante più potente di qualsiasi considerazione ideologica, visto il discredito su larga scala patito dalle ideologie novecentesche.

6. Si può ragionevolmente supporre che gli "spostamenti" cui ho accennato siano stati propiziati soprattutto da mutamenti significativi nella vita materiale della gente. Ad es., l'esperienza dell'assenza di "comuni evidenze etiche" può essere legata, se letta in senso socio-politico, all'esperienza della complessità dei giochi planetari - il fenomeno, ormai all'ordine del giorno, della "globalizzazione" - e del loro sostanziale cinismo; essa riflette probabilmente la percezione dell'insignificanza della iniziativa del singolo rispetto a questi grandi movimenti storici.

7. Ma dell'etica e della politica, in realtà, nessuno può fare a meno. Detto in altri termini, l'etica, come tutte le cose "necessarie" per la vita degli uomini, si raccomanda da sola. Come tutte le cose "necessarie", l'etica ricompare e persino domina anche là dove la si vuole a tutti i costi esorcizzare. E così pure la politica. E, come vedremo, pure il rimando al sacro. Solo che tutte queste cose prendono vesti diverse da quelle di una volta, si frantumano in molti rivoli o assumono andamenti carsici. Per esempio, l'etica e la politica diventano oggi cura del mondo della natura o riscatto del femminile, lotta per l'integrazione delle etnie o sostegno per gli emarginati. Il sacro compare come sacralità della vita umana o come speranza diffusa in un destino trascendente di salvezza. Comunque, quando e a misura che appaiono onorate, queste dimensioni del senso della vita umana rendono possibile la convivenza, perché esse sono ciò che accomuna gli esseri umani nel profondo. Più



di quanto accada alla fattualità dell'ethos. L'etica e la politica e il rimando al sacro, infatti, sono qualcosa di infinitamente più prezioso dell'ethos. Sono il giudizio sull'ethos a partire dalla verità del desiderio umano, se intendiamo per ethos ciò che appare come la realizzazione storico-fattuale del desiderio collettivo.

8. Abbiamo evocato la "verità" a proposito del desiderio umano. In effetti, l'etica e la politica sono solitamente intese come il luogo del riferimento all'"oggettività" normativa. Il sacro, a modo suo, contribuisce potentemente al rinsaldo. Ma l'"oggettività" qui che cos'è, se non l'universale regno della ragione, cioè appunto la "verità" di quel che il desiderio del singolo o della collettività desidera? Una certa eclisse dell'etica e della politica, in particolare, sembra l'eclisse della consapevolezza di questo legame originario con l'universale della dell'esistenza, anche se il rimando al sacro pare offrire qualche compensazione consolatoria.

9. E allora? Come far fronte a questa "sfida" paradossale dei nostri tempi, che vorrebbero fare a meno dell'universalità, proprio mentre la invocano per governare la frammentazione delle esperienze dei singoli e dei molti? Semplificando non poco, io azzarderei questo tipo di risposta. Un codice universale di natura teorica sembra diventato di fatto improponibile. Questo non significa che sia impossibile. Significa semplicemente che la cultura dominante, incline al relativismo e allo scetticismo, non lo cerca. Ne dispera. E tenta di rimediare a questo fallimento epocale mediante la ricerca di un codice pratico. E' degna di rilievo la circostanza che gli "ultimi fuochi" della "fondazione" di qualcosa siano, nel pensiero filosofico occidentale, di tipo etico-pratico. Ma anche la fondazione dell'eticità, purtroppo, è... un che di teorico. Perciò non funziona più di tanto. Ossia: anche l'etica e la filosofia della politica dividono. Sembra che unisca, piuttosto, la pratica tout court, e in particolare la pratica del sacro, forse perché nella pratica ci si deve necessariamente determinare così e così. La pratica è "reale", si pensa, o è almeno la riconduzione del pensiero alla realtà (laddove la teoria è la riconduzione della realtà al pensiero e quindi sembra offrire un margine maggiore alla variazione soggettiva). Ma non ci si illude anche da questa parte?

10. E' vero. La pratica, come alternativo terreno di intesa, sembra più efficace della teoria, perché si orienta al reale, e il reale tendenzialmente unifica, se e quando ci è dinanzi (almeno in qualche modo), più di quanto non accada alla teoria, che soffre degli equivoci insuperabili della comunicazione. Quando però la pratica si realizza per davvero, ci si accorge che anch'essa può dividere facilmente. Perciò mi pare di poter congetturare che la via d'uscita dall'aporetica della universalità che cerchiamo non stia da questa parte, cioè non stia dalla parte dell'oscillazione tra il teoretico e l'etico, né dalla parte dell'oscillazione tra il teoretico e la teoria dell'etico. Consenso o dissenso, in realtà, sono ottenibili e ottenuti solo in base ad una certa teoria o ad una certa pratica, anche se non sono necessariamente legati alla verità di una teoria e alla giustizia di una pratica. Ogni essere umano può dire di no alla verità e al bene, come e quando vuole. Il consenso e il dissenso sono, in sé e per sé, opzioni della soggettività interpellata. Se abbandoniamo l'illusione, tipica di non pochi pensatori contemporanei, di teorizzare l'appello alla prassi per salvarsi dai guasti della teoria (come se la prassi non avesse i guasti propri), possiamo con un po' di tranquillità concedere pure che ci sono tempi in cui è più opportuno (nient'altro che questo...) insistere sulla prassi anzi che sulla teoria, per meglio convenire con altri. In passato, la teoria lasciava ancora speranze nel convenire, oggi ne lascia molto meno. Anzi, in qualche caso non ne lascia





affatto.

11. In passato. Storicamente parlando, in effetti, l'universalità da noi cercata era, nella modernità occidentale, trovata nell'universale della ragione, erede dell'universalità medievale della fede cristiana, erede a sua volta dell'universalità un po' naturalistica della ragione greco-classica. Fu l'illuminismo, come si sa, ad imporre la ragione moderna come codice universale in Occidente. Quell'universale della ragione, però, esige una teoria univoca della ragione. La ragione illuministica era, in effetti, la kantiana "ragione pura". Univoca, appunto. Solo che la ragione, da Kant in avanti, è progressivamente diventata "impura" e l'univocità è diventata una vera e propria "equivocità". Per proseguire e inseguire gli sviluppi del pensiero occidentale contemporaneo, bisogna aggiungere che si è passati dalla ragione impura alla ragione "destrutturata" o "decostruita", cioè alla ragione che ha rinunciato al senso dell'Intero e si è racchiusa nella descrizione del puro "frammento". E' soprattutto questa destrutturazione che, negli ultimi decenni, ha determinato la fuga dall'ontologia e il rifugio un po' consolatorio nella (presupposta) efficacia della prassi, di cui prima si è fatto cenno. Ma universale (trascendentale) non è la prassi in sostituzione della teoria. Universale è qualcosa della prassi come qualcosa della teoria. Universali sono propriamente i primi principi della teoria e i primi principi della prassi. E sono anche principi conosciuti e onorati da gran tempo: l'opposizione tra positivo e negativo è poi il principio di tutti i principi, sia teorici sia pratici; opposizione custodita, nella teoria, dal principio di non contraddizione (impossibile che qualcosa insieme sia e non sia) e, nella pratica dalla "legge naturale" elementare (fa il bene ed evita il male). Ma, certo, delle indicazioni tanto generali non bastano per noi, che cerchiamo il legame tra il politico e il sacro.

12. Una maggiore approssimazione al nostro obiettivo richiede, in effetti, una manovra teorica aggiuntiva, cioè una individuazione antropologica di questi generalissimi principi. Noi dobbiamo cercare ciò in cui gli esseri umani possono convenire. Ora, la vivente individuazione antropologica del principio di non contraddizione è nient'altro che la ragione umana come abito dell'intellegione dei principi speculativi; così come la vivente individuazione antropologica dei principi pratici (il male da fuggire e il bene da seguire) è il desiderio umano come abito della "sinderesi". Questo ogni essere umano, sul piano del buon senso, lo intuisce e lo pratica quotidianamente. Ma il buon senso non riesce poi a districarsi nella difficoltà di intendere come mai la ragione umana onori fino ad un certo punto la verità e come mai il desiderio umano segua sino ad un certo punto il bene. In alcuni pensatori, la difficoltà si trasforma nella impossibilità di sapere cos'è la verità della ragione e nell'impossibilità di determinare qual è l'oggetto buono del desiderio. E anche nell'impossibilità di indicare il vero luogo del sacro. Motivo? L'eterogeneità indecidibile delle opinioni e delle pratiche in merito. Come se non fosse compito proprio della teoria stabilire, tra molte opinioni e molte pratiche, qual è quella vera.

13. Questa convinzione diffusa di indecidibilità va in qualche modo contrastata, anche se ha molte ragioni storico-fattuali dalla propria parte. Essa presuppone l'impossibilità apriorica di stabilire un codice comune tra gli esseri umani e un loro comune sentire. Eppure, gli esseri umani si intendono, nonostante le differenze culturali, e convivono, nonostante i conflitti endemici. Il pluralismo, in sé e per sé, non può essere un ostacolo assoluto. Evidentemente, ci deve essere un senso secondo cui il pluralismo attacca la possibilità stessa di reperire un'unità di codice e un senso secondo cui non osta. E in effetti, un altro senso c'è: l'unità di codice attaccata è sostanzialmente quella

di un codice egemonico. Ciò che si rifiuta, in altri termini, quando ci si scaglia contro una proposta di universalità di codice, non è tanto l'universalità o l'unità di codice in sé, quanto lo spettro della dipendenza di una cultura da un'altra, che si proclama universale, cioè egemone. Ciò che si difende è, quindi, l'indipendenza culturale. Il problema è, allora, di tipo etico-politico, non di tipo teorico-ontologico. Si rifiuta la forma del dominio, non la possibilità di convivere mediante il riferimento all'universale.

14. Ma si può convivere senza la forma del dominio? Questo è, in ultima istanza, il vero problema, depurato dai suoi falsi equivalenti. E qui l'etico e il politico volgono rapidamente verso i luoghi del sacro. Che lo sappiano o meno. Per capire il senso di questa indicazione, in certo modo finale, dobbiamo introdurre una breve presentazione di quel che si può determinare come l'opposto di una relazione di dominio, cioè dobbiamo richiamare per l'essenziale la forma del reciproco riconoscimento.

15. Che il riconoscimento reciproco sia l'opposto della relazione di dominio, è tesi facilmente intuibile, oltre che nota. Così come è intuibile la conflittualità permanente che il dominio di un uomo sull'altro uomo scatena. Un po' meno intuibile è l'effetto risolutore, rispetto al conflitto, della relazione di riconoscimento. Ma lo si può argomentare, tale effetto, anche mostrando che la relazione riconoscente è l'unica relazione pratica intersoggettiva in cui due o più soggettività possono convivere in tutta la grandezza della loro trascendentalità. Ogni soggettività, infatti, ha bisogno d'essere riconosciuta come un orizzonte di senso inoltrepassabile, cioè intenzionalmente infinito, perché tale essa è per via della propria trascendentalità. Ma non si riesce facilmente a capire proprio questo, come, cioè, due o più trascendentalità possano coesistere nella loro infinità intenzionale. Sulle prime, più infinità, per quanto semplicemente intenzionali, sembrano impossibili. L'una sembra togliere all'altra proprio tale carattere. Di qui l'impulso al conflitto e quindi alla potenziale estermiazione dell'altro. E in effetti l'esito è inevitabile, se ogni soggettività viene innanzi, come accade nella relazione di dominio, esigendo anzitutto dall'altra il riconoscimento signorile. Cioè imponendolo. L'altra, per lo più, farà lo stesso con la prima. Così entrambe le soggettività finiranno per lottare per la vita e per la morte. Non così, se ogni soggetto, anziché esigere d'essere riconosciuto nella sua signoria, viene innanzi offrendo anzitutto il riconoscimento della signoria dell'altro. Non così, se l'altro, riconosciuto, viene innanzi riconoscendo a sua volta la signoria del primo. Poiché la signoria in tal caso non è predata, ma reciprocamente offerta, accade che ognuna delle due coscienze sia resa signorile dall'altra, mentre ognuna delle due si professa serva dell'altra. E poiché si professa liberamente serva, resta nella propria signoria anche quando serve. Due signorie, così chiasmaticamente incrociate, non sono più impossibili, anzi si sostengono e si alimentano a vicenda. L'inciampo dell'ostilità è qui tolto in via di principio.

16. Concordo, dunque, sostanzialmente con quanti (Levinas, Ricoeur, Taylor, Honneth, ecc.) valorizzano a fondo questa cifra onto-etica, che è di grande importanza anche in ambito politico. L'indicazione, naturalmente, non va intesa come esclusiva d'altro, ma come una ragionevole preferenza del nostro tempo. Un essere umano, alla fin fine, capisce sempre qualcosa di quel che gli si dice, perché ha in comune con un altro essere umano molte più cose di quanto non si sia disposti ad ammettere (anzitutto, naturalmente, il fatto d'essere un essere umano). Tra queste, non si può negare che vi sia il buon uso della ragione. Quindi il rimando ai grandi principi della ragione non può non toccarlo. Si discuterà pure del senso della ragione, eppure sempre secondo ra-



gione. Ma un essere umano vuole, ancor prima e ancor più, essere riconosciuto come tale, cioè essere accolto come un essere umano. Gli umani lo sanno da molto tempo e non per nulla hanno chiamato questo tipo di relazione con un nome importante: “regola d’oro”. Il primo codice trascendentale e il più efficace è proprio questo.

17. Il primo codice e il più efficace. In effetti, il movimento di riconoscimento si riferisce all’intero dell’esistenza di un essere umano, mentre il codice legato all’universalità della ragione ha un impatto più circoscritto. Lavora nella forma dell’universalità, senza alcun dubbio, ma tende a mettere tra parentesi le altre modalità di relazione, da una parte; d’altra parte, esige un alto grado di formazione per essere esercitato e anche recepito come tale. In altri termini, la ragione è un codice universale, ma il suo esercizio pieno è un fatto aristocratico. Il riconoscimento è un codice universale più complesso, ma più praticabile dai più, perché prende a veicolo l’intero dell’esistenza, mentre si rivolge all’intero dell’esistenza dell’altro. Un gesto di riconoscimento può esser fatto da chiunque lo voglia, un discorso razionale può essere costruito solo da chi è stato addestrato.

18. Orbene, il luogo del riconoscimento è il luogo stesso del sacro. Come dire che il sacro propriamente appare ogni qual volta appare una relazione di riconoscimento. Se questo è vero, ne segue che la politica si rapporta in profondità al sacro ogni qual volta si orienta verso la costruzione di tali rapporti. I quali poi altro non sono che la tradizionale “amicizia politica”. Ma questo è vero? Il legame tra la politica e il sacro è propriamente tutto in questo snodo; su cui sosto un poco, a modo di conclusione del nostro piccolo viaggio.

19. Perché si può ragionevolmente sostenere che il luogo del riconoscimento è il luogo stesso del sacro? Perché il riconoscimento è una dinamica dello spirito sicuramente implicata – in modo più o meno esplicito - in tutte e tre le grandi “religioni del Libro” e in tutte le grandi culture della terra che hanno una orientazione trascendente. La diffusione considerevole della “regola d’oro” in quest’ambito universalistico ne è il segno più eloquente. La regola d’oro è, infatti, una intuizione difficilmente comprensibile, se non la si interpreta come una elementare e sapienziale formulazione delle dinamiche del riconoscimento reciproco.

20. Proviamo ora a ripercorrere in ordine inverso la sequenza che abbiamo appena ragionato. Ne viene che l’amicizia politica, se è la relazione di riconoscimento possibile tra molti, la quale non si esaurisce nei rapporti politici, ma si radica nei rapporti improntati all’etico, rimanda, come a sua forma suprema, alla relazione che è il sacro. E’ quel che si voleva sostenere. Partendo, è vero, un po’ da lontano.

