

Quel che resta è l'incertezza

di Pier Paolo Portinaro

Gian Enrico Rusconi

COSA RESTA DELL'OCCIDENTE

pp. 290, € 19,
Laterza, Roma Bari 2012

Non è in forma interrogativa il titolo di questo libro, uno dei tanti che negli ultimi anni si sono interrogati sulla sorte dell'Occidente. La domanda è suggerita, non esplicitamente posta, e già questo è un indizio della crisi d'identità e della sindrome d'insicurezza che tormenta le società che nei secoli scorsi hanno dettato il canone della modernità. Non si pone una domanda, quando la risposta è ormai scontata. E non si pone una domanda, quando la risposta, forse non così scontata, potrebbe essere perturbante. Enorme è il lascito dell'Occidente al mondo: ma quel lascito disperso non gli appartiene più. Molti pensano che sia un lascito inerte, destinato a essere catturato da logiche da cui l'Occidente aveva cercato di emanciparsi. Altri ancora pensano che l'Occidente stia semplicemente abdicando alla sua identità, rassegnato ad annegare nel *melting pot* globale.

L'autore, fin dalla prima pagina, dà sfogo alla sua insofferenza per "l'uso coatto della particella *post*": post-moderno, post-metafisico, post-ideologico, post-secolare, post-eroico, ma anche post-cristiano, soprattutto post-democratico e più in generale post-politico. Dunque anche post-occidentale, visto che decisivo è stato il contributo dell'Occidente all'invenzione di quanto tutti quegli attributi intendono suggerire.

Ma la rassegna della letteratura che il libro fornisce non fa che confermare questa inarrestabile deriva verso il "postismo". Del resto, non siamo che all'epilogo di un movimento epigonale. A partire dagli anni cinquant'anni il dibattito intellettuale aveva moltiplicato le diagnosi estreme: "fine delle ideologie", "fine delle utopie", "fine della politica", "fine del lavoro", che a loro volta seguivano o variavano gli apocalittici annunci della "morte di Dio", della "morte dello Stato", della "morte dell'uomo". Le diagnosi sulla fine di questo e di quello si sono ora indebolite, e l'indeterminatezza del "postismo" sembra servire bene allo scopo: quel che resta è l'incertezza.

Due scansioni hanno segnato, in tempi recenti, l'accelerazione del dibattito sul futuro dell'Occidente. Il 1989: in un capitolo del suo fortunato *Democrazia. Cosa è* (Rizzoli, 1993; cfr. "L'Indice", 1993, n. 7), Giovanni Sartori si domandava se le democrazie liberali sarebbero state in grado di sopravvivere alla perdita del nemico, perché il perdere il nemico interno avrebbe scoperchiato il vaso di Pandora dei problemi

esterni: e questo scoperchiamento è sicuramente avvenuto. Il 2001: preallertato da un altro libro ancor più famoso, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* di Samuel Huntington (1996; Garzanti, 1997; cfr. "L'Indice", 1998, n. 2), l'Occidente ha ritrovato il nemico, ma un nemico in molti sensi sfuggente, militarmente inafferrabile, giuridicamente quasi indefinibile, rispetto al quale esso avverte la sua incapacità di individuare strategie di contrasto politicamente efficaci. E l'allarme su questo nemico, vero e presunto, introduce altre e più profonde divisioni (un capitolo del libro è dedicato proprio all'*Occidente diviso e divisivo*).

A partire da queste coordinate storiche, Rusconi intreccia un dialogo con gli autori che hanno formulato diagnosi influenti sul futuro dell'Occidente e sui suoi rapporti con il mondo, cercando di mantenere un equilibrio tra quelle estreme, che pur dominano e guidano la sua ricostruzione: in particolare tra quella, appunto, dello "scontro di civiltà" di Huntington e quella dell'"Occidente diviso" di Habermas (molte pagine, sulle più diverse questioni, testimoniano del tormentato rapporto dell'autore con l'eredità francofortese).

E le rimette in discussione in riferimento ai due maggiori guardi intorno ai quali l'Occidente ha costruito l'immagine della propria autorealizzazione: quello della razionalità (eludendo però, e mi sembra il limite di una sintesi così ambiziosa, il tema cruciale della razionalità delle sue istituzioni economiche, mentre ampia considerazione trova la questione della razionalità delle nuove guerre) e quello del secolarismo (toccando qui, con circospezione e forse qualche reticenza, la delicata questione dei fondamenti e della forza motivazionale di un'etica laica).

Alla fine di un lungo percorso storico, dopo il secolo che con Max Weber ha indagato il polimorfismo della ragione, del razionalismo e dei processi di razionalizzazione (materiale e formale, strumentale e sostanziale, rispetto allo scopo e rispetto al valore), con Horkheimer e Adorno ha tematizzato la "dialettica dell'illuminismo" e l'indissolubile intreccio di mito e ragione, con Peter Sloterdijk ha individuato nell'organizzazione delle energie timotiche il motore dello sviluppo della nostra civiltà (e nell'ira del Pelide Achille "la prima parola dell'Europa"), siamo tornati a interrogarci su quanto di questa regressione della *ratio* sia imputabile al ritorno del sacro e della religione. Nelle mura della cittadella del *logos* sono penetrati a frotte nuovi nemici: la tante volte diagnosticata crisi della ragione sembra essere entrata in una fase di deriva entropica.

A determinare l'identità dell'Occidente era stato il processo di emancipazione dall'universo mentale del mito e il campo conflittuale delle religioni monoteistiche.

Ma gli storici non si stancano di ricordarci che quell'identità ha una molteplicità di matrici, che possono essere simbolicamente rappresentate da tre luoghi-simbolo, Gerusalemme, Atene, Roma.

A ben considerare, ciascuno di quei simboli è portatore di un'eredità tutt'altro che univoca: Atene sta per la misura della razionalità o per gli eccessi dello spirito tragico, sta per l'utopia dell'ordine politico o per lo spirito prometeico della distruzione creatrice? Gerusalemme è città ebraica o musulmana o il luogo su cui ancora pesa la memoria delle crociate cristiane?

La Roma di cui parliamo è quella dei templi pagani o quella delle catacombe cristiane, è la culla del diritto occidentale o il luogo dove fu posata la prima pietra della chiesa cattolica?

Il libro dà ampiamente conto della riflessione che, soprattutto tra Germania e Stati Uniti, si è sviluppata intorno ai fenomeni della cosiddetta "età post-secolare". E la rimodula sull'Italia, dove, intorno al post-secolarismo, il dibattito si è fatto negli ultimi anni, per comprensibili ragioni, particolarmente chiassoso.

Con il termine "post-secolare", da noi, s'intende polemicamente alludere anche al ruolo che la chiesa cattolica è tornata ad assumere, in assenza di un partito cattolico capace di filtrare le aspettative di un elettorato di credenti, ricomponendolo in un programma politico rispettoso dei paletti posti dalla costituzione, un ruolo decisivo nella sfera pubblica. Ma anche, come l'autore sottolinea, frutto dell'equivoco di "alcuni laici pentiti che scambiano la loro personale biografia con la storia della società in cui vivono".

Ritroviamo infine qui il documento di una tappa ulteriore del nostro disincanto. In un lavoro di qualche anno fa, Rusconi si era fatto interprete delle aspettative sull'Europa "potenza civile" come forza capace di traghettare nel mondo globalizzato l'eredità migliore dell'Occidente: la sua razionalità, appunto, il suo atteggiamento laico nei confronti dei grandi conflitti valoriali.

Ma ora il lemma dell'Europa civile è scomparso dal lessico di questo libro. Il soggetto storico che, per autoinvestitura, si era proclamato garante della razionalità e della secolarizzazione sta lottando per la sua sopravvivenza. E non è detto che in questa lotta la ragione e il laicismo (ma l'autore si professa ottimista) riescano ad avere la meglio.

pierpaolo.portinaro@unito.it

P. Portinaro insegna filosofia politica all'Università di Torino

Una ragione priva di pathos

di Giovanni Filoramo

Qual è lo stato di salute del razionalismo occidentale, di una tradizione di pensiero che sta alla base dell'imperialismo culturale occidentale e che è stata sottoposta in questi ultimi decenni agli attacchi corrosivi della critica decostruzionista? In questa accorata ma lucida apologia di una razionalità intesa come intelligibilità del mondo naturale e della vita degli individui, presupposto per la conoscenza e per l'interazione con la natura e per una governabilità sociale e politica secondo criteri di libertà e di autonomia nella condotta di vita, un posto a parte occupano i capitoli centrali del libro (III-V). A partire da una riflessione sulle modernità multiple e sull'epoca assiale, l'autore esamina le criticità del confronto con altre tradizioni culturali che o la ignorano o la considerano una tipica manipolazione ideologica occidentale. Si può conservare la propria identità tradizionale, culturale e religiosa senza ricor-

correre a forme universali di ragione? è possibile un vero dialogo o almeno un confronto senza questa base comune? ma si può costruire una base comune razionale sfuggendo alle trappole delle chiusure identitarie? Si tratta di problemi drammatici, come si evince in particolare

dalle analisi condotte a proposito dell'islam (cap. IV) e della razionalità della fede cattolica quale si presenta in papa Ratzinger (cap. V).

Pur condividendo l'impostazione di fondo dell'autore, confesso che il modo in cui ha condotto questi due confronti mi lascia perplesso. Riassumerei la mia critica nella constatazione che la razionalità difesa da Rusconi è "apatia", priva cioè della vita delle passioni, fossero anche quelle della stessa ragione. Mi spiego. Prendiamo il caso dell'islam. La sua scelta di dialogare e confrontarsi con alcuni intellettuali islamici rappresentativi in funzione dello schema prescelto legato al tema "secolarizzazione, modernità, razionalità" è asettico, finisce per occultare, anzi, per escludere un aspetto decisivo della questione, che condiziona profondamente anche l'ottica prescelta. A differenza del cristianesimo e dell'ebraismo, che hanno comunque partecipato in modo attivo e dialettico ai processi della modernità classica, talora favorendoli talora subendoli talora contrastandoli ma rimanendone comunque profondamente influenzati, l'islam nelle sue varie dimensioni e realtà geografiche e storiche l'ha conosciuta soltanto perché ne ha dovuto subire la violenza nelle sue varie forme, dalle più brutali alle più sottili e pervasive. Si tratta di un processo che non si è certo arrestato dopo la seconda guerra mondiale in seguito ai processi di decolonizzazione.

Valga per tutti la violenta e appassionata critica distruttrice del postmodernismo nella rilettura di un intellettuale come Ziauddin Sardar, per il quale esso riprende

e prosegue senza alcuna soluzione di continuità la missione civilizzatrice dell'Occidente per rendere l'altro a sua immagine, creando nuove arene di soggiogamento e oppressione, cercando in più, questa volta, di assorbire e consumare l'altro, come dimostrano, ad esempio, ong e cooperazione, il nuovo volto dello spirito missionario cristiano. Dunque, una conquista più subdola, meno evidente, più razionale, ma più pericolosa, almeno dal punto di vista dell'intellettuale consapevole e disposto al confronto, che in realtà si traduce inevitabilmente in uno scontro violento. Sono palliativi che non pretendono per nulla di mutare i rapporti di forza, ma alla fine finiscono in modo virulento per confermarli. Rusconi, alla fine del suo confronto, è costretto ad ammettere che "una nuova cultura politica (virtualmente democratica) può nascere soltanto criticamente dalla cultura religiosa tradizionale": ma quali siano le conseguenze di questa posizione non è dato di sapere, anche perché si trascura di prendere seriamente in considerazione le forme specifiche di razionalismo pur presenti nella tradizione islamica, come ad esempio i mutaziliti, non a caso emarginati dal sunnismo vincente.

Quanto all'interpretazione della posizione di Ratzinger, quella di Rusconi mi sembra francamente deludente. Il pathos che in questo caso non coglie è il tratto specifico del *logos* cristiano, chiaramente presente negli scritti del papa. Egli deve molto al "romanticismo" della Scuola cattolica di Tubinga dove ha insegnato. A partire da Johann Adam Moehler, essa elaborò una concezione organica del dogma che cercava di affrontare l'annosa questione del rapporto, dal punto di vista cattolico, tra dogma e storia: la questione su cui si affacciò anche il cardinale Newman - certo una fonte di questa scuola romantica - e che costituisce il vero "cuore di tenebra" della crisi modernista. Questa tradizione di pensiero era accomunata dal rifiuto del kantismo e della sua pretesa di spogliare la fede non solo del suo orizzonte metafisico, ma anche della sua concreta dimensione storica. La storia, o meglio la teologia storica, diventa, in questa prospettiva, una chiave per meglio comprendere la complessità delle vie che il messaggio cristiano, che si manifesta soltanto nel *logos*, nel linguaggio e dunque nella storia, ha seguito nel suo rapporto con la cultura antica. Su questo sfondo, Ratzinger ricupera la peculiare teologia del *logos* di Giustino, un filosofo morto martire verso il 165 d.C. Qui si ha la vera svolta "assiale" del cristianesimo: il *logos* degli uomini è in realtà il *logos* figlio preesistente di Dio, che si è incarnato, ha patito, è morto e risorto. Conoscere (*wiszen*) è patire, l'uno non si dà senza l'altro. Una ragione priva di pathos rischia di rimanere alla superficie delle cose.

giovanni.filoramo@unito.it

G. Filoramo insegna storia del cristianesimo all'Università di Torino

