

CARMELO VIGNA

Sull'Europa

PREMESSA

Molto si è detto e si è scritto sulla "natura" dell'Europa. Su un tema così fatto si possono esprimere, del resto, molte "opinioni ragionevoli". Si può cioè sempre tentare una qualche approssimazione all'«anima» europea, purché però si tenga presente che la storia d'Europa è vissuta e vive – tutti o quasi tutti gli studiosi lo riconoscono – sostanzialmente di tre grandi tradizioni culturali in permanente sinergia ideale: quella greca, quella romana e quella cristiana. Detto in modo un po' più determinato: l'Europa appare oggi ai nostri occhi come erede della scoperta greca della "theoria", della elaborazione romana del diritto e della diffusione della predicazione cristiana.

Se una breve ricognizione storica di queste tre fonti di senso potrebbe darci un'idea abbastanza approssimata dello spirito europeo, non è tuttavia da questa parte che vorrei continuare. Vorrei piuttosto spendere la mia attenzione su tre risultati, che a me paiono emblematici, della sinergia delle tre tradizioni. Questi risultati infatti possono dare, a mio avviso, una immagine del presente che può agevolmente distinguere l'Europa (e con essa l'Occidente culturale) da altri luoghi della Terra. I tre risultati sono presto indicati: una certa nozione di laicità, una regola etica universale (ossia l'etica del riconoscimento reciproco), una rinnovata considerazione del nostro rapporto con la natura. Attribuirei volentieri soprattutto alla sinergia greco-cristiana il primo risultato, soprattutto alla sinergia romano-cristiana il secondo. Il terzo risultato mi pare legato ad una critica della modernità che può essere fondata su tutte e tre le tradizioni culturali. Tra poco si capirà meglio perché. Intanto, osservo che una sana laicità ha oramai liberato l'Europa, per l'essenziale, dai fondamentalismi religiosi, mentre una pratica diffusa del riconoscimento della dignità di ogni essere umano l'ha liberata, per l'essenziale, dai fondamentalismi politici. C'è stato anche negli ultimi decenni un certo fondamentalismo verde, ma esso sembra oramai convertito in una pragmatica, più o meno ingegneristica, dettata dalla nostra responsabilità verso madre natura.

Ebbene, come intendere queste tre indicazioni tematiche? Ribadisco: rispondere a tale domanda significa in qualche modo rispondere alla domanda intorno alla natura dello spirito europeo contemporaneo. Questa la mia personale convinzione. Perciò provo a istruire brevemente, una dopo l'altra, le tre indicazioni. Esse in fondo riprendono le tre "idee" kantiane della ragione, che poi altro non sono se non la partizione classica dei trattati di filosofia delle Scuole: Dio, uomo e mondo.

LAICITÀ

Cominciamo dalla prima, cioè dalla laicità europea. Dobbiamo subito ammettere che il concetto di laicità non è univoco nella nostra letteratura corrente, ma quello che a me pare più equilibrato e più ricco, e quindi anche più rappresentativo dello spirito europeo, si tiene lontano dagli estremi del laicismo ad ogni costo e del clericalismo strisciante, fenomeni tutt'altro che assenti nel panorama dei nostri costumi.

Come dunque riferire di questo concetto più equilibrato e più ricco, e quindi anche più "rappresentativo" dello spirito europeo? Ebbene, ricordo che "laico" nella forma più corrente una volta si opponeva a ecclesiastico o a clericale¹. L'allusione stava qui nel dittico, non solo cristiano-cattolico, ma religioso in generale, tra il clero e i fedeli, cioè tra chi nella comunità ecclesiastica o religiosa aveva funzioni di autorità e chi no; tra chi "amministrava" il potere spirituale e chi era "amministrato". La complicazione è nata però quando il termine è fuoriuscito dall'ambito religioso ed è stato impiegato nella società secolare. È accaduto infatti che la laicità sia stata lo stesso rivendicata a gran voce, ma non più come distinzione interna ad una stessa comunità, quella cristiana, e in qualche modo accettata e condivisa, ma come una rivendicazione di libertà di contro all'oscurantismo più o meno clericale e più o meno religioso in generale. Il doppio registro che ho appena accennato ha finito a sua volta per raddoppiarsi, perché all'interno della comunità religiosa facilmente oggi si introducono inflessioni che sono usuali nei rapporti tra credenti e non credenti; viceversa, nella comunità dei non credenti si registrano non di rado movenze che uno può capire solo se suppone che i non credenti a loro volta facciano "chiesa". Il fenomeno dei cosiddetti "laici devoti" è da qualche anno sotto gli occhi di tutti; e lo stesso può dirsi del fenomeno dei credenti che sono profondamente critici e persino profondamente ostili alle scelte delle "gerarchie" ecclesiastiche o religiose in generale.

Ma lasciamo stare per un momento queste recenti complicazioni e andiamo alle origini della cosa. Ebbene, tutti sanno che "laico" è aggettivo coniato a partire dal sostantivo greco *laos*, cioè popolo. Si può ragionevolmente sostenere che è stato il cristianesimo a valorizzare tale aggettivo, il quale ha poi avuto una vera e propria esplosione nell'impiego che ne fa la Riforma protestante. E tuttavia, l'emergenza vera e propria nell'uso sembra piuttosto legata al secolo appena trascorso, che ha visto nascere e grandeggiare la cosiddetta «età secolare», su cui Ch. Taylor ha appena scritto un libro poderoso². L'emergenza sembra poi essere derivata dalla necessità di ritrovare tra gli esseri umani una qualche unità al di là (e pure senza) la religione (cristiana), visto che la professione religiosa aveva condotto la modernità a lacerazioni profonde e apparentemente non più componibili.

Ma cosa resta, una volta messo da parte tutto ciò che esprime una qualche visione religiosa o filosofica del mondo? Difficile dirlo. E ci si è chiesto, allora: si può almeno convenire nella "rimozione" del "non condiviso", cioè del contenuto cosiddetto «sostantivo»? Secondo

¹ Cfr. *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, Ed. Studium, Roma, 2007; spec. le pp. 13-22, che contengono un saggio di P. Siniscalco su *Laikos-laicus: semantica dei termini*. In senso più generale si vedano anche: A. Scola, *Una nuova laicità. temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia, 2007; V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

² Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007.

alcuni pensatori europei (v. Habermas), si può. Se non si può convenire su contenuti, che sono sempre determinati, ci si può limitare alla pura forma del convenire, che è poi un insieme di “procedure”. Niente di strano, perciò, se il rimando al nome di Kant è diventato presso che inevitabile, specie dopo l’operazione teorica di Rawls³. Kant è in effetti il grande maestro moderno del formalismo (etico).

Così, la grande questione europea (occidentale) del convenire si è, di fatto, attestata su due versanti principali (che poi vengono declinati in una serie di varianti, in sé e per sé di sicuro interesse, ma per noi qui laterali e quindi trascurabili). All’impresa formalistica o come anche si dice “proceduralistica”, si è infatti, mano a mano, contrapposta una impresa contenutistico-sostantiva *minimalista*, che vorrebbe indicare almeno quali sono le strutture dell’umano che ci è comune (lascio da parte la variante anglosassone, pure di qualche peso, “comunitarista”). Si è tornati in qualche modo all’idea della “legge naturale”, ma con una curvatura alquanto diversa di questa dottrina, rispetto ai tempi degli antichi e dei medievali, e pure dei moderni. Lo «stato di natura» non è più quello greco (platonico-aristotelico), neppure quello ebraico-cristiano (agostiniano-tomista) e neppure quello moderno-europeo (hobbesiano): è oramai quello dei «diritti umani»⁴.

Ma questo che cosa ha a che fare con la nozione di laicità? Rispondo: tutto questo ha molto a che fare con la laicità, perché in certo modo la contiene *in nuce*. Come già si accennava, la cifra della laicità è infatti mano a mano diventata la cifra che indica un territorio comune, una volta poste tra parentesi le varie credenze (più o meno religiose). Ora, una tale cifra non avrebbe senso senza un riferimento robusto alla ragione dei Greci, ma non se ne capirebbe neppure la portata culturale senza la sua dialettica relazione con la rivelazione cristiana. La quale relazione è dialettica perché nella tradizione cristiana che sa della tradizione greca e l’apprezza (penso in particolare a Tommaso d’Aquino), la laicità come ciò che gli umani accomuna *precede e segue* tutto ciò che noi solitamente comprendiamo e viviamo come credenza religiosa. S’intende, *precede e segue* non nello stesso senso e sotto lo stesso rispetto. E lo vedremo. Ma intanto anticipiamo: è per questo *precedere e seguire* che la laicità si può dire in certo modo superiore alla religione quanto alla sua forma (allora, *precede*), mentre le è in certo modo inferiore quanto al suo contenuto (allora, *segue*). Esattamente come accade – per analogia – alla verità nei confronti della fede, secondo una classica dottrina medievale (quella di Tommaso), diventata poi dottrina comune nella Chiesa Cattolica.

Dobbiamo allora istituire il senso possibile di un rapporto tra vita religiosa e vita non religiosa (laica, nel senso stabilito) sul filo dell’analogia appena allusa. Ebbene, cominciamo col dire così: che la religione sia anche (implichi, cioè) un luogo “laico”, chiunque, credo, lo conceda, al di là delle patologie che essa può recare con sé. La religione (ebraico-)cristiana in ogni caso include o presuppone tutti i principi dell’etica umana. Basti pensare alle «Dieci

³ Alludo soprattutto, come è ovvio, al suo celebre libro *A Theory of Justice* (1971).

⁴ Cfr. F. Viola, *I diritti umani sono naturali?*, saggio in corso di pubblicazione nel vol. *Natura in etica*, a cura di F. Bottyuri e S. Semplici (“Annuario di Etica”), Vita e Pensiero, Milano, 2009.

Parole» per rendersene subito persuasi. Ma ciò che qui ci deve spingere a indagare meglio è la domanda intorno allo *statuto di comando* delle due forme di vita: ossia la religione “giudica” la vita laica o ne è “giudicata”? Il costume più diffuso sembra deporre per la prima alternativa (anche se non mancano esempi della seconda). Sembra infatti evidente che la pratica della vita religiosa abbia una maggiore latitudine della vita laica. Non c'è bisogno di scomodare Kierkegaard per argomentarlo. La vita religiosa ha in ogni caso “una marcia in più”, almeno per il fatto che è soprattutto una pratica assoluta, per quel tanto che in essa ne va del rapporto con Dio come rapporto primo e totalizzante. La vita laica sembra piuttosto orientata, invece, soprattutto alla coltivazione delle relazioni intersoggettive, o almeno può essere concepita benissimo anche semplicemente come tale. In altri termini, che una vita laica includa anche il rapporto con Dio è certamente possibile, anzi è auspicabile, ma non è dirimente per essa, mentre non è concepibile una vita religiosa che quel rapporto non tratti come fondativo.

Dunque, è da dire, per questo lato, che la vita religiosa sembra contenere dentro di sé la vita laica, ma non sembra esserne contenuta. Solo che la vita laica contenuta nella vita religiosa può essere – e così spesso accade – implicita e perciò può essere facilmente occultata, come già abbiamo osservato, da tutte le forme di fondamentalismo religioso riscontrabili nella storia degli esseri umani. In altri termini, il dominio della religione è inevitabilmente il dominio di una certa religione e una certa religione può anche contenere elementi – ad es. forme feticistiche dell'interpretazione del divino o proiezioni antropologiche – che confliggono con alcuni principi della vita laica. Questo spiega perché alcuni pensatori si sono levati criticamente contro le forme della religione, e proprio in nome della laicità. A tal proposito il Kant de *La religione nei limiti della pura ragione* si può certamente spendere con la certezza di esibire un caso esemplare di speciale impatto teorico

La patologia della religione, comunque, è, anzi deve essere, oggetto critico della religione stessa. Ossia la religione può contenere dentro di sé principi che danno conto e possono combattere le forme patologiche della religione. Come accade nel cristianesimo. Ma non sempre questo si dà. Quando questo non si dà, non resta che ricorrere, vien da dire, alla ragion pratica della vita laica. Ma in tal caso, è la laicità a comprendere in sé la religione, non però nel senso in cui la religione comprende la laicità. La laicità comprende la religione nel senso che può giudicare la religione in forza dei principi primi della ragion pratica, in quanto universali. Non che la laicità, dunque, contenga la latitudine pratica determinata della religione: ne contiene piuttosto i fondamenti di senso, perché e fin quando i fondamenti della ragion pratica hanno una portata universale. Detto ancora in altri termini: le forme della religione, specie le forme delle religioni del Libro, che veicolano una “rivelazione” di Dio agli uomini, predicano una ricca determinazione delle relazioni tra l'uomo e Dio. E tuttavia, queste relazioni restano sempre delle *individuazioni* dell'orizzonte trascendentale della ragion pratica come orizzonte di relazioni intersoggettive. In generale, restano determinazioni del principio del fare il bene ed evitare il male. Per questa ragione e in quanto custode della principalità della ragion pratica, la laicità può a buon diritto giudicare le forme storiche della religione, quali che essi siano; esse di fatto implementano

variamente l'atteggiamento religioso, ma non possono quei principi contrastare. La religione cristiana, in modo particolare, non solo quei principi sempre in sé implicitamente presuppone, come si è detto, ma ha pure dato un contributo considerevole con i suoi teologi e i suoi filosofi per onorare ciò che tutti accomuna. La Prima Secundae della *Summa Theologiae* di Tommaso ne fa fede.

Se i principi della ragion pratica sono universali e quindi, speculativamente parlando, inoltrepasabili, la religione, come rapporto con un Dio che in qualche modo si manifesta agli esseri umani, non può essere trattata come qualcosa che fuoriesce dall'orizzonte di quei principi. Si è appena detto. Ma con ciò non si vuol dire che il contenuto della religione debba essere necessariamente "laico" (sarebbe, questa, una posizione fortemente riduttiva e sostanzialmente gnostica); si vuol dire che il contenuto "metalaico" della religione, se ne viene annunciato uno (come accade nel cristianesimo), sopravanza solo la razionalità pratica *determinata*; ma non può *sopravanzare* l'orizzonte della ragion pratica, se questo viene inteso nel senso lato (universale, cioè trascendentale, cioè interale). Se la differenza tra religione e ragion pratica (laicità) è interna alla ragion pratica (intesa in senso lato), allora la "buona notizia" della rivelazione cristiana, anche quando promette la comunicazione della vita di Dio a favore degli uomini, promette qualcosa che deve diventare in qualche modo necessariamente interno alla vita pratica di un essere umano. Alla vita "laica", dunque. Lo scarto tra la religione e il la ragion pratica (la vita laica) non può allora che formalmente esser posto, a sua volta, all'interno dell'orizzonte stesso della laicità, *quale che sia la natura di tale scarto*.

Eppure, la religione cristiana – parliamo ora soltanto di quella, perché è soprattutto in essa che compare la nozione di qualcosa di altro e di superiore alla natura umana – non può che essere intesa come quella che consente alla potenzialità della ragion pratica (tendenzialmente e intenzionalmente orientata al rapporto con l'infinito) il suo compimento adeguato. La ragione di ciò sta in una doppia necessità ontologica: per un lato l'intenzionalità umana pratica, pur infinitamente aperta, non ha alcun potere sul proprio contenuto; da altro lato, anche qualora tale potere avesse, non potrebbe reggere il progetto di un incremento ontologicamente infinito di tale contenuto. Il finito che essa è, infatti, in quanto disequazione tra infinità intenzionale e finitudine dell'esperienza ontica, non potrebbe mai diventare infinito per autoincremento (*ex nihilo, nihil*). Perciò, se l'evento della saturazione dell'orizzonte può accadere, non può che accadere come ciò che nell'orizzonte si appresenta *venendo da altrove*: ossia come un certo concedersi dell'Assoluto. La "grazia" e/o la "soprannatura" è propriamente questo venire per noi da altrove. Per noi e in noi, cioè necessariamente all'interno dell'orizzonte universale della ragion pratica.

Il *reciproco oltrepasamento* di laicità e vita religiosa, appena disegnato, non deve nascondere ai nostri occhi una profonda convergenza delle due forme, proprio in nome e per conto dell'universalità dell'umano. La laicità è, infatti, un giudizio sui costumi degli uomini per intendere quali di essi conducono alla fioritura di vita (la ragion pratica come verità della pratica umana). La religione, specialmente quella cristiana, mira in altro modo

allo stesso. In entrambi i domini si mette innanzi, dunque, una struttura universale della fioritura dell'umano come comando. Mentre però la vita laica guadagna questa regola attraverso l'analisi razionale della relazione pratica intersoggettiva, la vita religiosa (cristiana) la propone come un comandamento divino. Eppure, questa differenza non è ancora quella più rilevante. Più rilevante è il fatto che la vita religiosa, quella vera, è il luogo di *guarigione* dell'universalità pratica dell'umano e non solo il luogo di *giudizio* secondo il bene e il male, come accade per la vita semplicemente laica. Il differenziale del rapporto intersoggettivo con il divino è qui dirimente.

In effetti, l'analisi della struttura delle relazioni umane è in grado di indicare cosa si deve intendere per una loro buona "legalità", ma non è in grado di assicurare il rispetto di tale legalità nell'esercizio quotidiano della vita. Detto in altro modo: la produzione dell'equazione tra regola ed esistenza umana non è in potere della vita semplicemente laica. Anzi, la vita semplicemente laica si rivela spesso *impotente* dinanzi all'umana fragilità. Propriamente e alla fine, l'umana fragilità solo mette a nudo. Si possono allora ben capire le riserve di Kierkegaard rispetto allo "stadio etico" dell'esistenza (che è *quasi* l'equivalente della vita laica). La laicità, lasciata a se stessa, potrebbe finire infatti per giocare un ruolo depressivo, anzi che terapeutico⁵. Vien subito in mente una situazione analoga. Ben prima di Kierkegaard, Paolo di Tarso parlava in questi stessi termini della Legge di Mosè, trattata come una semplice regola di giudizio quanto al bene e al male. Cioè, appunto, come una sorta di laicità a suo modo universale, che nulla può per garantire veramente la sequela. *Ma tutto questo lo sa solo il credente.*

RICONOSCIMENTO

Andiamo ora a quella che a me pare la seconda cifra dello spirito europeo contemporaneo, la pratica del riconoscimento reciproco. Mi sento autorizzato a proporla, anche perché l'hanno già proposta di fatto alcuni dei nostri maggiori filosofi. A titolo di pura esemplificazione, mi riferisco a un pensatore cristiano come P. Ricoeur e a un pensatore laico come J. Habermas. Altri nomi sarebbe facile aggiungere, a partire da quello del canadese Ch. Taylor, ma qui possiamo fare a meno di citazioni dettagliate, anche se non possiamo comunque dimenticare l'implicito riferimento levinasiano di tutti questi discorsi. Della cifra del riconoscimento mi permetto poi di dare una versione per certi aspetti limitata, ossia una versione semplicemente etica e dunque una versione che lascia nello sfondo tutte le implicazioni più strettamente socio-politiche. Come per il tema della

⁵ Una pratica della laicità non può essere che l'esercizio di vita secondo questa consapevolezza teorica. Tale pratica dunque non va sopravvalutata, come capita di fare a certi esponenti della cultura filosofica contemporanea di stampo laicista (cfr. il breve e recente intervento di R. Rorty, *Un'etica per i laici*, introdotto e sottoscritto da G. Vattimo, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Mi pare, questo, un esempio perfetto di etica laica surdeterminata, cioè laicista, con il suo pragmatico relativismo), ma non va neppure sottovalutata, come capita di fare a certi esponenti della cultura cristiana contemporanea, inclini al fideismo (per averne una esemplificazione, si leggano gli scritti di pensatori come A. Del Noce).

laicità, mi curo solo dei principi, anche per la natura del mio intervento, tendenzialmente indicativa e orientativa, anzi che sistematica o costruttiva.

Orbene, ai fini della nostra breve indagine possiamo cominciare col richiamare alla mente una nozione generalissima, quella secondo cui l'etica è la dottrina della buona qualità della nostra relazione pratica alla realtà. Ma questa nozione generalissima va, almeno un poco, precisata. Che cosa dobbiamo intendere, ad es., con «relazione pratica nostra alla realtà»? L'etica, infatti, non si occupa di qualsiasi forma di relazione pratica (ad es. della relazione pratica alle cose per cui esse vengono prodotte), ma di quella relazione al mondo che noi usiamo chiamare "desiderio" o anche "bisogno" di appagamento. È, infatti, di questa relazione che possiamo propriamente cercare la buona qualità.

In principio, sta il desiderio da appagare. Il desiderio umano è, però, una realtà piuttosto complessa. A noi basta per ora sottolineare che esso è prima di tutto apertura incondizionata a qualcosa in generale, cioè poi a qualsiasi cosa (a tutto). Noi non siamo mai del tutto appagati, quando arriviamo a possedere qualcosa che abbiamo desiderato. Lo siamo in modo sempre provvisorio. Dopo un poco, chiediamo "altro". Comune esperienza. Ci stufiamo se siamo costretti a mangiare due volte lo stesso cibo, ci annoiamo se abbiamo sempre da svolgere la stessa mansione ecc. La potenza del desiderio umano, ma anche la sua nobiltà e la sua irrequietezza, è data da questo, ch'esso non è "saturato" da qualcosa di determinato o di finito; nelle sue profondità, il desiderio umano è desiderio d'assoluto⁶.

Allora il desiderio è sempre "infelice"? Così pare, se si pensa che tutto quello che la nostra esperienza storica offre e che è sempre legato alla finitudine. Tutto nasce e muore. Tutto è limitato da altro. Un colore ha tanti colori come rivali. Eppure, il nostro desiderio incontra sulla propria strada qualcosa che possiede una certa infinità. Già noi come desiderio siamo una certa infinità, appunto perché siamo una apertura incondizionata alla totalità delle cose. Ora, a questo desiderio infinito che noi siamo, viene incontro di fatto anche un desiderio simile a lui: quel desiderio vivente che è un altro essere umano. Certo l'altro uomo o l'altra donna è un essere determinato. Ma ogni essere umano non è solo un essere così e così fatto (giovane o vecchio, tarchiato o longilineo, dalla pelle chiara o dalla pelle scura...); è anche un desiderio d'infinito, che lo rende in certo modo infinito. Perciò il desiderio che noi siamo resta, a volte, incantato rispetto all'altro come desiderio: tutte le volte che ne scopre realmente la profondità (come accade nei rapporti d'amore).

Dunque, il nostro desiderio, che tenta sempre di oltrepassare un oggetto finito, sosta di fronte all'altro desiderio, cioè di fronte ad un'altra soggettività⁷, perché avverte oscuramente che solo un'altra soggettività lo può realmente appagare, essendo l'unica possibile esperienza di un "oggetto" in qualche modo portatore di un che di infinito.

⁶ Perciò il grande Agostino di Ippona, più di millecinquecento anni fa, nelle sue *Confessioni* (I, 1), rivolto al suo Signore, scriveva: «Tu ci hai fatti per Te, ed è inquieto il nostro cuore finché non riposa in Te».

⁷ La quale, per chi è credente, prende anche, anzi prende soprattutto il volto del proprio Dio. Per il cristiano, poi, questo volto è quello stesso di Gesù di Nazareth, Figlio dell'uomo e, nel contempo, Figlio eterno.

Questa conclusione – pur ricavata a tappe forzate⁸ – è importantissima, cioè strategica, e va sempre tenuta a mente per comprendere il resto del mio discorso sul riconoscimento.

Ma come si rapportano due soggettività desideranti? Molto semplificando e, comunque, rispettando le sagge intuizioni della comune umanità, si può dire che il rapporto tra due soggettività si riconduce fondamentalmente ai due “modelli” (che poi possiedono infinite varianti analitiche) a tutti noti: può essere un rapporto di reciproca disponibilità (amore) o un rapporto di reciproca minaccia (odio)⁹. Dal punto di vista etico, è importante capire che il rapporto di reciproca minaccia o di sfida reciproca, quello più praticato, conduce alla distruzione del desiderio. È un rapporto di morte che conduce a morte. Nella sfida della minaccia, una soggettività vuole sopraffare l'altra, anzi vuole eliminarla come soggettività mediante la sua riduzione ad un ruolo subordinato, cioè a strumento dei propri fini o ad una sorta di oggetto manipolabile a piacere. Si vuole trionfare della soggettività altra per affermare che l'unica soggettività deputata all'infinità (cioè alla signoria) è lei, la soggettività vincitrice. Ma è chiaro che una soggettività vincitrice non può sopravvivere, perché viene a mancare ciò di cui essa ha assolutamente bisogno per vivere, ossia una soggettività altra. Se poi, di fatto, essa continua per qualche tempo a sopravvivere, ciò accade perché e finché può procurarsi altre vittime. Questa lotta per la vita e per la morte è diffusissima e quotidiana, molto più di quanto non si creda. Certe forme esasperate di competizione nel lavoro, certe lotte per il potere, specialmente in politica, sono forme, più o meno simbolizzate, di guerra senza quartiere, dove l'annientamento dell'avversario è il fine tenacemente perseguito. Non è necessario, si badi, conseguire l'annientamento fisico. Basta mettere l'avversario in condizioni di impotenza. Far sì che egli “non conti più nulla”.

La grande trasgressione della vita etica sta, dunque, nel volgersi all'altro essere umano nella forma della minaccia (che ha nella quotidianità movenze multiformi: passa attraverso il disprezzo, l'indifferenza ostentata, l'invidia, la falsa pietà, lo scherno ecc.). La grande sequela della vita etica sta, all'opposto, nel coltivare il desiderio di un altro desiderio (in quanto sta come per me), cioè di una soggettività altra. Di un altro uomo, di un'altra donna. Anzi, di tutti gli uomini e di tutte le donne in cui possiamo imbatterci nella nostra esistenza. Come dire che etico, ossia di qualità buona, è quel rapporto all'altro che consente e a me e all'altro, di appagare reciprocamente il desiderio che siamo. Questo tipo di rapporto si può chiamare – ed è stato chiamato – rapporto di riconoscimento reciproco. Ciò che io riconosco nell'altro è anzitutto la sua infinità di destino e quindi la sua natura di

⁸ Per qualche ragguaglio più analitico, rimando ai miei scritti sul tema e soprattutto a tre saggi: *Etica del desiderio umano* (in nuce), sta in *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 119-154; *Aporetica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, sta in *Etica trascendentale e intersoggettività*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 165-204; *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, sta in AA. VV., *Le avventure del trascendentale*, a cura di A. Rigobello, Rosenberg & Sellier, Torino, 2001, pp. 11-34.

⁹ Nella vita quotidiana, ci rapportiamo di fatto con un mix dei due tipi fondamentali, che valgono come due contrari, cioè come il bianco e il nero. Si sa che, tra il bianco e il nero, ci sono infinite sfumature di grigio...

Val la pena, comunque, avvertire che un caso rilevante di mix è quello in cui due esseri umani stanno tra loro in modo che uno viva soprattutto una forma del rapporto e l'altro quella opposta: in modo che uno si atteggi di fronte all'altro secondo disponibilità e l'altro di fronte a lui secondo minaccia. È questa una forma di relazione instabile, che tende di suo a trapassare nell'uno o nell'altro degli estremi.

fine in sé (Kant). Naturalmente, lo scambio di questo dono prezioso arricchisce entrambe le soggettività riconoscenti, mentre lo scambio dell'imposizione e della minaccia entrambe le impoverisce. Anzi le uccide. Solo questo riconoscimento reciproco suscita, mantiene e accresce la vita.

La nostra Europa pratica di fatto, e largamente, questo principio, nonostante resistenze locali. Del resto, la vita "materiale" lo impone. Siamo diventati multiculturali. Per la verità, siamo ancora lontani dal *melting pot* degli USA, ma ci stiamo approssimando a grandi passi. E le esperienze statunitensi dicono che le differenze culturali non possono solo essere "registrate" nella loro molteplicità, devono anche essere, appunto, "riconosciute" nella loro capacità di contribuire all'umano che ci accomuna. In altri termini, devono essere accolte e "mediate", non solo "sommate". Di qui l'inclinazione degli studiosi a parlare oggi di «interculturalità», anzi che di «multiculturalità». L'«interculturalità» è diventata in realtà la parola che vuol dire la pratica del multiculturalismo in quanto attraversata dal reciproco riconoscimento.

NATURA E AMBIENTE

Veniamo infine alla terza indicazione. Si può cominciare col dire che la natura è ammalata e rischia di morire. A Copenaghen tra poco ci sarà un nuovo "consulto" medicale. In ogni caso, è utile tener presente che dietro questa constatazione, apparentemente elementare, ci sono secoli di civiltà e secoli di interpretazione del senso della natura. Basti pensare che solo fino a qualche decennio fa era inimmaginabile che la natura potesse essere considerata ammalata e addirittura morente. Nietzsche riproponeva, sul finire del secolo scorso, l'antica figura pagana dell'«eterno ritorno» delle vicende cosmiche, come alternativa al Dio della metafisica.

La seconda metà del nostro secolo ci offre tutt'altro spettacolo. Lo sviluppo tecnologico ci ha insegnato a misurare le risorse della biosfera. I voli interplanetari ce ne hanno fatto vedere i confini. La minaccia atomica ce ne ha rivelato la vulnerabilità. Ma qualcosa di simile ha fatto e va facendo anche lo stillicidio dell'inquinamento dell'acqua e dell'aria, e il continuo spreco delle riserve energetiche, specialmente lo spreco di quelle non rinnovabili.

C'è, dunque, a fondamento della preoccupazione diffusa che ha dato origine alla cultura "verde", una sorta di "pietà" per la debolezza e la vulnerabilità del nostro mondo; ma c'è anche, forse soprattutto, la percezione angosciosa che la fine del nostro mondo è anche la nostra fine. La natura come antica *Madre*, cara al paganesimo, o la natura come grande *Vestigio* del divino, a cui si erano abituati i medievali, si è via via fatta presso i moderni un grande *Oggetto* di manipolazione. Ora ci accorgiamo che questo oggetto non ha solo la forma dell'esteriorità, quasi che le vicende sue non abbiano nulla a che vedere con le nostre; ora ci accorgiamo, piuttosto, che il gran corpo della natura è in realtà il *nostro* grande *Corpo organico*. L'esteriorità materiale, su cui la scienza e la tecnica hanno lavorato per secoli, era propriamente un abbaglio. Se la natura si ammala, anche noi ci ammaliamo; se la natura muore, anche noi moriamo. E la malattia e la morte, per la biosfera, non paiono

più così lontane e vaghe, anzi paiono prossime e determinate. Solo che si continui a vivere come finora abbiamo vissuto.

Di fronte alla minaccia della distruzione, le reazioni sono state e sono molteplici¹⁰. Le più assennate sono certamente quelle rivolte a modificare l'atteggiamento umano nei confronti della natura. O meglio: un *certo* atteggiamento umano, cioè poi l'atteggiamento *predatorio*. E su questo tema lo spirito europeo si è schierato in maniera presso che concorde quanto alle vedute alternative. Resta tuttavia la zavorra della pigrizia politica, della diffusa abitudine allo spreco, della mediazione al ribasso degli interessi economici in gioco, della competizione tecnologica, quando non brutalmente militare. Come dire che il problema "verde", tutti oramai ne sono consapevoli, non è tanto un problema teorico, quanto un problema pratico, cioè poi un problema eminentemente politico. Si sa con sufficiente precisione cosa si dovrebbe fare, ma non la si vuole o non la si può fare nei tempi e nei modi più ragionevoli..

Ma non ci sono solo reazioni teoricamente assennate. Ancora oggi la cultura verde si divide sostanzialmente in due grandi gruppi: i cosiddetti "realisti" e i cosiddetti "fondamentalisti". "Realisti" sono in buona sostanza i *riformisti*, ossia tutti coloro che intendono lavorare all'interno dell'attuale condizione storico-politica, così da costringere ad un graduale mutamento di rotta tanto i politici quanto i singoli cittadini. Realisti sono, perciò, quelli che si interessano dei problemi ecologici proponendo soluzioni appropriate e graduali (tecniche di smaltimento dei rifiuti e prima ancora, organizzazione articolata della loro raccolta; sfruttamento delle energie alternative; educazione al buon uso di certe risorse limitate in natura; creazione di parchi naturali; campagne per la protezione delle specie in via di estinzione ecc.)¹¹. "Fondamentalisti" sono invece i *rivoluzionari*. Costoro rifiutano il "sistema" e si appartano per costruire le "cellule" di un nuovo modo di vivere il rapporto con la natura. Sorgono così in qualche caso delle comunità, dove i ritmi e i processi naturali vengono rispettati al massimo grado, dove cioè si ha cura di evitare quelle forme di manipolazione a cui la civiltà occidentale si è oramai abituata (dai diserbanti agli insetticidi e ai fertilizzanti, dagli incroci genetici alle culture programmate della flora e della fauna). Da questa parte si giunge sino a forme di "mistica" della natura che prende accenti più o meno orientaleggianti¹².

Lo spirito europeo nella sua versione migliore coltiva, mi pare, il riformismo, guidato in ciò, più o meno esplicitamente, dalla tradizione ebraico-cristiana, la quale considera l'uomo padrone, sì, della natura, ma solo padrone vicario¹³. Già nei primi capitoli di *Genesi* la cifra

¹⁰ In questo senso, un ottimo testo, oramai divenuto classico e quindi citatissimo, è quello di H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990.

¹¹ Un testo esemplare, anche se un po' invecchiato, è quello di J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano, 1986. L'originale inglese è del 1974; 2ª ed. 1980 (London).

¹² Da citare soprattutto il libro di A. Naess, *Ecosofia*, Red, Como, 1994 (edito in originale nel 1976), ancora attuale.

¹³ Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia, 1986; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; *Questione ecologica e coscienza cristiana* (a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro), Morcelliana, Brescia 1988; Aa. Vv., *Responsabilità per il creato*, a cura di S. Biolo, Rosenberg&Sellier, Torino, 1999.

della “custodia” della terra-giardino da parte dell’umano è assolutamente inequivocabile, giacché del suo rapporto al mondo ambiente ogni essere umano deve render conto al Creatore. Propriamente, il rapporto uomo-mondo in quel testo è fatto interno al rapporto uomo-Dio. Le sorti di questo sono le sorti di quello, come poi Paolo ricorderà ai primi cristiani con accenti drammatici¹⁴.

Se facciamo capo al Trattato di Roma (1957), che istituisce la Comunità economica Europea (CEE), possiamo dire che l’Europa, come noi oggi la conosciamo, s’è formata in poco più di mezzo secolo. Un tempo breve, anzi brevissimo, per una realtà così complessa. Questo induce a supporre che la storia europea non ha accumulato solo guerre e distruzioni, ma anche un comune patrimonio, che ora si mostra in tutta la sua grandezza. Ebbene, io non ho inteso qui indicare tutti gli elementi di questo patrimonio comune, ma solo quelli che a me paiono contenere, oggi, una portata simbolica decisiva. Un secolo fa si sarebbe forse messa innanzi soprattutto la figura della libertà e mezzo secolo fa la figura dell’emancipazione. Io sono persuaso del fatto che oggi, ferma restando la verità politica di quelle figure, siano più attuali parole d’ordine come universalità umana da riconoscere e responsabilità per la natura da onorare. Queste parole d’ordine mi paiono dunque il compito dell’Europa, e pure il grande parto dello spirito europeo contemporaneo. Esse sono certamente radicate nella tradizione ebraico-cristiana, anzi sono parte integrante della rivelazione di Gesù di Nazareth. Ma queste parole dovrebbero essere testimoniate, perché non producano subito dolorose divisioni, argomentandole anzitutto in modo laico, cioè con ragioni che possano essere intese e da credenti e da non credenti, ossia con ragioni che rimandano ai primi principi (teorici e pratici) riferibili alla nostra comune umanità. Poi, lo sappiamo bene, se capiterà, dobbiamo comunque essere, noi cristiani, secondo l’esortazione di Pietro, «pronti sempre a rispondere a chiunque *ci* domanderà ragione della speranza che è in *noi*». E questo è da fare, con «dolcezza e rispetto»¹⁵. Sono ancora parole di Pietro.

¹⁴ Cfr. *Rm.* 8, 19-22.

¹⁵ *1 Pt.* 3, 15.