



Eredità e futuro dell'Occidente
**“Le diverse culture e il cristianesimo:
una convivenza nuova”**

saluti inaugurali

Manfredi Palmeri, Presidente del Consiglio Comunale di Milano

Mario Mauro, Vicepresidente del Parlamento Europeo

Interviene

Rémi Brague, Parigi, Università della Sorbona

Coordina

Carmine Di Martino, Università degli Studi di Milano

Sala Alessi, Palazzo Marino, Piazza della Scala, 2
Milano – Martedì 29 gennaio 2008

C. DI MARTINO - In forma di appunti abbiamo raccolto questi spunti dal suo ultimo intervento a Roma: "Il Cristianesimo ha modificato tutte le civiltà in cui è stato presente, tuttavia non ha mai cercato di sostituire una civiltà precedente con una civiltà cristiana. Quando ha superato una civiltà non se ne è mai sbarazzato. Ha lasciato essere la cultura profana; il cristianesimo è l'unica religione che si accontenta di essere solo una religione". Nell'invito alla convocazione, inoltre, abbiamo citato il seguente brano dalla Lettera a Diogneto: "I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo" (Diogneto, *Il mistero cristiano*).

La prima delle cinque domande prende le mosse dal testo di Brague titolato, in italiano, "*Il futuro dell'Occidente*". Questo libro, lo ricordo, è stato tradotto in dodici lingue. In questo testo viene proposto un apporto peculiare, specifico del fatto cristiano, alla vita delle culture, individuato nell'uso della ragione. Ora vorrei chiedere al professor Brague di renderci ragione di questa implicazione, facendo riferimento a esempi che riguardano il costituirsi dell'Europa e le vicende attuali. In che senso lei ha affermato ciò?

R. BRAGUE - Ci si è interrogati spesso sul ruolo del cristianesimo nella cultura europea. Si intende in questo caso una percentuale da determinare, che bisognerebbe distinguere e opporre ad altri apporti (ad esempio quello greco, romano, ebreo, germanico, slavo, etc). Vorrei qui sostenere un'altra tesi: il ruolo del cristianesimo è, forse, soprattutto il luogo che il cristianesimo ha lasciato. Ha "fatto spazio" alla cultura profana.

Per chiarire questa tesi paradossale, occorre iniziare pronunciando qualche parola su cosa sia una cultura. Una cultura non è solamente ciò che noi solitamente chiamiamo "cultura" cioè da una parte la cultura alta (*high brow*), ossia la pittura e la musica classica ad esempio, e dall'altra la cultura popolare (*low brow*) come il folklore, le usanze tradizionali, etc. La cultura è anche un insieme di risposte a domande riguardanti il giusto modo di procedere, in ogni campo. Se lo svago popolare (*entertainment*) non è culturale, non è perché sarebbe meno ragguardevole, ma in quanto non propone delle risposte a domande sul come affrontare ogni campo dell'esistenza. Non ha altri messaggi se non quello di fare ciò che già fa.

La cultura ingloba, sotto lo stesso titolo, tutti i settori a proposito dei quali ci sono delle regole da rispettare, se si vuole agire correttamente. Non tenere in considerazione queste norme, infatti, comporta delle punizioni di diversa gravità che variano dalla pena capitale, all'esilio, alla prigione, fino all'ostracismo sociale. Questi settori inglobano le regole della grammatica e del bel linguaggio, in generale potremmo dire la scelta di un livello di linguaggio. La cultura si spinge persino ad

inglobare le regole del matrimonio, le maniere da tenersi a tavola, la cura del corpo e lo stile dell'abbigliamento, etc...

Non conosco un riassunto più succinto degli elementi di una cultura che un passaggio del Talmud. I rabbini vi enumerano i sette comandamenti che sarebbero stati dati a Noè all'uscita dall'arca. I comandamenti dati a Noè hanno valore universale perché egli è l'antenato di tutti gli uomini che vivono su questa terra (data la scomparsa delle generazioni precedenti al diluvio): tutti noi discendiamo da Noè, nuovo Adamo. Per i saggi del Talmud si tratta, quindi, di rendere conto della presenza di un minimo di regole, di una base di correttezza (*basic decency*) presso i popoli che non hanno ricevuto la Legge di Mosè (che è esclusiva del popolo d'Israele). Il cristianesimo ha risposto alla stessa domanda di cultura e di coscienza, che è stata presa in prestito da parte di San Paolo dalla filosofia stoica del suo tempo. I rabbini, invece, hanno preferito rifarsi a una alleanza primitiva e, a partire da questo punto di riferimento, hanno sviluppato, ad esempio, il comandamento di non versare sangue. I rabbini stilano una lista di sette comandamenti: uno solo di questi comandamenti è positivo e consiste nello stabilire dei tribunali; gli altri sei, al contrario, sono dei divieti. Sono proibiti il culto degli idoli, la blasfemia, l'omicidio, il rapimento, le unioni sessuali illecite e la consumazione di un pezzo di carne strappato a un animale ancora vivo (*eyvar min hay*) (*Talmud di Babilonia*, trattato Sanhedrin, 56°; per il seguito, vedi ad esempio Maimonide, *Mishneh Torah*, Sanhedrin, IX,1). Questa lista è del più alto interesse per l'antropologia. Essa, infatti, vi riconosce le esigenze basilari dell'umano: non soltanto la religione, ma l'uso regolamentato del linguaggio, la sacralizzazione della vita umana, la proibizione dell'incesto, e persino la cucina (l'uomo è considerato come l'animale che non si accoppia con un partner qualsiasi e che fa cuocere la carne).

Dunque, il cristianesimo ha lasciato da parte una quantità di campi della cultura: sulla cura del corpo, sull'abbigliamento, etc. non ha nulla da dire. Sia chiaro non perché queste domande non abbiano alcuna importanza o non possano essere regolamentate, è tutto il contrario: la legge è riconosciuta buona e necessaria. Ma l'uomo possiede in principio gli strumenti necessari per trattare i problemi che sono suoi propri e per trovare la buona condotta da seguire. Questi strumenti sono la coscienza, la ragione, l'immaginazione, etc. Molto concretamente: non c'è una cucina cristiana, mentre c'è una cucina ebraica, che permette di osservare le regole della *kashrut*. Non c'è una medicina cristiana, mentre nell'islam c'è una "medicina profetica" (*tibb nabawi*), che si deduce dalle numerose dichiarazioni attribuite a Maometto ne l'*Hadit* che vertono sulla sanità (regime alimentare, cura del corpo e trattamento di certe malattie). L'opera più famosa di questo genere letterario è datata del XVI secolo, è "Medicina del Profeta di Ibn Qayyim al-Jawziyya" (siamo negli anni 1292-1350). (Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicina del profeta*, tr. P. Johnstone, Cambridge,

Islamic Text Society, 1998, XXXI pag. 318). Potremmo comunque generalizzare fino ad arrivare a campi delicati: non c'è una filosofia cristiana. Non c'è una morale cristiana. Da ciò posso ricavare una tesi ancora più provocante: in un certo senso, non c'è una cultura cristiana.

Che cosa c'è veramente, allora? C'è la creatività umana che non ha mai cessato di produrre cultura. Ci sono le culture, che sanno differenziarsi secondo regioni, popoli, età, etc. nelle quali hanno vissuto o vivono dei cristiani. A partire da tale innesto ha potuto crearsi una certa tonalità, una particolare atmosfera cristiana. Certe tematiche artistiche e letterarie hanno acquisito un'importanza nuova, a cominciare dalla passione stessa di Cristo; l'Italia, ad esempio, è piena di questo genere di opere e la Francia lo è altrettanto (non solamente grazie a Napoleone). Ma tutto ciò è troppo evidente, perché io continui a menzionarlo.

Possiamo dunque affermare che il cristianesimo apporta alla cultura qualcosa di meno visibile, ma di più essenziale. Ha apportato, e non smette di farlo, ciò che rende possibile la cultura stessa, cioè la conoscenza del soggetto della cultura: l'uomo. Tutta la cultura è definibile "umanista". Ma l'uomo non ha niente da dire sul valore dell'uomo, e non può dire niente: l'uomo non può da solo pronunciarsi sul valore dell'uomo; sarebbe giudice e parte in causa. Sartre lo dice in maniera sarcastica: mai un animale ha fatto l'elogio dell'uomo e conclude: "non si può ammettere che l'uomo possa portare un giudizio sull'uomo" (Sartre, *L'Esistenzialismo è un umanesimo*, Parigi, Nagel, 1946, pag. 91-92). Anche il biologo francese Jaques Monod ha scritto in un libro che ha avuto qualche successo negli anni '70 che l'uomo è il prodotto di un caso fortunato, della fortuna, che egli ha vinto alla roulette di Monte Carlo. Ma se fosse così, l'uomo manterrebbe una sua dignità? Mi spiego, non si ammira chi ha vinto alla lotteria, casomai si prova invidia nei suoi confronti. Il rispetto della dignità dell'altro non sarà niente di più che un calcolo: ognuno rispetterà l'altro, ma aspettando la rivincita. Che ne è della risposta di Kant? Egli individua nella santità della legge morale, presente in ogni essere razionale, ciò che conferisce dignità all'essere umano. Essa lo può fare, tanto che la biologia non riesce a smascherarla, come un'astuzia della specie destinata ed assicurarne la perpetuazione. E se si rifiutasse questa genealogia biologica, occorrerebbe trovare prontamente un altro fondamento alla sua presenza, che sarà ben difficile non chiamare Dio. Bisogna che l'uomo abbia una dignità, che sia voluto da un'altra istanza che se stesso.

A questo punto si impone una domanda: cosa significa essere voluto? Mi accontenterò di un'indicazione concreta. Il mio esempio sarà il gesto della preghiera. Per noi, il gesto spontaneo è di unire le mani, infatti se si chiede a un attore di far capire che un personaggio sta pregando, egli unisce le mani. Ora, questo non è l'unico gesto possibile. Io non so esattamente a partire da quando è divenuto un'evidenza. Ci sono dei gesti di preghiera che si potrebbero definire cosmici, nel senso che esprimono un rapporto con il divino visto attraverso l'immagine del cosmo o di una delle sue

parti. Così, per esempio, quello dell'orante che eleva le sue mani verso il sole. È già il gesto dell'imperatore Akhnaton che si fa rappresentare in questa attitudine con la sua donna. Ma ci sono anche dei gesti che esprimono un rapporto tra l'uomo e gli altri uomini. Questo può essere un rapporto di sottomissione, come nella prostrazione (*proskunésis*), ad esempio. Il gesto attuale della preghiera cristiana è il gesto medievale dell'omaggio: il vassallo pone le sue mani in quelle del sovrano: ciò esprime l'amicizia e la fiducia reciproca.

C. DI MARTINO - Le pongo una seconda domanda: oggi l'appartenenza è vista come sinonimo di esclusione. Ancor più attingere pensieri o indicazioni mentali da una tradizione è considerato un fenomeno di divisione o irrazionalità. Ma allora ci chiediamo: in che cosa consiste l'ideale della tolleranza? Ultimamente genera solo indifferenza e latenti futuri conflitti?

Cito una frase di mons. Luigi Giussani: "Principio della democrazia è il senso dell'uomo "in quanto è", il rispetto e l'affermazione dell'uomo "perché è". Di fronte all'inevitabile scivolamento di far trionfare il proprio modo di concepire l'uomo e il mondo, l'unico argine è l'educazione alla ragione come carità, per cui l'ideale di ogni azione è la comunione con l'altro e l'affermazione della sua realtà "perché è". Il valore della tolleranza viene indicato oggi come l'unico valido e da praticare per favorire la convivenza; ma la tolleranza è ultimamente indifferente all'altro "in quanto è" e soprattutto "perché è".

Lei dice che la rinascita dell'Europa è stata caratterizzata dalla curiosità per ciò che è nuovo, a partire dai Romani fino al Cristianesimo, curiosità che è segno di una ragione aperta. Interessante che il cristianesimo abbia fatto nascere un rispetto per le tradizioni, le fonti, senza avere "paura" del passato pagano. Lei ha inoltre affermato che "la cultura europea è quella meno autocentrica, la curiosità per l'altro è una specialità europea, a maggior ragione l'idea che l'altro potrebbe aver qualcosa da insegnare a noi stessi".

R. BRAGUE - Farò tre osservazioni a questo proposito sulla tolleranza, sul rapporto tra cristianesimo e cultura pagana e sulla curiosità verso l'altro. La tolleranza è un concetto da utilizzare con precauzione. Io ricordo la sua storia in due parole: prima di tutto ritorniamo all'epoca della Riforma quando una divisione tra confessioni cristiane si radica in Europa. Le città o i paesi che hanno scelto la Riforma, l'hanno fatto perché i loro governanti la scelsero (qualche volta contro la volontà del popolo, ad esempio in Svezia). Da parte loro, l'imperatore e i re repressero ciò che si presentò come una rivolta contro un'autorità legittima (quella della Chiesa) e si giunse alle armi. Ora, le guerre di religione non permisero di eliminare una delle due parti. Successivamente agli orrori della Guerra dei Trent'anni, si decise di applicare la regola *cuius regio eius religio*: un paese

si suppone abbia come religione quella della famiglia regnante. Questa regola ci sembra mostruosamente ingiusta, tuttavia ha permesso di evitare dei nuovi bagni di sangue.

Restava un problema: come trattare le minoranze della religione A che sussistevano in un paese di religione B? Occorreva tollerarle, malgrado la legge. Tollerare significa permettere ciò che si disapprova e che non piace; mentre autorizzare significa permettere ciò che si approva e si incoraggia. La tolleranza è una virtù. L'esercizio di una virtù dipende dal tatto delle persone. Non si può parlare di "civiltà tollerante" che per eccesso di linguaggio. Una civiltà non ha né virtù né vizi, essa costituisce un insieme di soluzioni apportate a problemi che si sono posti, perciò queste soluzioni non sono più o meno giuste; ma più o meno valenti.

Come seconda osservazione vorrei richiamare la vostra attenzione sul fatto che il cristianesimo non ha trovato subito un'attitudine positiva verso la cultura pagana. Opere come il piccolo trattato di San Basilio sulle lettere greche, o come il *De doctrina christiana* di S. Agostino sono risultati di uno sforzo. L'attitudine opposta si incontra anche presso personalità così varie come Tertulliano, Pier Damiani, Lutero, Karl Barth. Ma essa si trova anche altrove rispetto ai cristiani; uno storico israeliano, per esempio, racconta di aver incontrato uno studente di una scuola del Talmud (*bahur yeshiva*) che non conosceva il nome di Beethoven e che non voleva conoscerlo (E. Barnavi, *Les Religions meurtrières*, Parigi, Flammarion, 2006).

Per il cristianesimo, invece, era più facile accogliere la cultura pagana perché, in fondo, non si trattava che di applicare al campo della cultura profana un'attitudine fondamentale che si situa al principio stesso del fatto cristiano. Ne ho già parlato nella mia risposta alla prima domanda: si tratta della rinuncia ad apportare dei comandamenti nuovi, a legiferare su tutte le dimensioni della vita umana, a costruire una *halakha* come quella che si combinava già, in parallelo, nel giudaismo dell'epoca, o come la *shari 'a* che l'islam svilupperà più tardi.

Da ultimo, sottopongo alla vostra attenzione il fatto che la curiosità per l'altro è molto anteriore alle Grandi Scoperte. La storiografia dei Lumi, la concezione *whig* della Storia, vede in queste scoperte il primo colpo portato alla visione medievale del mondo, il primo passo verso i Lumi stessi, ridotti d'altronde alla loro versione radicale e al loro progetto di una emancipazione in relazione al cristianesimo. Ho mostrato altrove che questa attitudine si riscontrava molti secoli prima di Cristoforo Colombo, prima di Copernico, e dunque, in maniera più forte, prima del secolo dei Lumi. Quanto all'attitudine d'insieme di una curiosità verso un "altro" che è suscettibile di insegnarci delle cose, essa si trova dal secolo XIII nei racconti dei viaggiatori, per esempio degli ambasciatori inviati ai Mongoli. Per quanto riguarda la trasposizione letteraria di questo tentativo di vedersi attraverso gli occhi dell'altro, essa è attestata dall'inizio del XV secolo (R. Brague, *Il futuro*

dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa, tr. A. Soldati, Milano, Tascabili Bompiani, 2005).

C. DI MARTINO - Per introdurre la mia prossima domanda, cito John Dewey: *“Abbandonare la ricerca della realtà e del valore assoluto e immutabile può sembrare un sacrificio, ma questa rinuncia è condizione per impegnarsi in una vocazione più vitale. La ricerca dei valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti, perché connessi alla vita sociale, è una ricerca in cui la filosofia troverà non rivali, ma coadiutori negli uomini di buona volontà.”* Le voglio chiedere di spiegarci che legame c'è tra speranza e convivenza? Curiosamente il Papa ha scritto un'enciclica sulla speranza, definendola elemento fondamentale di ogni società. La speranza viene intesa dal Pontefice come un non porre fine al bisogno infinito del cuore dell'uomo. Secondo il richiamo di Dewey, invece, sembra impossibile un rapporto tra cuore dell'uomo e convivenza, la comunità, la democrazia.

R. BRAGUE - Anzitutto, grazie per questa bella citazione di Dewey, che io non conoscevo. Mi dispiace di conoscerla se non attraverso una traduzione, perché mi sembra che meriti uno studio molto minuzioso, dove si soppesi la sfumatura precisa di ogni parola. Essa mostra la nobiltà delle intenzioni del pragmatismo, ma anche la fragilità. Rispondendo vorrei sottolineare due questioni importanti. Ho già avuto occasione di ricordare il pericolo insito nel parlare di valori, ma ora vorrei concentrare la vostra attenzione sul fatto che qui Dewey sembra confessare che i valori ricevono tutto il loro peso dal modo con cui essi sono legati alla vita sociale. Una volta stabilita la società, perché cercare ancora dei valori? Cercare dei valori che tutti possono condividere suppone il problema (risolto) di sapere che tutti preferiscono vivere insieme piuttosto che eliminare gli altri. Gli uomini di buona volontà, ecco un'espressione che parla a ogni cristiano, ma che occorre esaminare da vicino. Da molto tempo, la si interpreta esattamente al contrario, all'inverso del suo significato reale. Si comprende infatti *“gli uomini la cui volontà è buona”*. Le parole sono, ognuno o sa, una citazione del Vangelo di Luca, nel quale gli angeli annunciano la pace sulla terra agli *“uomini di buona volontà”*. Sembra di capire che sarebbe sufficiente volere fortemente la pace ed essere molto gentili perché essa si stabilisca. Questo presupposto ha come conseguenza la scissione dell'umanità in due gruppi, gli uomini di buona volontà e gli uomini di cattiva volontà. In altri termini, quelli che vogliono la pace e gli altri che sono dei fautori di guerre. Perché? Perché sono *cattivi*. Perché ci sia la pace, è sufficiente dunque fare la guerra ai cattivi. Sull'identificazione precisa dei cattivi, se sono coloro che guastano tutto, le opinioni sono divise. Si è già provato a eliminarle. Il piano greco semitico del Vangelo dell'infanzia di Luca lascia intravedere un sostrato

aramaico o ebraico. All'occorrenza, si indovina l'espressione ebraica *bney ratson*, cioè, tradotto letteralmente, "figlio della verità". "Figlio della verità" designa comunemente ogni sorta di relazione, per esempio "oggetto di...". La volontà in questione nel Vangelo è quella di Dio, perciò la frase, in questo contesto, significa "pace sulla terra agli uomini, perché sono l'oggetto della benevolenza di Dio". Questa benevolenza si estende a ogni uomo e non separa quelli che sarebbero l'oggetto della benevolenza divina e quelli che sarebbero al di fuori del raggio luminoso dell'amore divino. Ritorno dunque all'idea già indicata nella mia risposta alla mia prima domanda: essere voluto. Gli uomini sono voluti. Ognuno di noi è voluto. La specie umana come totalità biologica è voluta. L'umanità come realtà storica è voluta.

In seconda battuta sottolineo come l'italiano *convivenza*, o lo spagnolo *convivencia*, sia stato tradotto in francese, nella tiepida atmosfera del *bon-garçonisme* socialista degli anni '80, con "*convivialité*". L'emergenza e la moda di questo vocabolario sono un po' irritanti. È una reazione legittima e forse da tacere piuttosto che da burlarsene. Ma occorre anche vedere ciò di cui le parole sono il sintomo. E questo sintomo mi sembra essere il segno di una evoluzione positiva della malattia. Parlo del modo con cui il modello politico del quale vivono i Tempi Moderni ci diviene visibile, al posto di restare implicito. Divenendo esplicito, lo si può oggettivare e, pertanto, misurarne i limiti. Questa concezione è quella di una società, di un insieme di persone già presenti e coesistenti che devono cercare le migliori regole possibili per assicurare una coesistenza armoniosa, per evitare che le eventuali frizioni non degenerino in violenza. L'immagine dei giocatori attorno a un tavolo è già di Thomas Hobbes. Ma l'umanità non funziona assolutamente in questa maniera. Molto tempo fa Auguste Comte ci ha ricordato che: "*L'umanità è composta di più morti che vivi e i morti governano i vivi*". Occorre aggiungere due evidenze solide: la prima, che non ci sono dei viventi perché quelli che li precedono hanno deciso di richiamarli alla vita, la seconda che, se la generazione presente non prende la stessa decisione, semplicemente non ci saranno delle generazioni future. La sopravvivenza della specie umana dipende dalla speranza. Ibn Khaldun, storico tunisino del XV secolo, si è posto una domanda intelligente: si è chiesto perché un popolo che perde il controllo del suo proprio destino (per esempio se è vinto e sottomesso da un altro) scompare, o per lo meno diminuisce di numero. Egli risponde che la continuazione della vita dipende da "l'intensità della speranza" (*shiddat al-amal*) (Ibn Khaldun, *Muqaddima*). È evidente che la speranza è un rapporto al tempo, più precisamente al tempo futuro. Ma occorre aggiungere che essa non solo si proietta verso il futuro; essa *produce* il futuro. Si ha bisogno della speranza per assicurare la convivenza? Io risponderei: assolutamente no. È sufficiente mettersi d'accordo su alcune regole stabilendo che nessuno farà a qualcuno ciò che non voglia sia fatto a lui. Ma la speranza è necessaria perché continuino ad esserci degli uomini su questa terra. In altri termini: la

speranza è completamente superflua per la società; essa è assolutamente indispensabile alla specie. Scoprendo la frase di Dewey, ho pensato a un appunto di uno dei suoi discepoli, Richard Rorty, filosofo americano, morto un anno fa. Avevo nel mio computer una citazione di Rorty che sostiene una secolarizzazione così radicale da eliminare ogni traccia non solamente di Dio, ma di tutto ciò che può passare per divino, che sia il mondo o l'io umano. Egli conclude: "nella sua forma ideale, la cultura del liberalismo potrebbe essere una cultura illuminata e secolare. Qui non rimarrebbe nessuna traccia del divino, sia nella forma di un mondo divinizzato, sia nella forma di un autodivinizzazione. Una tale cultura potrebbe non avere spazio per la nozione che contempla forze non umane con le quali gli esseri umani sono responsabili. Potrebbe cadere o drasticamente essere re-interpretata non solo l'idea di santità ma quelle della "devozione alla verità" e della "soddisfazione delle più profonde necessità dello spirito". Il processo di de-divinizzazione potrebbe idealmente culminare in una nostra inabilità di vedere un altro uso di questa nozione che esistenze umane viventi finite, mortali, contingenti che potrebbe derivare il significato delle loro vite da nient'altro eccetto un'esistenza umana finita, mortale e contingente." Ecco ciò che è valido. Solamente, Rorty descrive una situazione che non è più la nostra già da parecchio tempo e che lo sarà sempre di meno: degli esseri umani la cui esistenza è contingente, già non ce n'è molta, e ce ne sarà sempre meno. Sempre di più, gli esseri umani sono voluti da altri esseri umani. Questi decidono in effetti di lasciarli o no di venire al mondo. Si sogna anche di "ordinarli" come si ordina un modello di un oggetto su un catalogo. La domanda che si pone è di sapere se uomini simili avrebbero ancora, non diciamo il diritto, ma semplicemente la voglia di chiamare altri all'esistenza

C. DI MARTINO - Nel suo discorso alla Sapienza il Papa si chiede "Come s'individuano i criteri di giustizia che rendono possibile una libertà vissuta assieme?" e indica "la sensibilità per la verità" come fattore essenziale di tale processo. Come c'entra con la politica e il diritto il grande tema della verità che caratterizza ogni mossa umana e ogni discorso sulla società?

R. BRAGUE - Farò tre osservazioni: la prima riguardo al fondo, perché non si è atteso Dewey e Rorty per ricordare che la verità è anche un mezzo della libertà. Pascal afferma: "*Si fa un idolo della verità stessa, poiché la verità al di fuori della carità non è Dio, ed è la sua immagine un idolo che non bisogna assolutamente amare o adorare*" [...] (Pascal, *Pensées*, 926-582). Pascal dice: "farsi un idolo". Ho proposto di rileggere la *Città di Dio* di Agostino, sostituendo i nomi degli dei del paganesimo con il termine "valore". Sono sorpreso di come funzioni e di come quest'opera, scritta all'inizio del V secolo, diventa allora una descrizione del nostro mondo attuale di cui

l'esattezza rompe soffio, fiato, ispirazione. Questo funziona anche qui: anziché dire "si fa un idolo della verità stessa", si potrebbe dire benissimo "si fa un valore della verità stessa".

Vorrei sottolineare che nella concezione antica, tradizionale, classica del mondo, il diritto pretende una certa verità. Qualche volta, è una stessa parola che designa le due, e un Salmo parla della Legge nel suo essere "vera" (*emeth*) (Salmo 119, 151; citato in C.S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, cap. 1 (da leggere per intero)).

Ci è divenuto difficile comprendere ciò, perché il diritto è diventato l'ambito della finzione. L'idea di "finzione giuridica" (*fictio juris*) è antica, ma non riguarda che una parte dell'ambito del diritto, e una parte marginale, un caso-limite. (NDR Vedere M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Torino, Einaudi, 2004, p. 97-158). Il diritto diventa sempre più interamente finzione nella misura in cui pretende sempre meno di cercare di avvicinarsi a una giustizia oggettiva.

Esso si riduce alla ricerca di un accordo tra delle forze che si equilibrano, ma di cui nessuna saprebbe pretendere di essere più giusta dell'altra.

Peggio ancora, qualche volta gli si chiede, e sempre di più, di istituzionalizzare i fantasmi dei gruppi di pressione.

A cosa serve l'idea di "verità" nella giustizia? C'è diritto a partire dal momento in cui i due querelanti accettano di rimettersi all'arbitrato di una terza parte, che è perfettamente neutra. Ora, l'arbitrato può non soddisfare le tue parti. È addirittura eccezionale che lo faccia completamente. Come accettare un arbitrato se non si suppone che la soluzione scelta dal giudice è, in un certo senso, la "vera" soluzione?

Se questo è il caso, posso accettare che la mia richiesta non sia soddisfatta, comprendere che avevo torto e entrare in un processo di educazione da parte della legge. La legge mi avrà sottratto un bene materiale, ma mi avrà donato, al suo posto, un altro bene, di natura morale.

Se questo non è il caso, posso subire la costrizione, ma dovrei restare insoddisfatto, conserverei un desiderio che continuerei a considerare come se dovessi essere giustificato.

C. DI MARTINO - La religione dell'umanità, i diritti, l'idolatria del desiderio: come da questa grande astrazione riprendere l'evidenza dell'esperienza elementare dell'uomo?

R. BRAGUE – Ho già messo il dito sul pericolo di queste astrazioni: esse distolgono dall'azione concreta, che porta agli individui. Un personaggio di Dostoevskij, credo che sia nei *Demoni*, ma non ne sono molto sicuro, confessa che più ama l'umanità, più ha del male ad amare il suo prossimo concreto. Quanto alla "religione dell'umanità", l'inventore del termine, Auguste Comte, lancia i

suoi discepoli ad una conquista del mondo che lo riconcilia, nella sua corrispondenza, a quella che aveva promesso Maometto ai veri credenti o Cromwell ai santi. (NDR Vedere i testi citati in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*).

All'inverso, l'esperienza più concreta dell'amore disinteressato di una persona per una persona fa librarsi in bagliori, in scoppi queste astrazioni.

Io non metterei sullo stesso piano l'idea dei diritti. Anche io sono stanco del discorso sui "diritti dell'uomo", nei quali si dimentica di dire ciò che fa sì che l'uomo sia uomo. Veramente, coloro che non impediscono di darsi il diritto di determinare se stessi, alcuni avranno diritto al nome di uomini e altri no.

Tuttavia, la carità individuale concreta non basta, occorrono ancora delle istituzioni. Questo fu l'errore della Chiesa del XIX secolo. Essa non ha affatto fallito la sua missione di portare soccorso ai poveri. Ma si è accontentata dell'aiuto concreto e ha lasciato ai socialismi il compito di dare di questo aiuto una traduzione in alcune leggi sociali. Occorrono dei diritti, occorrono delle leggi, occorrono delle istituzioni.

C. DI MARTINO - Se posso rubare qualche minuto ancora, Le farei una domanda fuori programma, anche se in verità avrei due domande fuori programma da rivolgerLe. La prima riprende una affermazione di Remi Brague, presa da un'intervista rilasciata ad un quotidiano nazionale di oggi. Qui Lei afferma: "*L'Occidente ha un problema di convivenza interna tra un laicismo esorbitante e un cristianesimo rassegnato*". Che cosa intende precisamente con questa espressione?

R. BRAGUE - Quello che intendo con queste parole è quanto segue: il cristianesimo ha accettato un certo principio di separazione dello spirituale e del temporale. Questo è un principio cristiano e di ciò possiamo dare molte interpretazioni, diverse letture, però tutte presuppongono che esista una differenza, cioè da una parte la Chiesa e dall'altra lo Stato. Ora io rischerei addirittura di addentrarmi in una tesi paradossale – sono l'uomo dei paradossi, è vero – fino a dire che non c'è mai stata una separazione tra Chiesa e Stato. Lo dico per una ragione semplice: questi due elementi non sono mai stati confusi. Ci sono stati dei momenti in cui, certamente, Chiesa, da una parte, e Stato, dall'altra, si andavano incontro, dividevano la stessa strada, in altre epoche, invece, andavano in direzioni opposte, l'una contro l'altro. Sto pensando a quella grande *querelle* che si verificò tra papato e impero nell'epoca medievale dall'XI secolo, e, magari in altre forme, posso arrivare a pensare fino al XVI secolo. Ma non è certo nel paese di Dante, nel paese dell'autore del *De Monarchia*, che io mi metterò a ricordare questo tipo di conflitti. Però quello che accade nella

nostra epoca e anche in altre, è che una delle due parti vuole semplicemente eliminare l'altra. Tutte quelle manifestazioni di intolleranza a cui noi assistiamo - lo dico anche se non sono un osservatore completamente neutrale - non sono dalla parte dei cristiani. Ci sono cristiani che hanno accettato la separazione di questi due settori e si trovano in mezzo a queste porte che un po' si aprono e un po' si chiudono: l'area laica cerca di assorbire la totalità delle dimensioni della nostra umanità. Io dico questo.

C. DI MARTINO - Le faccio un'altra domanda: mi riferisco ad un'intervista pubblicata una decina di giorni fa su un quotidiano nazionale in cui si fa riferimento all'odio dell'Occidente verso se stesso. Le domanderei - se non è troppo secca la domanda - ma perché l'Occidente odia se stesso?

R. BRAGUE - Ci sono varie ragioni per cui lo fa: l'Occidente è l'unica area del nostro pianeta che è intervenuta su altre aree del mondo. Questi interventi sono stati fatti necessariamente, diciamo necessariamente, a partire dalla fondazione di Boston. Ora il problema è che noi abbiamo la tendenza ad attribuire a una civiltà quelli che sono i vizi e le virtù di persone fisiche, umane - facevo già riferimento a questo punto precedentemente. Ora, tuttavia, il problema non si trova solamente a livello dell'intenzione, ma a livello dei fatti. Infatti l'intervento dell'Occidente sul resto del mondo è stato massiccio e questo stesso intervento non ha potuto che creare tanti disastri. E, se vi serve un'immagine per capire, potremmo dire che il più carino, il più accurato degli elefanti potrebbe creare più danni in un negozio che vende porcellane rispetto a un piccolo topo, anche cattivissimo, e non è perché l'elefante è educato o il topo è cattivo, ma semplicemente per la dimensione. Non dobbiamo dimenticare questo e neanche un altro punto, cioè che l'Occidente ha fatto più o meno la stessa cosa ad altre culture, inserendosi in quello che le altre culture si stavano facendo tra di loro. Quando, ad esempio, Cortez è arrivato nell'attuale Messico, si è schierato semplicemente dalla parte di una tribù di indiani contro un'altra, quindi, purtroppo, ha aiutato la tribù A a massacrare più efficacemente la tribù B. Ora tutto questo però interessa molto gli storici, ma io non sono uno storico e il mio sapere è veramente di seconda mano. Torno quindi a un'osservazione che è quasi teologica: ciò di cui noi soffriamo è la visione perversa che abbiamo del sacramento della riconciliazione, ovvero noi ci confessiamo, ma non ci aspettiamo nessuna assoluzione: questo vuol dire che c'è una professione costante che è quella dell'Occidente. L'occidentale che confessa errori, manchevolezze (a volte anche immaginarie, ma molto spesso reali) è un occidentale che non si aspetta neanche più il perdono e quindi sotto questo punto di vista, qualsiasi psicologo o uomo di buon senso lo potrebbe confermare, il senso di colpa diventa un veleno, che paralizza e impedisce di andare avanti. Ciò spiega almeno in parte che una buona fetta

della nostra produzione storica europea – non parlo degli storici di mestiere, degli storici veri e propri, ma parlo della letteratura storica – ebbene tutta questa letteratura è di auto-flagellazione. Ora noi possiamo batterci il petto per la nostra colpa, però se lo facciamo senza aspettarci un perdono, capite che questo può portare solo ed esclusivamente all'odio di sé e su di sé. Questo è un fenomeno che di certo non sono io il primo ad osservare.

C. DI MARTINO - Se posso ancora, un'ultima domanda. C'è una affermazione che lei ha ripetuto varie volte: se l'uomo non riconosce di essere voluto, non può avere il senso della propria dignità, non può nemmeno convivere. Le domando: come può l'uomo oggi riconquistare questa evidenza di essere voluto da un'entità che Lei ha definito extraumana, quando si è in un contesto in cui tutto sembrerebbe non favorire questo riconoscimento, e se c'è qualcosa di negato, si potrebbe dire, è precisamente questa evidenza? Come si può riconquistare?

R. BRAGUE - In questo caso apriamo una domanda che è davvero terribilmente difficile e inizierei descrivendo i fatti. Bisognerebbe raccontare molto brevemente tutta la storia della cultura moderna dal Rinascimento. Questo vuol dire che dovremmo raccontare l'Iliade, però sotto forma del *αιων*, però non lo farò. Semplicemente vorrei fare un confronto e partirei da due frasi: da una parte c'è una frase di Descartes del 1637, dall'altra una frase di Nietzsche del 1885, sempre se non mi sbaglio. La frase di Descartes è la seguente: "L'uomo è maestro e possessore della natura". Qui egli non fa che riprendere le definizioni di Francis Bacon. Nietzsche, dal canto suo, dice che "l'uomo è qualcosa che deve essere superato". Ora partiamo da queste due affermazioni, da un progetto di umanesimo dominante, conquistante e arriviamo ad un'altra idea secondo la quale l'uomo è un essere insufficiente, che non arriva più al suo obiettivo, non è più all'altezza del proprio compito. Questo non potrà riuscire a giustificare il privilegio che viene dato all'uomo, proprio per la ragione citata precedentemente, quando citavo Jean Paul Sartre. Se fossi io a dire: "Sono il più bello, sono il più intelligente e sono il migliore" sicuramente vi mettereste tutti a ridere; però se è l'uomo che dice "io, io uomo, sono il più bello, il più intelligente di tutti gli animali", allora che autorità ha l'uomo per fare questa affermazione? Quindi proprio grazie a questo atteggiamento gli americani hanno trovato il termine "*species in silver bag*", che significa il privilegio non dovuto dato a una specie, cioè alla nostra specie, quella degli esseri umani, che si considera con più valore rispetto alla specie, ad esempio, degli scoiattoli. Ma perché? Con quale diritto? Se noi non siamo voluti, e voluti da qualcosa di diverso dall'uomo, allora questo umanesimo è semplicemente contraddittorio, e si arriva ad una dialettica di autodistruzione. Ebbene questa dialettica, in cui c'è l'evoluzione del pensiero europeo da Descartes fino a Nietzsche, ne è una rappresentazione chiarissima. Anticamente nel

mondo la questione della dignità che voleva l'uomo riceveva una risposta nel successo di natura, perché la natura crea e produce e fa un essere che esprime in maniera perfetta tutte quelle che sono le sue intenzioni. Ho scritto un libro intero per raccontare questa storia. Allora cosa possiamo fare adesso? Per prima risposta potrei dire che non lo so, ma alla seconda risposta potrei dire che qualche idea ce l'ho, qualche piccola pista, qualche percorso ad ostacoli lo posso intravedere. Il fatto stesso che noi ci chiediamo con quale diritto la nostra specie domini la terra e poi eventualmente vada anche a eliminare delle altre specie, cosa che purtroppo facciamo quasi ogni giorno, già il fatto di farsi questa domanda dimostra e prova che noi almeno abbiamo qualcosa, una coscienza morale che ci permette di andare al di sopra del privilegio, che si baserebbe altrimenti soltanto sulla forza, cioè sulla capacità tecnica più grande che abbiamo noi esseri umani. Il fatto stesso che noi ci poniamo questa domanda dimostra che noi siamo capaci, ad esempio, di provare il sentimento del bello e di trovare qualcosa di bello anche quando questa bellezza non rappresenta un vantaggio per noi. Questo potrebbe essere un secondo segno in noi esseri umani della presenza di qualcosa che ci costituisce, che rappresenta una istanza a partire dalla quale potrebbe esserci una *spinta di Archimede*, cioè potrebbe essere possibile rovesciare e dare su noi stessi un giudizio affermativo. Nella mia riflessione sono proprio a questo punto, sono su questo punto e dunque mi sto veramente svelando dicendo ciò che penso adesso, oggi. E poi per il resto sarà un'avventura.

C. DI MARTINO - La ringraziamo tutti per questo incontro così denso. Questa sera vorrei proprio dire quello che ci spetta da fare, quello che accade. L'incontro con questo personaggio così importante per l'Europa, e non solo, ci obbliga a stare davanti alla domanda: "Chi è l'uomo?". Una domanda che non possiamo evitare, pena l'implosione della nostra convivenza, della vita stessa, dei singoli. Allora occorre guadagnare quella che è stata chiamata nel discorso scritto per la Sapienza da Benedetto XVI, "una sensibilità per la verità". Occorre mantenersi in cammino con questa domanda, lottando fianco a fianco, come si dice in quel testo, con i grandi della nostra storia che sono stati tramandati nel mondo e che adesso aiutano noi a fronteggiare la profondità di questa domanda. Bisogna insinuare il ruolo di un cristianesimo che ci aiuti a mantenere desta la ragione, a mantenere desta quella sensibilità della ragione senza la quale non si possono affrontare le esperienze, non si possono fare ipotesi di lavoro che sospendano la vita delle persone e la società. È una domanda che permette a ciascuno di noi di seguire il cammino dal quale nessuno viene escluso, che riguarda la nostra vita. Grazie.