

## Una modernità cattolica?

di *Charles Taylor*

Vorrei cominciare dicendo quanto mi senta onorato di essere stato insignito del premio mariano. Sono molto grato all'Università di Dayton non solo per il riconoscimento del mio lavoro, ma anche per l'occasione che mi offre di discutere con voi delle questioni che sono state al centro dei miei interessi per decenni. Esse si trovano riflesse nei miei lavori, ma non nella forma in cui le discuto in questa circostanza, e ciò per via della natura del discorso filosofico (per come lo concepisco io, quantomeno), che ha il dovere di cercare di persuadere i pensatori seri di qualsiasi orientamento metafisico o teologico. Sono pertanto davvero felice dell'opportunità che mi si offre di affrontare con voi alcune delle questioni connesse alla nozione di una modernità cattolica.

### I.

Il titolo della mia conferenza sarebbe potuto essere capovolto. Avrei potuto intitolarla, infatti, «Un cattolicesimo moderno?». Ma tale è la forza di questo aggettivo 'moderno' nella nostra cultura che se ne potrebbe ricavare immediatamente l'impressione che l'obiettivo della mia ricerca sia un cattolicesimo nuovo, migliore, superiore, destinato a rimpiazzarne tutte le varietà antiquate che ingombrano il nostro passato. Ma una simile ricerca non sarebbe altro che la caccia a una chimera, un mostro che non può esistere nella natura stessa delle cose.

Non può esistere per ciò che il termine 'cattolicesimo' significa, quantomeno per ciò che significa per me. Comincerò, pertanto, dicendo qualcosa su quel comando: «Andate e predicate a tutte le genti». Come dev'essere interpretata questa ingiunzione? Il modo più semplice, quello in cui troppe volte è stato inteso, è di prendere nella sua globalità la nostra visione del

---

Si pubblica qui la traduzione italiana del testo letto da Charles Taylor il 25 gennaio 1996 presso l'University of Dayton in occasione del conferimento all'autore del «Marianist Award». La versione originale inglese è apparsa con il titolo *A Catholic Modernity?*, in *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, with responses by W.M. Shea, R. Luling Haughton, G. Marsden, J. Bethke Elshtain, ed. by J.L. HEFT, New York - Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 13-37. Traduzione di *Paolo Costa*.

mondo (nostra in quanto cristiani) e di fare di tutto per trasferirla ad altre nazioni e culture perché la facciano propria. Ma questo atteggiamento viola una delle esigenze basilari del cattolicesimo. È mia intenzione invece comprendere la parola originaria *katholou* in due sensi collegati, che comprendono sia l'universalità che la totalità: volendo si potrebbe parlare di universalità attraverso la totalità.

La redenzione avviene attraverso l'incarnazione, l'intrecciarsi della vita di Dio nelle vite umane, ma queste vite umane sono differenti, plurali, irriducibili l'una all'altra. La redenzione-incarnazione porta la riconciliazione, una sorta di unità. Questa è l'unità di esseri diversi che arrivano a comprendere che non possono raggiungere la totalità da soli, che la loro complementarità è essenziale, più che di esseri che finiscono per accettare di essere in ultima istanza identici. O forse potremmo esprimerci così: la complementarità e l'identità faranno entrambe parte della nostra unità finale. La nostra grande tentazione storica è stata di dimenticare la complementarità, di puntare direttamente all'identità, trasformando quante più persone possibili in «buoni cattolici» – e in questo processo abbiamo mancato di cattolicità: abbiamo mancato di cattolicità perché in difetto di totalità; l'unità raggiunta al prezzo di sopprimere qualcosa della diversità nell'umanità che Dio ha creato; l'unità della parte mascherata come il tutto. È un'universalità senza totalità e quindi non vero cattolicesimo.

Questa unità attraverso la differenza, contrapposta all'unità attraverso l'identità, sembra la sola possibile per noi, e non solo per via della diversità tra gli esseri umani, che ha inizio con la differenza tra uomini e donne e che si ramifica oltre. Non è solo che il materiale umano, con cui la vita di Dio deve intrecciarsi, impone questa formula come una sorta di migliore seconda scelta rispetto all'identità. E neppure dipende solo dal fatto che ogni unione tra gli esseri umani e Dio dovrebbe essere un'unione attraverso una (immensa) differenza. Piuttosto sembra che la vita di Dio stesso, compresa come trinitaria, costituisca già un'unità di questo tipo. La diversità umana è parte del modo in cui siamo fatti a immagine di Dio.

Pertanto un principio cattolico, se mi è consentito di formularlo in questa maniera forse troppo rigida, è: nessuna estensione della fede senza un aumento della varietà delle devozioni e delle spiritualità e delle forme liturgiche e delle risposte all'incarnazione. Questa è un'esigenza che spesso noi membri della Chiesa cattolica non abbiamo rispettato, ma a cui abbiamo anche cercato spesso di conformarci. Penso, per esempio, alle grandi missioni in Cina e in India all'inizio dell'epoca moderna.

Il vantaggio di noi moderni è che, vivendo sull'onda di forme così molteplici e varie della vita cristiana, abbiamo questo vasto spettro di spiritualità già lì di fronte ai nostri occhi con cui compensare la nostra limitatezza, e che ci ricorda tutto ciò di cui abbiamo bisogno per integrare la nostra parzialità, nella strada verso la totalità – ed è questa la ragione per cui diffido della possibile risonanza dell'espressione «un cattolicesimo moderno», con i potenziali echi di trionfalismo e autosufficienza insiti nell'aggettivo (che si vanno ad aggiungere a quelli molto spesso nascosti nel sostantivo!).

Il punto non è di essere dei «cattolici moderni», se con ciò (magari inconsapevolmente e surrettiziamente) cominciamo a considerarci dei «cattolici compiuti», che riassumono in sé e oltrepassano i nostri più svantaggiati predecessori<sup>1</sup> (una pesante connotazione che incombe sulla parola ‘moderno’ in molti dei suoi usi contemporanei). Piuttosto il punto è, una volta compresa la civiltà moderna come un’altra di quelle grandi forme culturali che sono apparse e scomparse nella storia dell’umanità, di capire che cosa significa essere un cristiano qui, di trovare la nostra voce autentica nel finale coro cattolico, di cercare di fare nel nostro tempo e spazio ciò che Matteo Ricci cercò di fare secoli fa in Cina.

Mi rendo conto di quanto possa apparire strano e persino bizzarro prendere come nostro modello qui Matteo Ricci e il grande esperimento gesuita in Cina. Sembrerebbe impossibile assumere questo tipo di atteggiamento nei confronti della nostra epoca, per due ragioni opposte. In primo luogo, perché le siamo troppo prossimi. Essa è pur sempre, per molti aspetti, una civiltà cristiana; quantomeno, è una società con molti fedeli praticanti. Come possiamo assumere il punto di vista dell’*outsider* che fu inevitabilmente quello di Matteo Ricci?

Ma, in seconda battuta, immediatamente dopo aver detto ciò non possono non venirci in mente tutti quegli aspetti del pensiero e della cultura moderna che aspirano a definire la fede cristiana come l’altro da sé, come ciò che bisogna oltrepassare e relegare saldamente nel passato, se vogliamo che l’illuminismo, il liberalismo, l’umanesimo fioriscano. Tenendo presente ciò, non è difficile sentirsi un *outsider*. Ma proprio per questo il progetto di Ricci può apparirci totalmente inappropriato. Egli si confrontò con un’altra civiltà, una civiltà costruita in larga parte nell’ignoranza della rivelazione giudaico-cristiana e quindi gli venne naturale chiedersi come fosse possibile adattare quest’ultima a tali nuovi referenti. Ma comprendere la modernità nei suoi tratti non cristiani significa in genere comprenderla come anticristiana, come una cultura che esclude deliberatamente il messaggio cristiano. E come si può adattare il proprio messaggio alla sua negazione?

Pertanto il progetto di Ricci riferito ai nostri tempi appare strano per due motivi apparentemente incompatibili. Da un lato, ci sentiamo già a casa qui, in questa civiltà che è emersa dalla cristianità, e quindi che cosa dobbiamo mai sforzarci ancora di capire? Dall’altro lato, però, tutto ciò che è estraneo alla cristianità pare comportare un suo rifiuto, e quindi come possiamo pensare a un accomodamento? Detto in altri termini, il progetto di Ricci implica il difficile compito di tracciare nuove distinzioni: in questa cultura che cosa rappresenta una valida differenza umana e che cosa è invece incompatibile con la fede cristiana? Il celebre dibattito sui riti cinesi verteva

---

<sup>1</sup> Con ciò non voglio dire che non possiamo sostenere di aver raggiunto in certi ambiti delle idee e risolto delle questioni che assillavano ancora i nostri predecessori. Per esempio, noi siamo in grado di vedere nell’Inquisizione l’orrore antievangelico che essa indubbiamente fu. Ma ciò non significa che non abbiamo nulla da imparare dalle epoche precedenti, tutt’altro, e persino da persone che condivisero l’errore di sostenere l’Inquisizione.

su una questione del genere. Ma sembrerebbe quasi che, nel caso della modernità, le cose siano già chiaramente distinte: tutto ciò che è in continuità con il nostro passato è cultura cristiana legittima, e la nuova svolta secolarista è semplicemente incompatibile. Nessuna ulteriore ricerca pare necessaria.

Ebbene, a mio parere questa duplice reazione, a cui siamo tentati di dare il nostro assenso è del tutto sbagliata. La visione che vorrei difendere, se posso riassumerla in una formula, è che nella cultura secolare moderna si ritrovino mescolati l'uno con l'altro sia autentici sviluppi del vangelo, di un modo di vita coerente con l'incarnazione, che una chiusura nei confronti di Dio, negatrice del vangelo. L'idea di fondo è che la cultura moderna, rompendo con le strutture e le credenze della cristianità, abbia fatto progredire anche certi aspetti della vita cristiana più di quanto non fosse avvenuto o sarebbe potuto avvenire all'interno della cristianità. Rispetto alle forme precedenti della cultura cristiana dobbiamo confrontarci con l'umiliante presa d'atto che tale rottura è stata una condizione necessaria dello sviluppo.

Per esempio, la cultura politica moderna di matrice liberale è caratterizzata da un'affermazione degli universali diritti umani – alla vita, alla libertà, alla cittadinanza, all'autorealizzazione – che sono concepiti come radicalmente incondizionati; vale a dire, come indipendenti da cose come il genere, l'appartenenza culturale, lo sviluppo civile o il credo religioso, che in passato li hanno sempre limitati. Fintanto che abbiamo vissuto all'interno dei confini della cristianità – cioè di una civiltà in cui si pensava che le strutture, le istituzioni e la cultura dovessero riflettere la natura cristiana della società (anche nella forma non confessionale in cui la si intendeva in origine negli Stati Uniti) – non avremmo mai potuto raggiungere questa radicale incondizionatezza. Per una società «cristiana» in questo specifico senso, è difficile accettare la piena uguaglianza dei diritti per gli atei, per individui di credo del tutto differente, o per coloro che violano quello che sembra essere il codice morale cristiano (si pensi agli omosessuali).

E ciò non perché il semplice fatto di avere un fede cristiana renda ottusi o intolleranti, come sostengono molti non credenti militanti. Senza dubbio, anche tra di noi si nasconde una buona fetta di bigotti e zeloti, ma in ciò siamo certamente in buona compagnia. Lo *score* in questo secolo di certe forme di ateismo militante è tutt'altro che rassicurante. No, l'impossibilità di cui stavo parlando non risiede nella fede cristiana come tale, ma nel progetto della cristianità: il tentativo di coniugare la fede con una forma di cultura e un tipo di società. Vi è qualcosa di nobile in questo tentativo; in effetti è ispirato dalla logica stessa dell'incarnazione che ho menzionato in precedenza, ed è da qui che nasce l'aspirazione a intrecciarsi sempre di più nella vita umana. Ma in quanto progetto che dev'essere realizzato nella storia è in ultima istanza destinato alla frustrazione e minaccia persino di capovolgersi nel suo contrario.

E ciò perché la società umana, così come si presenta nella storia, comporta inevitabilmente la coercizione (quantomeno in quanto società politica, ma anche in altri sensi); comporta la pressione alla conformità; comporta inevitabilmente qualche forma di confisca degli ideali superiori a favore

di interessi più angusti, e un insieme di altre imperfezioni. Non potrà mai esservi una fusione completa della fede e di una qualche particolare società, e il tentativo di conseguirla è pericoloso per la fede. Qualcosa del genere è stato riconosciuto sin dagli albori della cristianità con la distinzione tra chiesa e stato. Da allora le diverse costruzioni della cristianità potrebbero essere lette senza mezzi termini come tentativi postcostantiniani di avvicinare la cristianità ad altre prevalenti forme di religione, in cui il sacro era legato all'ordine politico e da esso sostenuto. A dire il vero si potrebbe dire molto di più a sostegno del progetto della cristianità di quanto non consenta questo giudizio sfavorevole. Nondimeno, questo progetto, anche al suo meglio, si muove sempre sull'orlo del baratro ed è costantemente esposto al rischio di trasformarsi in una parodistica negazione di se stesso.

Pertanto, sostenere che una piena cultura dei diritti non sarebbe potuta venire alla luce nella cristianità non significa evidenziare una debolezza specifica della fede cristiana. In effetti, il tentativo di sostituire la fede con una filosofia secolare – il giacobinismo, il marxismo – ben di rado ha condotto a risultati migliori (in alcuni casi manifestamente peggiori). Una simile cultura è fiorita laddove l'involucro della cristianità è stato spezzato e nessun'altra filosofia ha preso il suo posto, e la sfera pubblica è rimasta il luogo in cui competono diverse visioni del mondo.

Non voglio nemmeno dire che la moderna cultura dei diritti è perfetta così com'è. Al contrario, nasconde moltissimi problemi. Conto di tornare su alcuni di essi in seguito. Ma nonostante tutti i suoi inconvenienti, ha prodotto qualcosa di davvero notevole: il tentativo di chiamare il potere politico a rispondere a degli standard costituiti da dei fondamentali requisiti umani, applicati universalmente. Come l'attuale papa ha ampiamente testimoniato, è impossibile per la coscienza cristiana non subire l'influenza di questa cultura.

Questo esempio illustra bene la tesi che sto cercando qui di difendere. Da qualche parte nel corso degli ultimi secoli la fede cristiana è stata attaccata dall'interno della cristianità e detronizzata. In alcuni casi è stata gradualmente detronizzata senza essere attaccata frontalmente (per lo più nei paesi protestanti); ma questa destituzione ha significato spesso anche una messa da parte, il rendere la fede irrilevante rispetto ad ampi segmenti della vita moderna. In altri casi, il confronto è stato aspro, persino violento; la detronizzazione è avvenuta dopo un lungo e vigoroso attacco (per esempio in Francia, in Spagna, vale a dire per lo più in paesi cattolici). In nessuno dei due casi l'esito è particolarmente confortante per la fede cristiana. Nondimeno, non si può non riconoscere che è stato proprio questo processo a rendere possibile ciò che riconosciamo oggi come un grande passo in avanti nella penetrazione pratica del vangelo nella vita umana.

Che cosa comporta tutto ciò per noi? Ebbene, è un'esperienza umiliante, ma anche liberante. L'aspetto umiliante è quello che ci viene ricordato a ogni piè sospinto dai nostri colleghi più aggressivamente laicisti: «È una fortuna che il gioco non sia più condotto da voi devoti cristiani, se no dovremo ancora fare i conti con l'Inquisizione». L'aspetto liberante si rivela invece quando

riconosciamo la verità di tutto ciò (anche se espressa in forme esasperate) e ne traiamo le opportune conclusioni. Questo genere di libertà, che è anche il frutto del vangelo, la otteniamo solo quando nessuno (vale a dire nessuna visione particolare) conduce la partita. Quindi un ringraziamento particolare va a Voltaire per averci chiarito tutto ciò (non necessariamente in modo consapevole) e per averci consentito di vivere il vangelo in una maniera più pura, libera da quella continua e spesso sanguinosa coazione delle coscienze che fu il peccato e la rovina di tutti quei secoli «cristiani». Il destino del vangelo era sin dall'origine di emergere e imporsi senza il peso delle armi. Ora siamo nella condizione di poterci avvicinare un po' di più a questo ideale – con un piccolo aiuto dai nostri nemici.

Ma il fatto di riconoscere il nostro debito significa che dobbiamo ridurci al silenzio? Nient'affatto. Questa libertà, che è tenuta in gran conto da così tante e così diverse persone per differenti motivi, ha anche un suo significato cristiano. È, per esempio, la libertà di giungere a Dio per la propria strada o, altresì, mossi solo dallo Spirito Santo, la cui voce a malapena udibile sarà spesso percepita più chiaramente quando i megafoni dell'autorità armata taceranno.

Ciò è vero, ma può anche darsi che i cristiani espliciteranno con cautela questo significato così che gli altri non pensino che il loro obiettivo sia di conseguire di nuovo la supremazia attraverso un conferimento (autoritativo) del significato. In tal caso può darsi che rendano un cattivo servizio a questa libertà, e ciò per un motivo che essi non sono di certo i soli a scorgere, ma che essi hanno spesso più probabilità di discernere dei loro compatrioti secolaristi.

Il fatto stesso che la libertà abbia beneficiato di una situazione in cui è assente un punto di vista dominante – che abbia quindi tratto profitto dal relativo indebolimento della cristianità e dall'assenza di ogni altra forte prospettiva trascendentale – può far pensare che in ciò trovi conferma l'idea secondo cui la vita umana ha tutto da guadagnare dall'abbandono di ogni concezione trascendentale. Lo sviluppo della libertà moderna viene in tal modo identificato con l'emergere di un umanesimo esclusivo – vale a dire un umanesimo basato esclusivamente su una nozione di realizzazione umana che non riconosce altro fine valido all'infuori di essa. La forte impressione che continuamente riemerge che vi sia qualcosa di più, che la vita umana punti oltre se stessa, è bollata come un'illusione e giudicata un'illusione pericolosa, poiché la coesistenza pacifica e libera degli individui è stata già identificata come il frutto del declino delle visioni trascendentali.

Per un cristiano una visione del genere pare soffocante. Dobbiamo davvero pagare questo prezzo – una sorta di lobotomia spirituale – per godere della libertà moderna? Ebbene, nessuno può negare che la religione generi passioni pericolose, ma con ciò non si è certamente detto tutto. Anche un umanesimo esclusivo dà vita a grandi pericoli che non sono stati sufficientemente investigati nel pensiero moderno.

## II.

Vorrei esaminare alcuni di questi pericoli, ora. Nel fare ciò offrirò la mia personale interpretazione della vita e della sensibilità moderna. Come tale, essa è assolutamente aperta alla contestazione, ma noi abbiamo un bisogno pressante di nuove prospettive in questo ambito, per così dire abbiamo bisogno di interpretazioni della modernità alla maniera di Matteo Ricci.

Il primo pericolo che minaccia un umanesimo esclusivo, che spazza via ogni traccia del trascendente, di ciò che va oltre la vita, è che per reazione genera una negazione immanente della vita. Consentitemi di spiegare un po' meglio questo concetto.

Ho parlato sinora del trascendente come di qualcosa che è «al di là della vita». Nel fare ciò, tento di cogliere qualcosa che è essenziale non solo nella cristianità, ma anche in diverse altre fedi – per esempio nel buddismo. Un'idea fondamentale è presente in queste fedi in forme molto differenti, un'idea che si potrebbe riassumere nella tesi secondo cui la vita non è tutto.

Un modo di interpretare questa espressione è di leggerla così: la vita continua dopo la morte, c'è un proseguimento, le nostre vite non terminano completamente con le nostre morti. Non intendo negare questa interpretazione, ma voglio comprendere l'espressione in questione in un senso lievemente differente (benché indubbiamente collegato).

Ciò che intendo dire è qualcosa del genere: l'essenza delle cose non è esaurita dalla vita, dalla pienezza della vita, persino dalla bontà della vita. Questo non vuole essere solo un rifiuto dell'egoismo, l'idea che la pienezza della mia vita (e magari quella delle persone che amo) dovrebbe costituire il mio unico interesse. Possiamo anche concordare pure con John Stuart Mill sul fatto che una vita piena debba comportare un impegno per il bene dell'umanità. Detto ciò, riconoscere il trascendente significa percepire qualcosa – un senso, un fine – che vada oltre ciò.

Un esempio di ciò è l'idea che nella sofferenza e nella morte si possa trovare non solo negazione, il venire meno della pienezza della vita, ma anche un luogo in cui viene affermato qualcosa che conta al di là della vita, a cui la vita stessa originariamente attinge. Quest'ultima affermazione sembrerebbe ricondurci alla centralità della vita. È del tutto comprensibile, anche nella prospettiva di un umanesimo esclusivo, come sia possibile accettare la sofferenza e la morte per dare la vita ad altri. Da un certo punto di vista anche ciò fa parte della pienezza della vita. Ma riconoscere il trascendente significa comunque qualcosa di più. Ciò che conta al di là della vita non conta solo perché sostiene la vita; in caso contrario non sarebbe «al di là della vita» nel significato dell'atto. (Per i cristiani Dio vuole la prosperità degli uomini, ma «sia fatta la tua volontà» non si riduce a «fa' che gli esseri umani prosperino».)

È questo modo di porre la questione che contrasta maggiormente con la tendenza propria della civiltà occidentale contemporanea. Ma vi sono altri

modi di formularla. Uno, risalente agli albori della cristianità, consiste in una ridefinizione del termine 'vita' che consenta di incorporare ciò che ho definito «l'al di là della vita»: per esempio le invocazioni neotestamentarie della «vita eterna», e il passo di Giovanni 10:10 in cui si parla dell'«abbondanza della vita».

Oppure potremmo formularla in un terzo modo: riconoscere il trascendente significa essere chiamati a un cambiamento di identità. Il buddismo ci offre un ovvio motivo per esprimerci così. Il cambiamento in questo caso è assolutamente radicale, dal sé al «non sé» (*anatta*). Ma la fede cristiana può essere compresa negli stessi termini: come qualcosa che richiede un radicale decentramento del sé, rispetto a Dio («sia fatta la tua volontà»). Nel linguaggio dell'abate Henri Bremond nel suo splendido studio sulla spiritualità nella Francia del XVII secolo,<sup>2</sup> potremmo parlare di «teocentrismo». Questo modo di porre la questione mette in luce un aspetto analogo a quello già evidenziato dalla prima formulazione, nel senso che gran parte delle concezioni di una vita prospera presuppongono un'identità stabile, il sé per cui la prosperità può essere definita.

In questo senso riconoscere il trascendente significa puntare oltre la vita, ovvero aprirsi a un cambiamento di identità. Ma una volta fatto ciò, che posizione si assume rispetto alla questione della realizzazione, della prosperità umana? Su questo tema c'è molta divisione, confusione e incertezza. Le religioni storiche hanno, in effetti, combinato l'interesse per la prosperità e per la trascendenza nella loro pratica quotidiana. Di norma, infatti, i risultati supremi di coloro che riuscivano ad andare oltre la vita servivano per nutrire la pienezza di vita di coloro che rimanevano da questo lato della barriera. Così le preghiere alle tombe dei martiri portavano lunga vita, salute e un gran numero di cose buone per il fedele cristiano. Qualcosa di analogo è vero per le tombe di certi santi nei paesi musulmani, e nel buddismo teravada, per esempio, la dedizione dei monaci ricade, attraverso le benedizioni, gli amuleti, etc., su tutti gli scopi ordinari connessi alla prosperità dei laici.

In opposizione a ciò, in tutte le religioni si sono fatti avanti ricorrenemente dei riformatori che hanno giudicato una parodia questa relazione simbiotica, complementare tra rinuncia e prosperità. Il loro obiettivo è in genere di ricondurre la religione alla sua purezza originaria e di imporre i fini della rinuncia in quanto tali come i fini di tutti, disgiunti dalla ricerca della prosperità. Alcuni arrivano persino a denigrare completamente quest'ultima, definendola di scarsa importanza o addirittura un ostacolo alla santità.

Ma questa posizione estrema si scontra però con una tendenza che riveste un ruolo assolutamente centrale in alcune religioni. Utilizzerò il cristianesimo e il buddismo come esempi qui. La rinuncia – il puntare oltre la vita – non si limita ad allontanarti dalla prosperità, ma ti riconduce a essa. In termini cristiani, se la rinuncia ti decentra rispetto a Dio, la volontà di

<sup>2</sup> H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris 1967-1968.

Dio è che gli uomini prosperino, e così si è ricondotti a un'affermazione di questo prosperare, che è biblicamente definita agape. In termini buddisti, l'illuminazione non si limita ad allontanarti dal mondo, ma dà libero corso anche alla corrente del *metta* (benevolenza amorevole) e alla *karuna* (compassione). Vi è la nozione teravadica del Paccekabudda, interessato solo alla propria salvezza, ma esso occupa un posto più basso rispetto al Buddha superiore, che opera per la liberazione di tutti gli esseri.

Quindi, al di là della posizione che accetta la simbiosi complementare di rinuncia e prosperità, e oltre la posizione della purezza, ve n'è una terza che potrei definire la posizione dell'agape-*karuna*.

Con ciò si è detto abbastanza per evidenziare il conflitto esistente tra la cultura moderna e il trascendente. In effetti, una corrente importante e costitutiva della moderna spiritualità occidentale è impegnata in un'affermazione della vita. La cosa si rende probabilmente evidente nell'interesse contemporaneo a preservare la vita, a creare prosperità e a ridurre la sofferenza nel mondo, che è, a mio modo di vedere, senza precedenti nella storia.

Questa corrente emerge storicamente da ciò che altrove<sup>3</sup> ho chiamato «l'affermazione della vita comune». Ciò a cui cercavo di riferirmi con questo termine è la rivoluzione culturale che ha avuto luogo all'inizio dell'era moderna e che ha detronizzato le presunte attività superiori della contemplazione e della vita civica e che ha posto nella vita comune, nella produzione e nella famiglia il centro di gravità della probità. È da questa prospettiva spirituale che deriva la convinzione che il nostro primo interesse dovrebbe essere di accrescere la vita, alleviare le sofferenze e contribuire alla prosperità. Un interesse prioritario per la «vita buona» sapeva di orgoglio, di egocentrismo; per di più, era intrinsecamente non ugualitario dal momento che alle presunte attività «superiori» poteva dedicarsi solo un'élite minoritaria, mentre era consentito a tutti di condurre la propria vita ordinaria in maniera corretta. Questa è un'attitudine morale a cui pare ovvio che debbano essere di primario interesse per noi le nostre relazioni con gli altri, l'ingiustizia e la benevolenza, e che queste relazioni debbano avvenire su un piano di uguaglianza.

Questa affermazione, che costituisce una componente fondamentale della nostra prospettiva morale, è stata ispirata in origine da una forma di devozione cristiana. Essa esaltava l'agape pratica e si rivolgeva polemicamente contro l'orgoglio, l'elitarismo e, si potrebbe dire, l'egocentrismo di coloro che credevano nell'esistenza di attività o spiritualità «superiori».

Si pensi all'attacco dei protestanti contro la presunta superiorità della vocazione alla vita monastica. Queste vocazioni dovevano contrassegnare dei percorsi elitari di dedizione superiore ma, di fatto, costituivano delle deviazioni nell'orgoglio e nell'autoillusione. La vita davvero sacra per il cristiano aveva luogo all'interno della vita comune stessa, vivendo nel lavoro e nei luoghi domestici in maniera cristiana e devota.

---

<sup>3</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, cap. 13; trad. it. *Radici dell'io*, Milano 1993.

Era presente qui una terrena – si potrebbe dire persino mondana – critica delle cose ritenute superiori, che venne in seguito trasposta e usata come critica secolare del cristianesimo e, in effetti, della religione in generale. Alcuni aspetti della stessa attitudine retorica adottata dai fautori della Riforma contro i monaci e le suore venne assunta dai sostenitori del secolarismo e dai non credenti contro la stessa fede cristiana. Questa, dal loro punto di vista, disprezza il reale, sensibile, terreno bene umano in favore di un fine superiore meramente immaginario, la cui ricerca può condurre solo alla frustrazione del bene reale e terreno e a sofferenza, mortificazione, repressione, etc. Le motivazioni di coloro che abbracciano questo percorso superiore sono quindi, in effetti, sospette. Anche l'orgoglio, lo spirito elitario e il desiderio di dominare svolgono un ruolo in questa prospettiva, insieme al timore e alla timidezza (anch'essa presente nella visione dei primi fautori della Riforma, ma meno rilevante).

In questo tipo di critica, naturalmente, la religione viene identificata con la seconda posizione, quella purista, oppure con una combinazione di questa e della prima posizione «simbiotica» (in genere definita superstiziosa). La terza posizione, quella dell'*agape-karuna*, diviene invisibile. E ciò accade, in verità, perché una sua variante trasformata è stata inglobata dalla critica secolare.

Ora, non si dovrebbe nemmeno esagerare. Questa visione della religione è ben lungi dall'essere universalmente condivisa nella nostra società. Si potrebbe pensare che ciò sia particolarmente vero negli Stati Uniti, con i suoi alti tassi di credenza e pratica religiosa. Nondimeno, vorrei sostenere qui che questo modo di vedere le cose è penetrato nel suo insieme molto più profondamente e ampiamente che nel solo ambiente dei secolaristi, atei per partito preso e per stile di vita, e che determina anche il modo di vedere le cose di molte persone che si definiscono credenti.

Che cosa intendo per «modo di vedere le cose»? Ebbene, mi riferisco qui a un clima di pensiero, un orizzonte di assunzioni, più che a una dottrina. Pertanto non potrà mancare qualche imprecisione nel mio tentativo di esplicitarlo in una serie di enunciati. Ma non mi farò condizionare da ciò perché, a mia conoscenza, non vi è un altro modo per descriverlo.

Espressa in enunciati questa visione del mondo suonerebbe così: (1) che per noi la vita, la prosperità e l'arretramento delle frontiere della morte e della sofferenza sono di supremo valore; (2) che non è sempre stato così; non era così per i nostri antenati, o per i membri di altre precedenti civiltà; (3) che una delle cose che ne impedì lo sviluppo in passato fu proprio l'idea, inculcata dalla religione, che esistessero degli scopi superiori; e (4) che siamo giunti a (1) attraverso una critica e il superamento della (o almeno di questo tipo di) religione.

Noi viviamo in qualcosa di simile a un clima postrivoluzionario. Le rivoluzioni suscitano l'impressione di aver conseguito una straordinaria vittoria e identificano l'avversario nel regime precedente. Un clima postrivoluzionario è estremamente sensibile a qualsiasi cosa che profumi di *ancien régime* e vede arretramenti anche in concessioni relativamente innocenti

alle preferenze umane generalizzate. Così i puritani vedevano il ritorno del papismo in ogni rituale, e i bolscevichi si imponevano di rivolgersi alle persone chiamandole «compagno» e vietando appellativi comuni come «signore» o «signorina».

È mia convinzione che una più moderata ma molto pervasiva versione di questo genere di clima spirituale sia assai diffusa nella nostra cultura. Parlare di un'aspirazione ad andare al di là della vita significa dare l'impressione di voler minare il supremo interesse per la vita tipico del nostro mondo umanitario e «civilizzato». Fa pensare a un tentativo di rovesciare la rivoluzione e di restaurare il vecchio odiato ordine di priorità, in cui la vita e la felicità potevano essere sacrificate sull'altare della rinuncia. Di conseguenza anche i credenti sono spesso indotti a ridefinire la loro fede in un modo che non metta in discussione il primato della vita.

La mia idea è che questo clima, spesso non accompagnato da una chiara consapevolezza delle ragioni che vi stanno alla base, pervada la nostra cultura. Emerge, per esempio, nella diffusa incapacità di dare un significato umano alla sofferenza e alla morte, che vada oltre la loro immagine di pericoli e nemici che devono essere evitati e combattuti. Questa incapacità non è solo il difetto di alcuni individui; è radicata in molte delle nostre istituzioni e pratiche, per esempio, la pratica della medicina, che ha molte difficoltà a comprendere i propri limiti o a identificare un termine naturale alla vita umana.<sup>4</sup>

In questo clima postrivoluzionario ciò che va perduto, come sempre in questi casi, è la sfumatura cruciale. Metterne in discussione il primato può significare due cose. Può significare cercare di privare gli obiettivi della salvaguardia delle vite e dell'alleviamento delle sofferenze del loro rango di interessi centrali delle politiche pubbliche, oppure può significare avanzare la tesi, o fare spazio all'idea, che la vita non è tutto. Queste due possibilità evidentemente non sono identiche. Non è nemmeno vero, come si potrebbe ritenere con una qualche plausibilità, che siano causalmente legate, nel senso che il porre la seconda questione «ci ammorbidirebbe» e renderebbe la prima sfida più semplice. In verità intendo sostenere (e l'ho fatto nei capitoli conclusivi di *Sources of the Self*) che è vero proprio il contrario: che fissarsi sul primato della vita nel secondo (chiamiamolo pure «metafisico») senso rende più difficile affermarlo pienamente nel primo (ovvero pratico) senso.

Ma non intendo portare avanti questa idea ora. Vi ritornerò in seguito. La tesi che sostengo qui è che è proprio a causa del suo clima postrivoluzionario che la modernità occidentale si chiude nei confronti del trascendente. Così, ovviamente, si va contro la tradizionale ricostruzione illuministica, secondo cui la religione è divenuta meno credibile grazie ai progressi della scienza. Vi è naturalmente del vero in tutto ciò, ma, a mio parere, la storia non si chiude qui. Anzi, nella misura in cui ciò è vero – vale a dire che le persone

---

<sup>4</sup> Cfr. D. CALLAHAN, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society*, Washington D.C., 1995.

vedono la scienza e la religione schierate su fronti opposti – lo è per via di un'incompatibilità già percepita al livello morale. È questo livello più profondo che ho cercato di esplorare qui.

In altre parole, per semplificare ulteriormente le cose, nella modernità occidentale gli ostacoli alla fede sono innanzitutto di tipo morale e spirituale, piuttosto che epistemico. Mi riferisco qui in particolare alla spinta di fondo, più che a ciò che viene esplicitamente detto negli argomenti portati a sostegno dell'incredulità.

### III.

Ma sto correndo il rischio di smarrire le linee guida del mio argomento. Ho delineato un ritratto della nostra epoca per arrivare a sostenere che un umanesimo esclusivo ha provocato, per così dire, una rivolta dall'interno. Prima di fare ciò, però, fermiamoci a osservare come nell'affermazione secolare della vita comune, così come nell'affermazione di diritti universali incondizionati, un'innegabile estensione del vangelo è andata paradossalmente di pari passo con una negazione della trascendenza.

Se confrontata con la norma della storia umana, noi viviamo in una cultura morale straordinaria, in cui la sofferenza e la morte, per fame, allagamenti, terremoti, pestilenze o guerra, possono suscitare mobilitazioni mondiali di compassione e di solidarietà pratica. È chiaro, ovviamente, che ciò è reso possibile dall'esistenza dei moderni mezzi di comunicazione e di trasporto, per non parlare della ricchezza moderna. Ma tutto ciò non dovrebbe renderci ciechi di fronte all'importanza del mutamento culturale e morale avvenuto. Gli stessi mezzi di comunicazione e trasporto non suscitano la stessa risposta ovunque; essa è sproporzionatamente maggiore nella ex cristianità latina.

Teniamo pure conto delle deformazioni prodotte dalla distorsione mediatica e dalla limitata capacità d'attenzione dei fruitori dei media, del modo in cui immagini particolarmente drammatiche suscitano la risposta più forte, relegando spesso casi ancora più pressanti in un cono d'ombra da cui solo le telecamere della CNN possono salvarli; nondimeno, il fenomeno è meritevole di attenzione e, per la coscienza cristiana, incoraggiante. L'epoca di Hiroshima e di Auschwitz ha prodotto anche Amnesty International e Médecins sans Frontières.

Le radici cristiane di ciò sono profonde. Ci fu lo straordinario sforzo missionario della chiesa della Controriforma, ripresa in seguito dalle sette protestanti. Vi furono poi le grandi mobilitazioni e campagne di massa dell'inizio del XIX secolo: il movimento contro la schiavitù in Inghilterra, in gran parte ispirato e guidato da evangelici; l'omologo movimento abolizionista da questa parte dell'oceano, anch'esso in larga misura d'ispirazione cristiana. In seguito questa abitudine di mobilitare le persone per il riscatto delle ingiustizie e per alleviare le sofferenze in tutto il mondo diverrà parte

integrante della nostra cultura politica. A un certo punto, lungo la strada, questa cultura cessa di essere unicamente d'ispirazione cristiana – benché individui di profonda fede cristiana continuino a svolgere ancora oggi un ruolo importante in questi movimenti. Per di più, come ho sostenuto in precedenza in riferimento ai diritti umani, questa rottura con la cultura della cristianità era indispensabile perché tale impulso di solidarietà valicasse i confini della cristianità stessa.

In questo senso assistiamo a un fenomeno di cui la coscienza cristiana non può che dire «carne della mia carne e sangue del mio sangue» e che è paradossalmente spesso considerato da alcuni dei suoi più accesi sostenitori come dipendente da una negazione del trascendente. Ritorniamo così ancora una volta al punto affrontato in precedenza, laddove la coscienza cristiana sperimenta un misto di umiltà e disagio: l'umiltà che deriva dal comprendere che la rottura con la cristianità è stata indispensabile per questa grande espansione delle azioni ispirate da un'etica evangelica; il disagio nel prendere atto che la negazione della trascendenza pone a rischio questo genere di azioni.

Con ciò ritorniamo al fulcro del discorso. Una simile minaccia è quella che io definisco la rivolta immanente. Naturalmente qui abbiamo a che fare con qualcosa che non può essere dimostrato al di là di ogni dubbio a chi non ne percepisce l'esistenza, nondimeno, da un'altra prospettiva, è semplicemente terribilmente ovvio. Sto per offrire quindi una lettura prospettica e alla fine dovremo chiederci quale prospettiva ci consenta di comprendere più adeguatamente la vita umana.

L'umanesimo esclusivo chiude la finestra sul trascendente, come se non vi fosse niente al di là – ancora di più, come se non fosse un bisogno pressante del cuore umano di aprire quella finestra, gettare uno sguardo e poi andare oltre; come se sentire questa urgenza fosse il frutto di un errore, di una visione del mondo errata, di un cattivo condizionamento o, peggio, di una patologia. Due prospettive radicalmente divergenti sulla condizione umana: chi ha ragione?

Ebbene, chi ci offre un ritratto più sensato della vita che tutti viviamo? Se siamo noi ad avere ragione, allora gli esseri umani hanno un'irriducibile propensione a rispondere a qualcosa che va oltre la vita. Negare questo fatto ci soffoca. Ma, in tal caso, anche per coloro che accettano il primato metafisico della vita, questa stessa prospettiva risulterà opprimente.

Ora, c'è un aspetto della cultura moderna che conferma questa prospettiva. Mi riferisco alla rivolta che monta all'interno dello stesso mondo non credente, per così dire, contro il primato della vita – ora, non nel nome di qualcosa che la trascende, ma in effetti piuttosto per la sensazione di essere limitati, umiliati dal riconoscimento di questo primato. Qui si incontra un'importante corrente della nostra cultura, presente in particolare come fonte d'ispirazione di poeti e scrittori – si pensi, per esempio a Baudelaire (ma era davvero un non credente?) e Mallarmé. Il più influente sostenitore di questo punto di vista è stato senza dubbio Nietzsche, ed è significativo

che i più importanti pensatori antiumanisti del nostro tempo – per esempio Foucault, Derrida e, alle loro spalle, Bataille – abbiano tutti attinto a piene mani da Nietzsche.

Nietzsche, naturalmente, si ribellava contro l'idea che il nostro fine più alto sia di preservare e di accrescere la vita, di prevenire la sofferenza. Egli la respinge sia metafisicamente che praticamente. Rigetta l'ugualitarismo che sta alla base di questa complessiva affermazione della vita comune. Ma la sua ribellione è, in un certo senso, anche interna. La vita stessa può spingere alla crudeltà, al dominio, all'esclusione e, in effetti, fa ciò nei suoi momenti di più esuberante affermazione.

Così questa mossa rimane in un certo senso all'interno dei confini della moderna affermazione della vita. Non vi è nulla al di là del movimento della vita stessa (la volontà di potenza). Ma essa esprime un'irritazione nei confronti della benevolenza, dell'universalismo, dell'armonia, dell'ordine, e vuole riabilitare la distruzione e il caos, l'inflizione di sofferenze e lo sfruttamento, come parti costitutive della vita che dev'essere affermata. La vita, se adeguatamente compresa, afferma anche la morte e la distruzione. Fingere che non sia così significa cercare di limitarla, addomesticarla, chiuderla in un recinto, privarla delle sue manifestazioni più alte, che sono precisamente gli aspetti che la rendono qualcosa a cui è possibile dire di sì.

Una religione della vita che vieti relazioni mortali o l'inflizione di sofferenza è limitante e degradante. Nietzsche è convinto di essere in parte l'erede di un'etica dei guerrieri preplatonica e precristiana e della sua esaltazione del coraggio, della grandezza, dell'eccellenza di pochi. L'umanesimo moderno volto all'affermazione della vita alimenta la pusillanimità. Questa accusa torna di frequente nella cultura antilluminista.

Naturalmente uno dei frutti di questa controultura è stato il fascismo, su cui l'influenza di Nietzsche fu non del tutto estranea, benché sia ancora oggi giusto e valido il rifiuto da parte di Walter Kaufman del mito semplicistico che raffigura Nietzsche come un protonazista. Ma nonostante ciò, l'attrazione per la morte e la violenza ricorre, per esempio, nell'interesse per Bataille condiviso tanto da Derrida che da Foucault. In particolare il libro di James Miller su Foucault mostra gli abissi di questa ribellione contro l'«umanesimo» in quanto spazio opprimente e limitante da cui è necessario fuoriuscire.<sup>5</sup>

Il mio intento, qui, non è di sbarazzarmi del neonietzschianesimo come una sorta di anticamera al fascismo. Un sostenitore dell'umanesimo secolare potrebbe trovare interessante una mossa del genere, ma la mia prospettiva è piuttosto diversa. Scorgo in queste connessioni, infatti, un ulteriore segno della nostra incapacità (umana) di accontentarci di una mera affermazione della vita.

La concezione nietzschiana della vita intensificata, di una vita che può affermarsi pienamente, in un certo senso ci conduce anche al di là della vita,

<sup>5</sup> J. MILLER, *The Passion of Michel Foucault*, New York 1993; trad. it. *La passione di Michel Foucault*, Milano 1994.

e in tal modo si avvicina ad altre nozioni religiose di vita intensificata (come la «vita eterna» di cui si parla nel Nuovo Testamento); ma essa ci porta ancora oltre incorporando una passione per la negazione della vita, la morte e la sofferenza; non riconosce un bene supremo oltre la vita e, in questo senso, si concepisce giustamente come del tutto antitetica alla religione.

Sarei tentato di speculare oltre e di suggerire che la perenne disposizione umana a subire il fascino della morte e della violenza è in ultima istanza una manifestazione della nostra natura di *homo religiosus*. Dal punto di vista di chi riconosce la trascendenza questo è uno dei luoghi verso cui si dirige tale aspirazione all'al di là allorché non riesce a condurci là. Ciò non significa che la religione e la violenza siano semplicemente alternative. Al contrario, gran parte delle religioni storiche hanno avuto relazioni molto strette con la violenza, dal sacrificio umano ai massacri interconfessionali. Gran parte delle religioni storiche si sono orientate solo in maniera molto imperfetta all'al di là. Le affinità religiose del culto della violenza nelle sue differenti forme sono in effetti palpabili.

La lezione da trarre da ciò, comunque, è che il solo modo per sfuggire pienamente alla deriva verso la violenza si nasconde da qualche parte nella svolta verso la trascendenza – vale a dire, attraverso un amore pieno e sincero per un bene che va al di là della vita. Una tesi del genere è stata avanzata da René Girard, per il cui lavoro ho molta simpatia, benché non condivida la centralità che egli attribuisce al fenomeno del capro espiatorio.<sup>6</sup>

Dalla prospettiva qui sviluppata, nessuna posizione può essere rifiutata come semplicemente priva di significato. Potremmo pensare alla cultura moderna come alla scena di una battaglia su tre fronti, forse in ultima istanza su quattro fronti. Vi sono i sostenitori di un umanesimo secolare, vi sono i neonietzschiani e vi sono coloro che riconoscono un bene che va oltre la vita. Ciascuno dei tre può allearsi con un altro contro il terzo su qualche importante questione. I neonietzschiani e i fautori di un umanesimo secolare condannano la religione e respingono ogni idea di un bene che vada oltre la vita. Ma i neonietzschiani e chi riconosce il trascendente sono accomunati dal distacco con cui assistono ai continui scacchi dell'umanesimo secolare, e concordano anche sul fatto che la sua visione della vita manca di una dimensione. In un terzo scenario, i fautori dell'umanesimo secolare e i credenti si alleano nella comune difesa di un'idea di bene umano contro l'antiumanesimo degli eredi di Nietzsche.

In questo scenario si può introdurre anche un quarto fronte se si tiene conto del fatto che coloro che riconoscono il trascendente sono anch'essi divisi. Alcuni ritengono che l'intera mossa verso l'umanesimo secolare non sia stata null'altro che un errore, che va corretto: è necessario ritornare a una precedente visione delle cose. Altri, tra i quali mi colloco, ritengono invece che il primato pratico della vita abbia rappresentato un grande guadagno per l'umanità e che vi sia qualcosa di vero nella ricostruzione «rivoluzionaria»:

---

<sup>6</sup> Cfr. R. GIRARD, *La violence et le Sacré*, Paris 1972; trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano 1980; e dello stesso autore, *Le Bouc Emissaire*, Paris 1982; trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano 1987.

in effetti, questo guadagno probabilmente non si sarebbe verificato senza una rottura con le religioni stabilite. (Potremmo essere persino tentati di dire che l'incredulità moderna sia stata provvidenziale, ma questo modo di porre la questione potrebbe apparire troppo provocatorio.) Ma, nondimeno, noi pensiamo che il primato metafisico della vita sia sbagliato e soffocante e che la permanenza della sua egemonia ne metta in pericolo il primato pratico.

In questi ultimi capoversi ho complicato un po' il quadro. Tuttavia credo che nelle sue linee generali il ritratto elaborato in precedenza sia ancora ben riconoscibile. Sia i fautori dell'umanesimo secolare che gli antiumanisti concordano sulla ricostruzione rivoluzionaria, secondo loro ci saremmo cioè liberati dall'illusione di un bene che sta al di là della vita e saremmo quindi in grado ora di affermarci pienamente. Da ciò può derivare un'adesione illuministica alla benevolenza e alla giustizia, oppure un via libera alla piena affermazione della volontà di potenza – o «al libero gioco del significante», all'estetica del sé, o a quale che sia l'ultima versione di questa idea nel dibattito contemporaneo. Ma non si fuoriesce dal medesimo clima postrivoluzionario. Per coloro che rimangono all'interno di questo clima la trascendenza diviene completamente invisibile.

#### IV.

Il precedente ritratto della cultura moderna, elaborato a partire da una specifica prospettiva, ci mostra in che modo la negazione della trascendenza può mettere in pericolo le conquiste più preziose della modernità, in questo caso il primato dei diritti e l'affermazione della vita. Abbiamo a che fare, qui, lo ripeto, con una prospettiva tra le altre; dobbiamo chiederci, ora, se essa ci consenta di comprendere meglio ciò che è avvenuto nel corso degli ultimi due secoli rispetto alla prospettiva offerta da un umanesimo esclusivo e secolare. Personalmente ritengo che le cose stiano proprio così.

Ora vorrei analizzare questo pericolo da un altro angolo prospettico. Ho parlato in precedenza di una rivolta immanente contro l'affermazione della vita. Nietzsche si è imposto come una figura importante nell'elaborazione di questa credenza che opera in senso contrario rispetto alla filantropia moderna, il cui fine è di accrescere la vita e di alleviare la sofferenza. Ma Nietzsche ha dato forma a qualcosa di altrettanto inquietante: un'acida ricostruzione delle fonti di questa filantropia moderna, delle principali sorgenti di questa compassione e sensibilità che dà impulso alle impressionanti imprese della solidarietà moderna.

La «genealogia» nietzschiana dell'universalismo moderno, dell'interesse per il lenimento delle sofferenze, della «pietà», probabilmente non convincerà nessuno che abbia davanti agli occhi i più alti esempi dell'agape cristiana o del *karuna* buddista. Ma rimane quantomai aperta la questione se questo ritratto non lusinghiero non colga il possibile destino di una cultura che ha puntato più in alto di quanto le sue fonti morali possano consentirle.

Questa è la questione che ho sollevato molto rapidamente nell'ultimo capitolo di *Sources of the Self*. Quanto più uno è impressionato da questa colossale estensione dell'etica evangelica a una solidarietà universale, a un interesse nei confronti di esseri umani che vivono dall'altra parte del globo e che noi mai incontreremo e di cui non avremo mai bisogno come compagni o compatrioti – o, dato che questa non è la sola sfida difficile, quanto più siamo impressionati dal sentimento di giustizia che possiamo ancora provare per persone con cui invece abbiamo rapporti, ma che siamo inclini a non amare o disprezzare, oppure dalla disponibilità ad aiutare persone che sembrano essere la causa delle loro stesse sofferenze – quanto più contempliamo tutto ciò, tanto più possiamo provare un moto di sorpresa di fronte a persone che trovano le motivazioni necessarie per impegnarsi in queste imprese di solidarietà, di filantropia internazionale, o del moderno stato sociale o, per evidenziare anche il lato negativo, tanto meno ci sorprendiamo quando le motivazioni per sostenere queste persone si affievoliscono, come possiamo vedere nell'attuale inasprimento della posizione nei confronti dei poveri e degli svantaggiati nelle democrazie occidentali.

Potremmo porre la questione in questo modo: la nostra epoca esige oggi dalle persone dei livelli di solidarietà e di benevolenza mai richiesti in precedenza. Mai in precedenza agli individui è stato chiesto di protendersi così avanti, così coerentemente, così sistematicamente, così naturalmente, verso l'estraneo che è fuori dalla nostra porta. Un'osservazione analoga può essere fatta se volgiamo lo sguardo all'altra dimensione dell'affermazione della vita comune, quella che concerne la giustizia universale. Anche in questo caso ci viene chiesto di difendere dei criteri di uguaglianza che ricomprendono classi sempre più ampie di persone, congiungono generi sempre maggiori di differenze, intervengono sempre di più nelle nostre vite. Come riusciamo in tutto ciò?

Forse non ci riusciamo poi così bene, e la questione davvero importante e interessante potrebbe essere così formulata: come potremmo riuscirci? Ma per approssimarci quantomeno alla risposta dovremmo prima chiederci: come riusciamo a cavarcela così come ce la caviamo, che, dopo tutto, a prima vista, in questi ambiti della solidarietà e della giustizia pare pur sempre molto meglio che nelle epoche precedenti?

1. Comportamenti conformi a questi standard costituiscono ormai per noi una parte essenziale di ciò che consideriamo una vita umana decorosa e civile. Cerchiamo di conformarci a essi quanto più possibile perché ci vergogneremo di noi stessi se non lo facessimo. Essi sono diventati parte dell'immagine che abbiamo di noi stessi, della nostra idea del nostro valore. Insieme a ciò, proviamo un senso di superiorità quando osserviamo altri – i nostri predecessori o delle società illiberali a noi contemporanee – che non li hanno fatti o non li fanno propri.

Ma ci accorgiamo immediatamente di quanto sia fragile questa motivazione. Essa rende la nostra filantropia vulnerabile alle mode mutevoli dei mass-media e a tutte le iniziative ipocrite volte solo a gratificare la nostra

falsa coscienza. Così ci lanciamo nella campagna del mese, raccogliamo fondi per questa carestia, facciamo un appello al governo affinché intervenga in quella orribile guerra civile e quindi ce ne dimentichiamo completamente il mese successivo quando non è più sugli schermi della CNN. Una solidarietà guidata in ultima istanza dal senso di superiorità morale del donatore è qualcosa di capriccioso e volubile. In effetti siamo ben lontani da quella universalità e incondizionatezza che la nostra prospettiva morale prescriverebbe.

Potremmo immaginare di andare oltre questo atteggiamento grazie a un senso più esigente del nostro valore morale, in cui verrebbe richiesta maggiore coerenza, una certa indipendenza dalle mode del momento, e una cura attenta e informata ai bisogni autentici. Dev'essere qualcosa di simile a ciò che provano le persone che lavorano sul campo nelle organizzazioni non governative (ONG), che a loro volta rivolgono uno sguardo condiscendente a noi donatori pungolati dalle immagini televisive, proprio come noi facciamo con gli individui ancora meno sollecitati di noi e che non rispondono in alcun modo a questo tipo di campagne.

2. Ma il sentimento di autostima più esigente ed elevato ha dei limiti. Mi sento una persona degna perché aiuto gli altri senza batter ciglio. Ma che cosa c'è di meritevole nell'aiutare gli altri? È ovvio: in quanto esseri umani essi hanno una certa dignità e valore. I miei sentimenti di autostima si connettono intellettualmente ed emotivamente al mio senso del valore degli esseri umani. Qui è dove il moderno umanesimo secolare è tentato di crogiolarsi nell'autocompiacimento. Nel sostituire l'immagine meschina e avvilita degli esseri umani come peccatori depravati e inveterati e nell'esplicitare il potenziale degli esseri umani per la bontà e la grandezza, l'umanesimo non solo ci ha fornito il coraggio di agire per cambiare le cose, ma ci spiega anche perché questa azione filantropica è così immensamente importante. Quanto più elevato è il potenziale umano, tanto più grande è l'impresa di realizzarlo e tanto più degni del nostro aiuto sono gli esseri che hanno in sé questo potenziale.

In ogni caso, la filantropia e la solidarietà suscitate da un umanesimo elevato e altero, proprio come quelle che erano spesso motivate da elevati ideali religiosi, hanno un aspetto bifronte. Da un lato, in astratto, si è motivati ad agire. Dall'altro, posti di fronte alle immense delusioni provocate dalle effettive prestazioni individuali e dalla miriade di modi in cui gli esseri umani in carne e ossa non sono all'altezza, ignorano, parodiano e tradiscono questo straordinario potenziale, si sperimenta un crescente senso di rabbia e di futilità. Ma davvero queste persone sono degne di tutti i nostri sforzi? Forse di fronte a tutta questa stupida recalcitranza non sarebbe poi un tradimento della dignità umana, o della propria autostima, abbandonarli – o forse il meglio che si può fare per loro è spingerli a trasformarsi, a rinnovarsi.

Davanti alla realtà delle imperfezioni umane, la filantropia – l'amore dell'umano – può gradualmente volgersi in disprezzo, odio, aggressività. L'azione va in pezzi o, peggio, continua ma è investita ora da questi nuovi

sentimenti e diviene progressivamente più coercitiva e inumana. La storia del socialismo dispotico (vale a dire del comunismo del XX secolo) è piena di simili svolte tragiche, brillantemente preannunciate da Dostoevskij più di un secolo fa («partendo da un'assoluta libertà, sono giunto infine a un assoluto dispotismo»),<sup>7</sup> ripetute poi più volte con fatale regolarità, attraverso regimi monopartitici a un macro livello, fino a un gran numero di istituzioni «di supporto» a un micro livello, dagli orfanotrofi fino ai collegi per gli aborigeni.

L'ultima tappa in questa marcia venne raggiunta da Elena Ceausescu nella sua ultima dichiarazione registrata di fronte ai suoi carnefici durante il rovesciamento del regime, e cioè che il popolo rumeno si era dimostrato indegno degli immensi, instancabili sforzi che suo marito aveva prodigato a suo favore.

L'ironia tragica è che quanto più elevato è il senso del potenziale, tanto più penosamente gli individui in carne e ossa si mostrano non all'altezza e tanto più severo è il capovolgimento di atteggiamento provocato dalla delusione. Un umanesimo elevato e altero pone degli standard molto alti per l'autostima e un obiettivo magnifico a cui tendere. Ispira imprese di grande portata, ma allo stesso modo incoraggia l'uso della forza, il dispotismo, il paternalismo, da ultimo il disprezzo e una certa spietatezza nel dare forma a un materiale umano refrattario – curiosamente, lo stesso tipo di orrori che la critica illuminista aveva identificato nelle società e istituzioni dominate dalla religione, e per cause identiche.

In questo caso la differenza di fede non ha importanza. Ovunque l'azione volta alla realizzazione di ideali elevati non è temperata, controllata e in ultima istanza ricompresa in un incondizionato amore dei beneficiari, questa terribile dialettica rischia di ripresentarsi. E, naturalmente, il fatto di condividere le opportune convinzioni religiose non ci garantisce che le cose andranno per il meglio.

3. Un terzo genere di motivazioni, di cui siamo stati spesso testimoni, si presenta ora invece nel registro della giustizia piuttosto che della benevolenza. Lo abbiamo visto ripetersi coi giacobini e i bolscevichi e ai nostri giorni con la sinistra del *politically correct*, e la cosiddetta destra cristiana. Noi combattiamo contro ingiustizie che urlano vendetta al cielo. Siamo spinti da un'indignazione ardente contro di esse: il razzismo, l'oppressione, il sessismo oppure gli attacchi della sinistra contro la famiglia e la fede cristiana. Questa indignazione finisce per essere alimentata dall'odio verso coloro che sostengono e sono complici di queste ingiustizie, che, a sua volta, si nutre del nostro senso di superiorità, derivante dal fatto di sentirsi diversi da questi strumenti e complici del male. In breve tempo, diventiamo ciechi rispetto alla devastazione che provochiamo intorno a noi. La nostra rappresentazione del mondo ha posto debitamente tutto il male al di fuori

---

<sup>7</sup> Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, trad. it., Firenze 1963, p. 459.

di noi. È proprio l'energia e l'odio con cui combattiamo il male a provare la nostra estraneità a esso. Per questo non dobbiamo abbassare le armi e, al contrario, dobbiamo raddoppiare i nostri sforzi e superarci gli uni con gli altri in indignazione e denuncia.

Anche qui si nasconde un'ironia tragica. Quanto più è forte il senso dell'ingiustizia (spesso correttamente identificata), tanto più vigorosamente questo modello può radicarsi. Così diventiamo centri di odio, generatori di nuovi tipi di ingiustizia su scala più ampia, benché fossimo partiti con il più acuto senso del male, la più grande passione per la giustizia, l'uguaglianza e la pace.

Un mio amico buddista thailandese ha fatto una visita per un breve periodo ai Verdi tedeschi e mi ha confessato tutto il suo stupore. Era certo di comprendere i fini del partito: la pace tra gli esseri umani e un atteggiamento di rispetto e di amicizia degli umani verso la natura. Ciò che lo lasciava sgomento era tutta la rabbia, il tono di denuncia e di odio verso i partiti ufficiali. Costoro non parevano capire che il primo passo verso il loro fine doveva essere di far tacere la rabbia e l'aggressività presenti in loro stessi. Egli non riusciva a capire in che cosa consistesse il loro vero intento.

Questa cecità è tipica del moderno umanesimo secolare che si pretende esclusivo. Questo umanesimo moderno si fa vanto di avere rilasciato delle energie utili per la filantropia e il cambiamento; essendosi sbarazzato del «peccato originale», di un'immagine meschina e degradante della natura umana, ci incoraggia a puntare in alto. Naturalmente c'è del vero in tutto ciò, ma anche qualcosa di terribilmente parziale e ingenuo poiché esso non si confronta con le questioni che ho sollevato in precedenza: che cosa può dare impulso a questo sforzo in direzione di un cambiamento filantropico? Questo umanesimo ci lascia col nostro alto senso di autostima che dovrebbe impedirci di arretrare, un'elevata nozione della dignità umana che dovrebbe spingerci in avanti, e un'ardente indignazione contro l'ingiustizia e l'oppressione che dovrebbe fornirci le energie per fare tutto ciò, ma non riesce a comprendere quanto problematico sia tutto ciò, come possa facilmente trasformarsi in qualcosa di triviale, terribile, o semplicemente pericoloso e distruttivo.

Un genealogo nietzschiano può trovare qui pane per i suoi denti. Niente dava a Nietzsche più soddisfazione che mostrare come la moralità e la spiritualità siano in verità generati dal suo diretto opposto – per esempio, che l'aspirazione cristiana all'amore sia in verità motivata dall'odio del debole per il forte. A prescindere da ciò che si pensa di questo giudizio sulla cristianità, è chiaro che l'umanesimo moderno è potenzialmente pieno di simili sconcertanti capovolgimenti: dalla dedizione agli altri a risposte autoindulgenti e autocompiacenti, da un senso elevato della dignità umana all'ossessione per il controllo rinvigorito dal disprezzo e l'odio, dalla libertà assoluta al dispotismo assoluto, da un ardente desiderio di aiutare gli oppressi a un odio incandescente verso coloro che si frappongono nel cammino. E quanto più è alto il volo, tanto più ampia la potenziale caduta.

Forse, dopo tutto, è più sicuro avere piccoli obiettivi piuttosto che grandi aspettative e mantenere in qualche modo fin dall'inizio un atteggiamento cinico rispetto alle potenzialità umane. Questo è senza dubbio vero, ma in tal caso si rischia però di non avere le motivazioni necessarie per intraprendere grandi atti di solidarietà e per combattere le grandi ingiustizie. Alla fine abbiamo a che fare con una questione di massimale: come avere il più alto grado di azioni filantropiche con la minima speranza nell'umanità. Una figura come quella del dott. Rieu nella *Peste* di Camus si offre come una possibile soluzione al problema. Ma qui si tratta pur sempre di un romanzo. Che cosa si può fare nella vita reale?

Ho detto in precedenza che il mero fatto di avere le credenze appropriate non è una soluzione a questi dilemmi, e che la trasformazione degli ideali elevati in pratiche brutali ha già ricevuto ampie attestazioni nella cristianità, ben prima che l'umanesimo si affacciasse sulla scena. Ebbene, vi è una via d'uscita da questa impasse?

Qui non si può parlare di garanzie, ma solo di fede. Ma è chiaro che la spiritualità cristiana ce ne fa intravedere una che può essere descritta in due modi: o come un amore o una compassione incondizionata – vale a dire non basati su ciò che tu, il destinatario, hai fatto di te stesso – oppure come un amore o una compassione basati su ciò che tu sei nel tuo profondo: un essere fatto a immagine di Dio. Ovviamente le due cose coincidono. In entrambi i casi, l'amore non dipende dal valore che si realizza in te in quanto individuo e neppure in ciò che è realizzabile in te solo. E ciò perché essere fatto a immagine di Dio, in quanto caratteristica di ogni essere umano, non è qualcosa che può essere specificato solo in riferimento a questo singolo essere. Il nostro essere fatti a immagine di Dio significa anche il nostro stare tra gli altri in quel flusso d'amore, che è l'aspetto della vita di Dio che cerchiamo di cogliere, in maniera molto inadeguata quando parliamo della Trinità.

Ora, fa una grande differenza se si ritiene o meno che questo genere di amore sia una possibilità concreta per noi umani. A mio avviso lo è, ma solo nella misura in cui ci apriamo a Dio, il che significa, in effetti, oltrepassare i limiti teorici posti dall'umanesimo esclusivo. Se ci si crede davvero, allora si ha qualcosa di molto importante da dire ai nostri contemporanei, qualcosa che concerne la fragilità di ciò che tutti noi, credenti e non credenti non fa differenza, abbiamo più caro ai nostri giorni.

Possiamo dunque tirare le somme della prima tappa nel nostro strano viaggio *à la* Matteo Ricci all'interno del presente? Il viaggio non è ovviamente completo. Abbiamo esaminato solo alcuni aspetti della modernità: la difesa dei diritti universali e incondizionati, l'affermazione della vita umana, della giustizia universale e della benevolenza. Per quanto importanti essi siano, ve ne sono però chiaramente anche altri – si pensi alla libertà e all'etica dell'autenticità,<sup>8</sup> per menzionarne solo due. Né ho avuto il tempo di

<sup>8</sup> Che ho esaminato estesamente in C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Toronto 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1994.

esaminare altri aspetti oscuri della modernità come la sua inclinazione verso la ragione strumentale e il controllo. Ma credo che un esame attento di questi altri aspetti porterebbe alla luce un modello analogo. Cercherò pertanto di definirlo in maniera più accurata.

In un certo senso, il nostro viaggio si è rivelato un insuccesso. Imitare Ricci significherebbe distanziarci dal nostro tempo, sentirci stranieri in esso come lui si sentì straniero allorché giunse in Cina. Ma ciò a cui siamo stati posti di fronte in quanto figli della cristianità è, innanzitutto, qualcosa di terribilmente familiare – certe intimazioni del vangelo estese a un livello senza precedenti – e, in secondo luogo, una decisa negazione della nostra fede: un umanesimo esclusivo. Eppure, come Ricci, abbiamo provato un senso di disorientamento. Abbiamo dovuto faticare per chiarirci le idee, proprio come lui. Ricci voleva distinguere, da un lato, quelle cose presenti nella nuova cultura che derivano dalla conoscenza naturale che tutti abbiamo di Dio, e che quindi dovrebbero essere affermate ed estese, e, dall'altro, quelle pratiche che erano invece distorsioni e andavano cambiate. Analogamente, a noi viene chiesta una difficile opera di discernimento per cogliere ciò che nella cultura moderna riflette la sua estensione del vangelo, e ciò che riflette invece il suo rifiuto del trascendente.

Il senso profondo del mio ricorso a questa immagine è far comprendere che operare questa distinzione non è semplice. Il modo migliore per cercare di realizzarla è di acquisire almeno un po' di distanza, storica se non geografica. Il rischio principale che si corre è di non essere sufficientemente disorientati, di credere di avere tutto chiaro davanti agli occhi e di sapere esattamente ciò che va affermato e ciò che va negato. Se sfuggiremo a questo pericolo potremo avere accesso senza problemi a quel dibattito sulla natura e il valore della modernità che è già in atto nella nostra società. Come ho sostenuto altrove,<sup>9</sup> questo dibattito tende a polarizzarsi tra «apologeti» e «detrattori» che o condannano o esaltano la modernità in blocco, non riuscendo così a cogliere qual è la vera posta in gioco qui: come sia possibile, cioè, impedire che degli ideali ammirevoli vengano realizzati in maniere degradanti.

Dal punto di vista cristiano, l'errore corrispondente è di ricadere in una di queste due insostenibili posizioni: o accogliamo certi frutti della modernità, come i diritti umani, e ce ne appropriamo condannando però l'intero movimento di pensiero e azione che ne sta alla base, in particolare la fuoriuscita dalla cristianità (in varianti precedenti, anche i frutti venivano condannati), oppure, in reazione a questa prima posizione, sentiamo di dovere seguire fino in fondo gli apologeti della modernità e divenire fiancheggiatori dell'umanesimo esclusivo.

Ma c'è un'alternativa migliore, a mio avviso; e cioè, che dopo un iniziale (e, diciamoci la verità, non ancora completamente superato) smarrimento potremo gradualmente trovare un nostro spazio nelle conquiste della modernità, valutare con umiltà fino a che punto alcune delle più impressionanti estensioni di un'etica evangelica sono dipese da una fuoriuscita dalla cri-

---

stianità e, a partire da questi progressi, rendere più chiari a noi stessi e agli altri i rischi tremendi che essi nascondono. Probabilmente non è un caso che la storia del XX secolo possa essere letta o in una prospettiva di progresso o in una di crescente orrore. Probabilmente non è casuale che sia il secolo tanto di Auschwitz e Hiroshima quanto di Amnesty International e Médecins sans Frontières. Come nel caso di Ricci, in questa epoca e in questa società il messaggio evangelico deve rispondere sia a ciò che in esse già riflette la vita di Dio, che alle porte che sono state chiuse in faccia a essa. E in definitiva non è più facile per noi di quanto lo fu per Ricci distinguere i due aspetti in maniera corretta, anche se per ragioni opposte. Noi cattolici del XX secolo abbiamo la nostra variante della controversia sui riti cinesi. Preghiamo di cavarcela meglio in questa occasione.