

FRANCESCO CONIGLIONE

IL SORRISO DI CRIZIA.
IL RELATIVISMO ELITARIO DI MARCELLO PERA

ESTRATTO DA:

LA FILOSOFIA GENEROSA
STUDI IN ONORE DI ANNA ESCHER DI STEFANO
A cura di Francesco Coniglione e Rosaria Longo

BONANNO EDITORE
ACIREALE-ROMA 2006

Francesco Coniglione

Il sorriso di Crizia.
Il relativismo elitario di Marcello Pera

Alle origini di tutti i mali d'oggi vi sarebbe il relativismo. Non si stanca di ripeterlo l'ex Presidente del Senato Marcello Pera, e con lui lo ribadiscono continuamente i cattolici, e tra i primi il nuovo papa Benedetto XVI, e poi i vari Adornato, Baget-Bozzo, Messori e così via. Per Pera il relativismo è la causa del decadimento morale dell'Europa, della sua flebile identità, del suo mostrarsi esitante ed incerta sul proprio futuro, della sua incapacità a redigere una Costituzione che ne rappresenti i popoli e riconosca le proprie radici giudaico-cristiane, della sua arrendevolezza verso chi vuole distruggerla e le dichiara una guerra di civiltà, facendo così aleggiare sul vecchio continente lo "spirito di Monaco". «Il relativismo dei filosofi odierni conduce all'equipollenza dei valori, al multiculturalismo, al linguaggio politicamente corretto, alla perdita delle proprie radici culturali o addirittura al timore di citarle, all'irenismo di maniera e, alla fine, anche alla resa intellettuale, morale e politica contro il nemico [...]. Questi esiti del relativismo a me non piacciono».¹ Tutti, laici e credenti, dalla stessa parte della barricata, nella convinzione che «il relativismo è falso, immorale, pericoloso». È *falso* – afferma Pera – perché «di fatto, gli uomini giudicano che cosa è migliore e peggiore per loro ed esprimono preferenze su quali forme di vita preferiscono adottare»; è *immorale* in quanto «se tutti i valori morali sono relativi, allora non esiste più la moralità e non c'è alcun bisogno di cercare il bene e evitare il male»; infine è *pericoloso* in quanto ci lascerebbe indifesi: «Supponiamo che tutte le culture siano uguali. Supponiamo inoltre che una comunità perversa, nel nome della sua cultura perversa, attacchi la nostra. Avremmo titolo a difenderci? Perché dovremmo farlo? E come potremmo farlo se tutte le

¹ M. Pera, «La filosofia e gli Hyksos», in *La Martinella 2003*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 8-9.

culture meritano lo stesso rispetto?». È il relativismo che sta avvelenando l'Occidente ed è la causa della deriva europea dall'America, «dove un forte spirito di universalismo religioso ancora esiste»,² nonché «responsabile del suo disaccordo circa la menzione delle origini giudaico-cristiane della civiltà europea nella Costituzione europea. È una delle ragioni per cui la religione gioca un ruolo così povero nelle nostre società. È un freno alla sua capacità di progresso».³

1. Il relativismo "nobile" di Pera

Ma è veramente *falso* il relativismo? Certo non costituisce un'argomentazione a favore della sua falsità il *fatto* che gli uomini hanno chiare idee su ciò che è migliore e peggiore, o che credano in certe norme di vita e non in altre: anche il più sprovveduto dei relativisti sa bene che la sua tesi non consiste affatto nel ritenere che non esistano *di fatto* credenze e opinioni, dalle quali gli uomini si lasciano condurre nell'ordinario volgere della loro esistenza. Il relativismo è piuttosto una tesi *cognitiva* che mette in dubbio la possibilità di pervenire ad una Verità che sia metatemporale, sganciata da ogni circostanza e pertanto definitiva; è inoltre il dubbio che esista una giustificazione fondativa di qualsiasi credenza che non possa essere efficacemente controbattuta da un altro argomento. Il relativismo ha una lunga storia: inizia nella stessa Grecia classica, con Protagora, ha avuto una sua reincarnazione nello scetticismo di Sesto Empirico, ha lungamente percorso la cultura europea nel Seicento, sino a giungere ai giorni d'oggi. Il post-modernismo non è altro che una sua ritraduzione alla luce dei problemi posti dalla modernità. È quindi anche grazie al relativismo che si è costituita una peculiare identità europea.

Ma il richiamarsi da parte di Pera ad un *fatto* per decidere di una questione cognitiva è la spia di una verità più profonda, che emerge qua e là nei suoi scritti. È la spia di una impossibilità *di principio*, ovvero della incapacità di trovare una fondazione razionale ai valori, ammessa dallo stesso Pera. Egli infatti afferma, in riferimento alla possibilità di giustificare le nostre scelte politiche e

² Questa accusa di relativismo all'Europa, in connessione alla lotta al terrorismo, è tipica degli ambienti governativi statunitensi. Un autorevole stratega del Republican National Committee ha dichiarato: «Il nostro popolo, come il nostro presidente, ragiona in termini assoluti. Loro [ossia i nostri alleati europei e i democratici], invece, sono dei relativisti» (cit. in J. Micklethwait, A. Wooldridge, *La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché di destra*, Mondadori, Milano 2005, p. 20).

³ Tutte le citazioni di Pera sono tratte da Id., «La crisi dell'Occidente», discorso tenuto alla John Cabot University, Roma 16.5.2005, § 3 (in <http://www.senato.it/presidente/21572/21575/47228/composizioneattopresidente.htm>).

assio

[...]

tism

ma

gna

um;

ragi

Ins

giustifi

che pri

Pro

stes

me:

valc

Per

Ne

sostier

insegn

No

ma

cur

chi:

si e

Se

non r

acquie

dei filc

⁴ M

Monda

⁵ Ib

⁶ M

ripresi

scelta, l

primor

ciascun

scelta, l

tuale, u

visione

filosofi

2004, R

assiologiche:

[...] noi rifiutiamo nazismo, fascismo, comunismo, razzismo, antisemitismo, fanatismo, ecc. non certamente perché queste posizioni confliggono con qualche teorema di logica, o perché sono empiricamente o scientificamente false, ma perché ripugnano alla nostra coscienza, confliggono con le nostre intuizioni profonde sui diritti umani, sono contrarie ai nostri valori fondamentali: le respingiamo, cioè, con la ragion pratica, non con la ragion teoretica.⁴

Insomma, venuta meno la ragione teoretica, venuta meno la possibilità della giustificazione razionale e della fondazione di certe scelte sulla base di un qualche principio, a restare non è altro che la "fede":

Proprio così: la *fede*. Alla fine, la risposta vera è arrivata, ma è, né più né meno, la stessa risposta che un povero e tanto bistrattato e decostruito filosofo illuminista, messo alle strette, avrebbe dato, e cioè il ritorno alla casella iniziale di quella scelta di valori da cui far discendere il resto.⁵

Perché in fondo Pera è un *relativista*, anche se di un tipo particolare.

Nel richiamarsi all'insegnamento del suo maestro Francesco Barone, Pera sostiene che compito del docente non è quello di insegnare *la* filosofia, bensì di insegnare a filosofare:

Non che in filosofia non si elaborino dottrine, al contrario, si elaborano di continuo, ma *ogni volta si comincia da capo*. In filosofia non si lavora in modo progressivo e cumulativo, non si contribuisce ad un edificio comune e condiviso, non si arricchisce un sapere. In filosofia, si intuiscono, ciascuno a suo modo, *Weltanschauungen* e si elaborano, ciascuno come può, *Weltauffassungen*.⁶

Se in filosofia "ogni volta si comincia da capo", allora è evidente che essa non raggiunge mai una Verità (con la maiuscola) definitiva nella quale potersi acquietare; essa dipende di volta in volta dalle circostanze e dalle idiosincrasie dei filosofi. Insomma qui Pera ci sta dicendo che in filosofia vige il relativismo.

⁴ M. Pera, «Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente», in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, p. 41.

⁵ *Ib.*, p. 22.

⁶ M. Pera, «La filosofia e gli Hyksos», cit., p. 6 (corsivi miei). Tali due termini tedeschi sono ripresi da Barone, per il quale la filosofia è scelta ed insieme coerenza a questa scelta: «Come scelta, la filosofia è una *Weltanschauung*, cioè una «visione del mondo» un atteggiamento originario, primordiale, spontaneo, che ciascuno ha nei confronti del mondo, e non può non avere, perché ciascuno è chiamato ad orientarsi, a dare giudizi, a prendere posizione. Come coerenza a una scelta, la filosofia è *Weltauffassung*, cioè una «concezione del mondo», una elaborazione concettuale, una articolazione analitica, una esplicitazione sistematica, di una visione del mondo. La visione del mondo è propria di tutti, la concezione del mondo solo di alcuni, i professionisti, i filosofi o gli studiosi di filosofia» («Francesco Barone e la morale della coerenza», in *La Martinella* 2004, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 164).

E non solo in filosofia, giacché anche la storia è sempre relativa:

Ogni interpretazione opera con categorie contemporanee e ogni storico lavora con concezioni personali [...] l'idea che la storia sia obiettiva è chiaramente un mito. Quando si ricostruisce in storia è come quando si ricerca in qualunque altro settore scientifico: lo si fa sempre e inevitabilmente partendo dalla scelta di un problema, dalla formulazione di un quesito, dalla indicazione di una prospettiva. Insomma lo si fa procedendo dal punto di vista di uno storico che non può che essere personale e proprio a quello storico, e al quale altri storici, in séguito, sostituiscono altri problemi, altri quesiti, altre prospettive e punti di vista.⁷

Questa concezione "prospettivista" della verità, questa idea che ogni interpretazione opera con categorie contemporanee e quindi non è la Verità, ma solo il punto provvisorio di approdo cui si perviene a partire da un "punto di vista", non può essere riscattata all'interno di un quadro concettuale quale quello crociano (al quale sembra riferirsi), in quanto in questo la contemporaneità è al tempo stesso il punto più avanzato cui è pervenuto lo Spirito e quindi può certo ambire al ruolo di "punto di vista della Verità". Ma Pera non è un idealista, di ciò possiamo esser certi; e allora se la filosofia, se la storia, se "ogni interpretazione" sono inevitabilmente collocati nel tempo e nello spazio, addirittura dipendenti dalle idiosincrasie del singolo pensatore, su che basi si può battere contro il relativismo, lo scetticismo ecc.? Insomma, quale è il *locus* del non relativo? Forse nella scienza?

Purtroppo le cose non sono nemmeno tanto allegre per la stessa scienza. Certo, Pera cerca di accreditare una propria immagine di lottatore contro il relativismo e l'irrazionalismo durante il suo impegno passato in filosofia.⁸ Ma nell'espone e chiarire il fallimento di Giuliano Preparata nella ricerca di una nuova teoria che spiegasse la fusione a freddo, si riferisce a *Scienza e retorica*, l'ultimo suo libro, scritto nel 1991, del quale non sconfessa le tesi di fondo, e ad uno scritto più recente del 1994. Da questi scritti trae i concetti per presentare il suo "modello a tre" del metodo scientifico, che ambisce sostituire quello galileiano "a due". Nel modello galileiano la ricerca scientifica è concepita come un confronto tra lo scienziato e il mondo, che viene conosciuto nella misura in cui il primo applica il *corretto metodo*, in modo da approssimarsi sempre più alla verità. Il modello a tre di Pera, detto anche "retorico" o "dialettico", è caratterizzato dalla convinzione che «nel gioco a due si insinuano *sempre* in modo inevitabile fattori soggettivi e perciò si insinua *sempre* in modo costitutivo la collettività dei soggetti o la comunità scientifica».⁹ E continua:

⁷ Id., «Alcide De Gasperi», in *La Martinella 2003*, cit., pp. 107-8.

⁸ Cfr. M. Pera, «L'eresia scientifica di Giuliano Preparata», *La Martinella 2004*, cit., p. 176.

⁹ *Ib.*, p. 184.

Che vuol dire questo? Vuol dire che nel gioco della scienza è entrata [...] la *comunità storica*. Vuol dire che questa comunità si è divisa. E vuol dire che, nella divisione, è entrata la disputa fra partiti.¹⁰

Che fine ha fatto dunque la *verità*? Alla domanda ci dà una risposta il volume di Pera dove, dopo aver criticato sia la concezione semantica della verità, sia la concezione popperiana della "verosimilitudine", propone la sua idea retorica della verità: «Una pretesa cognitiva è vera se è razionalmente accettabile al termine di un dibattito».¹¹ Il che significa in sostanza sostenere che la verità razionalmente accettata al termine di un dato dibattito è sempre *rivedibile*, – «perché nessuno può mai dire che la verità raggiunta al termine di un dibattito è definitiva»,¹² – e che non è mai possibile accedere ad una verità *attuale*, cioè a una verità che risulti accettabile alla fine di un dibattito *ideale*, ovvero quel dibattito che abbia esaurito *ogni* argomentazione e abbia valutato *ogni* prova, di fatto irrealizzabile «perché la condizione del dibattito ideale è un *locus imaginarius*». Tale verità "attuale" può pertanto avere solo natura regolativa, «è un valore-guida che spinge continuamente il dibattito inducendo coloro che sono stati battuti a tentare nuove strade». Insomma, la concezione retorica della verità sostenuta da Pera

rifiuta il residuo realistico: non c'è nessuna garanzia o destino di convergenza verso il limite in cui la conoscenza s'incontra con la realtà, perché nella successione dei dibattiti la configurazione dei fattori della dialettica scientifica può cambiare.¹³

Ma non è questa una forma di relativismo? La risposta è fornita dallo stesso Pera:

secondo il modello retorico, la validità di un argomento dipende da fattori che, essendo prodotti culturali, cambiano a seconda delle situazioni dialettiche, e la forza dipende da configurazioni di tali fattori, le quali anch'esse cambiano. Di conseguenza, un argomento buono in una certa situazione in cui vige una certa configurazione non sarà normalmente tale in un'altra situazione con un'altra configurazione.¹⁴

E dopo aver fatto un esame dei vari tipi di relativismo, da quelli più radicali

¹⁰ *Ib.*, p. 185. «Il modello retorico prevede [...] *tre* giocatori, tutti egualmente protagonisti: c'è un proponente che avanza una tesi, la natura che dà risposte e una comunità di interlocutori che, attraverso un dibattito regimentato da fattori di vario tipo, forma il consenso su una risposta, la quale a partire da quel momento diventa la voce ufficiale della natura. In questo modello la natura non parla da sola, parla *nel* dibattito e *tramite* il dibattito» (M. Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Bari 1991, p. 16).

¹¹ M. Pera, *Scienza e retorica*, cit., p. 195.

¹² *Ib.*, p. 197.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ib.*, pp. 173-4.

a quelli più deboli, alla fine conclude che sì, il modello teorico da lui proposto è una forma di relativismo, ma non è il relativismo del relativista, ovvero quel relativismo che fa dipendere la scelta tra teorie (non si dimentichi che qui siamo nel campo della scienza) da fattori variabili, essendo per lui i criteri sempre contestuali (ogni società e cultura ha i propri e non ne esistono di comuni, per cui la scelta tra teorie appartenenti a culture diverse non si basa su argomenti e fondamenti obiettivi). La variabilità dei fattori che stabiliscono la validità di un argomento (i cosiddetti "fattori sostantivi" della dialettica scientifica) non è per Pera mai talmente profonda da impedire il ritrovamento di altri più saldi e condivisi fattori. Ciò accade perché, diversamente dal modello contrometodologico tipico dei relativisti, che concepisce il cambiamento come *infra*-tradizionale, nel modello retorico

il cambiamento è necessariamente *inter*-tradizionale. I fattori della dialettica scientifica definiscono la tradizione, il gioco scientifico, non questo o quello stile di ragionamento, schema concettuale, sistema di pensiero. Essi perciò costituiscono una cornice comune a tutti coloro che intendono restare entro questa tradizione – che poi è la tradizione della scienza dai Greci fino a noi. È vero che la qualità e l'ordine di questi fattori possono cambiare e sovente cambiano, ma non cambia il loro tipo. Ciò significa che gli interlocutori hanno, ad ogni momento, la possibilità di stabilire un contatto. Per trasformare questa possibilità in realtà, c'è una sola strategia: quella di cercare, mediante il dibattito, quella configurazione minima dei fattori che consenta di spostare il consenso.¹⁵

Dunque il relativismo di Pera ha una qualità diversa rispetto ai relativismi consueti perché non fa dipendere il giudizio su una teoria dalla soggettività del singolo scienziato, da una comunità storicamente data, da stili di pensiero condivisi in una certa epoca e così via, ma esso è tipico di tutta una *tradizione*, ovvero la tradizione della scienza, la quale è interculturale, comune a diversi popoli e trasmessasi lungo la storia mantenendo i suoi caratteri essenziali. Il suo relativismo è di qualità diversa in quanto è di più ampio raggio ed è ancorato ad una tradizione che si ritiene immune dalla variabilità dei tempi e dei luoghi, sicché evita lo scoglio della "incommensurabilità" che ha tanto tormentato negli ultimi decenni i filosofi della scienza: due scienziati in disaccordo nella valutazione di una teoria avranno sempre la possibilità di risalire a quei fattori comuni che possono alla fine metterli d'accordo, perché entrambi appartengono ad una *comune tradizione*. Analogamente a come Kant sfuggiva allo scetticismo umano postulando una strutturazione trascendentale dell'Io comune a tutti gli uomini, che rendeva possibile l'unitarietà dell'esperienza e quindi l'edificazione di una scienza universale e necessaria, così Pera sfugge al relativismo postulando una

¹⁵ *Ib.*, pp. 180-1.

co
po
M:
ve
da
l'ai
la
l'al
inz
pr
in
pr
tifi
e s
sp
es
de
qu
pe
fo
sp
pa
val
- l
mi
de
tra
po
co
all
pe
sia
199

comune tradizione, che costituisce il deposito di quei fattori a cui gli scienziati possono appellarsi per risolvere le proprie controversie nel valutare le teorie. Ma così come il prezzo da Kant pagato è stata l'ammissione del noumeno, ovvero l'impossibilità di pervenire alla conoscenza della realtà in sé, non mediata dalle nostre forme *a priori*, analogamente il prezzo che Pera deve pagare è l'ammissione della impossibilità a «stabilire in modo impersonale (o assumendo la prospettiva dell'occhio di Dio) che una parte ha definitivamente ragione e l'altra irrimediabilmente torto»;¹⁶ cioè, come abbiamo visto, il fio è la inattingibilità di una verità *attuale*.

La sostanza del discorso non muta nello scritto successivo di Pera¹⁷ e la cura proposta contro il relativismo è sempre la stessa: il modello retorico o dialettico in cui le «buone ragioni per ritenere che certi stati di cose siano fatti e certe proposizioni siano vere»,¹⁸ pur non riuscendo a "fondare" la conoscenza scientifica, tuttavia riescono a giustificarla, in quanto è possibile sempre argomentare e sostenere così le nostre scelte. Ma vi sono alcune importanti modifiche rispetto a quanto prima proposto. Innanzi tutto la polemica contro il relativismo, esaminato nelle sue forme più virulente del post-modernismo, del pensiero debole (alla Vattimo) e del "conversazionismo" di Rorty (ma tutte risalenti in qualche modo a Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein), è pressante, dominante e per molti aspetti prelude alle polemiche più vicine, costituendone una sorta di fondamento teoretico. In secondo luogo è presente l'idea di un "diluvio" che ha spazzato via ogni criterio e verità, il lamento per il mondo "velato" e "scomparso", che non riguarda più solo il campo della scienza, ma anche quello dei valori, della morale, della politica. Infine – e qui siamo al punto più importante – l'idea che sia possibile argomentare razionalmente e quindi scegliere ciò che è migliore si estende dal campo delle teorie scientifiche a quello della morale e della politica¹⁹ e per far ciò si deve intendere la tradizione scientifica come la tradizione della civiltà occidentale e si deve persino ipotizzare (è ancora una possibilità, non una certezza) che le "buone ragioni" siano in grado di varcare i confini di essa.²⁰ Sono tutti questi elementi che preludono in modo consistente alle riflessioni del Pera a noi più vicino.

Resta in ogni caso la possibilità che la giustificazione possa non riuscire, sia perché la distanza delle posizioni iniziali tra gli interlocutori riesce incolmabile, sia in quanto «i nostri interlocutori potrebbero rifiutare la stessa strategia

¹⁶ *Ib.*, p. 180.

¹⁷ M. Pera, «Il mondo, la scienza e noi», in M. Pera (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994, pp. 53-83.

¹⁸ *Ib.*, p. 77.

¹⁹ Cfr. *ib.*, p. 82.

²⁰ Cfr. *ib.*, pp. 77-8.

dell'argomentazione. Essi potrebbero negare il dialogo e nessun mezzo [...] potrebbe convincerli». ²¹ Ma è importante la strategia che Pera ipotizza in quest'ultimo caso, in quanto prelude a tutte le discussioni successivamente fatte in tema di dialogo interculturale:

A quel punto, non c'è da farsi paralizzare dall'accusa di essere incoerenti. Tra i fini in cui crediamo ci sono la pace, il rispetto reciproco, il dialogo; sono nostri fini, ma sono fini che abbiamo il diritto di far rispettare, perché con essi noi coinvolgiamo anche i nostri interlocutori. Se questi non li rispettano, non dobbiamo esitare a difenderli. Chi sa di avere ragione perché ha vinto sul piano degli argomenti ha l'obbligo morale di far valere questa ragione. ²²

Brano di straordinario significato in quanto da esso emergono alcune conseguenze assai importanti per comprendere l'evoluzione delle posizioni successive di Pera. Innanzi tutto osserviamo che la vittoria conseguita non può che essere quella ottenuta *nella nostra* cultura, quella occidentale, perché per ipotesi l'interlocutore rifiuta il dialogo (o si trova ad una "distanza incolmabile") e pertanto non può essere *con*-vinto secondo le procedure della argomentazione retorica. In secondo luogo noi, in quanto appartenenti alla cultura occidentale, riteniamo che certi fini (e valori), come il dialogo ecc., siano universalizzabili, in quanto si afferma che essi *coinvolgono* i nostri interlocutori (evidentemente nel loro bene) e in nome di tale loro essere universali e non contestuali ad una cultura, "abbiamo il diritto" di farli rispettare: è il nuovo "fardello dell'uomo bianco". Infine, se non li si vuole rispettare, allora non dobbiamo esitarli a *difenderli*. Anche con le armi, aggiungerà poi il Pera de *La Martinella*. Sono con ciò date le coordinate teoriche di quanto poi sostenuto.

Rimane un *ma*. Nonostante tutte queste belle precisazioni, il dato di fondo che tormenta i sogni del relativista resta. La nostra conoscenza, per quanto ormai ancorata alla civiltà occidentale, che si pensa universalmente estensibile, è sempre colpita dallo stesso vizio che colpiva il kantismo, e per giunta senza poter trovare un appiglio nella natura dell'uomo in quanto tale. Infatti, «dobbiamo essere consapevoli che viviamo in un mondo incerto. Incerti sono i nostri fini, perché senza prova ultima; incerto l'esito dei nostri mezzi, perché senza garanzia di riuscita»; e tuttavia

abbiamo diritto a nutrire il bisogno della certezza. Ciò vale in tutti i campi della nostra esperienza. Senza il bisogno di fatti stabili, le nostre teorie sarebbero racconti vuoti. Senza il bisogno di valori universali, le nostre valutazioni sarebbero mere preferenze. Senza il bisogno di principi inviolabili, i nostri codici sarebbero libere convenzioni o gratuite violenze. Senza il bisogno di scopi o sensi supremi, le nostre

²¹ *Ib.*, p. 82.

²² *Ib.*, p. 82-3.

ist
In
be
bi

D
esser
sità, t
mo e
mette

Q

rere,

di cer

-, int

pevol

arriva

stra c

aveva

quellc

idiosi:

teniar

terior

ta - p

un'esi

ralità

Dio e

può e

Lo sa

berg.

vole c

scend

trasfo

2. Il p

Cc

("ogni

sempr

²³ I.

istituzioni economiche, politiche e sociali sarebbero usurpazioni indifendibili. Insomma senza il bisogno di certezza, la nostra non sarebbe un'esistenza umana, bensì o quella di dèi, che sono privi di bisogni, o quella di esseri inferiori, i cui bisogni non trascendono la loro fisiologia.

Di fronte a questi *bisogni* Pera deve però ammettere che nessuno di essi può essere soddisfatto con certezza in quanto, pur affermati con la massima intensità, tuttavia «mai fatti, valori, principi, scopi sono irrevocabili», per cui dobbiamo essere «sempre pronti a discuterli e, se del caso, a cambiarli»,²³ con ciò ammettendo la nostra irrimediabile, tutta umana *condizione di incertezza*.

Quella indicata dal filosofo laico Pera è una strada assai difficile da percorrere, che sta sul filo del rasoio, in un precario equilibrio: da un lato v'è l'esigenza di certezze – cui già Kant aveva dato espressione nella *Critica della Ragion Pratica* –, intese come postulati della nostra vita morale e civile; dall'altra la consapevolezza che ci sfugge sempre e comunque la possibilità di cogliere la verità, di arrivare a una certezza che non sia provvisoria, al massimo contestuale alla nostra civiltà occidentale, ma sempre contestabile e rivedibile – così come Kant aveva argomentato ammettendo il *noumeno* nella *Critica della Ragion Pura*. Certo quello di Pera non è il relativismo del feyerabendiano “tutto va bene” o delle idiosincrasie personali; è piú nobile ed elevato e – nella misura in cui ci manteniamo nei confini della nostra civiltà e sappiamo reggere la dilacerazione interiore che viviamo nella tensione tra certezza agognata e incertezza riconosciuta – può anche essere sufficiente a farci sopportare il peso dell'esistenza. Ma è un'esistenza da eroi, quello stesso tipo di eroismo necessario per reggere la moralità kantiana, basata su meri postulati e del tutto slegata dalla garanzia di un Dio e di un'anima immortale. La *Religione nei limiti della semplice ragione* di Kant può essere praticata da pochi intellettuali fortemente motivati, non dalle masse. Lo sapeva bene Hegel, che su tal punto criticò appunto il filosofo di Königsberg. E lo stesso vale per la ricetta proposta da Pera, filosofo laico ben consapevole dei limiti di ogni nostra conoscenza. Ma cosa accade quando il filosofo scende dalla torre e va in strada, quando mette da parte le sue sudate carte e si trasforma in *politico*?

2. Il passaggio dalla filosofia alla politica

Con il Pera *politico* è infatti tutta un'altra musica. È vero, la filosofia è relativa (“ogni volta si comincia da capo”), la storia è legata a punti di vista, la scienza è sempre incerta; ma è pur vero che la filosofia in ogni caso – di qualunque tipo

²³ *Ib.*, p. 83.

essa sia – orienta ed educa; e v'è «il bisogno della gente di avere orientamenti».²⁴ Ma oggi la filosofia si automutila, pensando che questo non sia più suo compito; preferisce semmai correggere il linguaggio, far «tutto, insomma, fuorché guidarla, la gente, educarla, elevarla»;²⁵ o addirittura, col relativismo filosofico, essa porta al disarmo intellettuale e quindi ad essere inermi di fronte alla invasione di possibili Hyksos (come lo fu Croce col fascismo). Chi sostiene che non sia possibile argomentare, sostenere, giustificare i valori in cui crede; chi come Rorty o Derrida o Putnam non sa più come difenderli, allora non può che alzare la bandiera bianca della resa e quindi esser pronto a subire qualunque invasione barbarica.

Questo è un esito che al *politico* Pera non va bene. Lui non vuole alzare bandiera bianca, ma la bandiera della identità attorno a cui raccogliere la civiltà occidentale per combattere contro i barbari che oggi hanno il volto dei terroristi islamici. Dove cercare allora la giustificazione di questi valori? Il Pera *laico e filosofo* ritiene che non è possibile per loro una argomentazione razionale, che non è possibile fondarli e che una giustificazione è sempre incerta, rischiosa ed inevitabilmente provvisoria, oltre che *interna* alla nostra civiltà; ma il Pera *politico* è invece convinto che questa giustificazione *debba* esserci, perché la “gente la richiede” e non la si può lasciare in preda della filosofia moralmente nefasta e inaccettabile del relativismo, in un momento in cui siamo di fronte a un vero e proprio “scontro di civiltà”. Che fare allora? Ritorna la domanda che prima ci eravamo posta: quale è il *locus* del *non* relativo?

Si direbbe a questo punto che esso debba risiedere o in preferenze personali non ulteriormente motivabili, o nella cultura in cui viviamo, o in una *fede* in cui crediamo. L'intellettuale laico può ben vivere una preferenza senza fondamento (ad es. quella per la “società aperta”), ma la “gente”? Allora il *politico*, con una ulteriore metamorfosi, si trasforma in *teologo* e ci viene a dire che è solo la *fede religiosa* (e la *scienza*, con tutte le cautele del caso) a poter fornire alla “gente” quel saldo fondamento senza il quale non vi sono valori, non vi sono istituzioni, non vi sono leggi. Solo essa è in grado di metterci a disposizione i “valori universali”, i “principi inviolabili”, gli “scopi e i sensi supremi”, insomma quel “bisogno di certezza” che la nostra laica ragione non è in grado di assicurare. Perché al politico Pera non è sufficiente parlare di “società aperta” o libera o equa, ma piuttosto di “società buona”, giacché

²⁴ M. Pera, «La filosofia e gli Hyksos», cit., p. 7. Questa insistenza sul principio che le idee regolano il mondo molto più di quanto non faccia una visione legata al determinismo economico è una tipica espressione del pensiero neocon. Cfr. F. Felice, *Prospettiva «neocon». Capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 115-6.

²⁵ *Ib.*, p. 8.

ciò che cerchiamo non è solo la *democrazia del consenso*, ma una *democrazia del senso*. Non ci lamentiamo perché l'Occidente è poco liberale o poco democratico, dacché, in realtà, è molto liberale e molto democratico. Ci lamentiamo perché è *poco virtuoso*. Ci lamentiamo della decadenza dei nostri costumi, della mancanza di una tensione morale collettiva.²⁶

A tale scopo è necessario un fondamento morale, che la teoria liberaldemocratica non può fornire, perché «senza un senso collettivo, senza l'adesione ad una fede, senza un credo comune – dunque, senza un fondamento morale – una società si indebolisce, scolora, perisce».²⁷ Un fondamento morale che viene dalla storia, dalla tradizione, che per noi occidentali e europei è quella giudaico-cristiana e greco-romana. Insomma, un fondamento che Pera finisce per identificare con la religione cattolica e cristiana.

Il filosofo *laico* – scontando l'impossibilità teoretica di pervenire a qualsivoglia fondazione, cioè la inevitabile relatività di ogni filosofia – si ritrae inorridito di fronte alle conseguenze sociali di una diffusione di massa del relativismo (ovvero di ciò che di solito si chiama “secolarizzazione”): la società ha bisogno – sostiene – di un saldo ancoraggio in *un insieme coerente* di valori, in *un credo*, in *una fede*, perché «senza una religione, una fede, una credenza, neppure c'è un popolo e un'identità, e perciò nè un'Italia nè un'Europa nè una qualunque società coesa da principi morali».²⁸ E chi potrebbe fornirli meglio di quella potente macchina costituita dalla Chiesa cattolica, corazzata da una millenaria esperienza di conversione, convincimento, “conquista” delle coscienze? Il “non arrendersi” in cosa consiste allora? Non certo nel non riconoscere la impossibilità di giustificare e fondare i valori, bensì nel non accettarne le conseguenze che ne derivano, le conseguenze di massa ovviamente, perché l'intellettuale laico può ben continuare a professarsi ateo. L'importante è che tale sua attitudine personale non sia universalizzata, che la “gente” sia educata, guidata, motivata, perché solo in ciò sta la speranza di non cedere agli Hyksos. L'importante non è il riconoscimento del *fatto* che ogni filosofia ricomincia da capo, ma che vi sia *una* filosofia che guidi, orienti, educhi, affinché la “gente” abbia ciò in cui credere; e l'unica filosofia che possa fare ciò – visto la crisi della filosofia contemporanea – è quella *cattolica*, o ispirata al cristianesimo, perché solo questa è alimentata da una energia che non si esaurisce mai, quella della *fede*, e perché è proprio essa ad essere strettamente connessa alla identità europea e occidentale, costituendone le *radici*; e riconoscere queste esprime qualcosa di più di un semplice atto di

²⁶ M. Pera, «Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente», Discorso pronunciato in apertura del Meeting dell'amicizia, Rimini, 21.8.05, § 2, in <http://www.senato.it/presidente/21572/21575/56671/composizioneattopresidente.htm>, § 5.

²⁷ *Ib.*, § 6.

²⁸ M. Pera, «Il rischio clericale», in *La Stampa*, 5 aprile 2007.

onestà storiografica: significa richiamarsi ad un insieme di valori che hanno educato, orientato e guidato la "gente" per duemila anni e che possono ancora adempiere validamente tale compito. Che possono essere ancora buoni per combattere i nuovi barbari che abbiamo alle porte, gli Hyksos che minacciano la nostra splendida, inimitabile ed amata civiltà occidentale, quella "società aperta" a cui tutti non riusciamo ad immaginare di poter rinunciare. Al fondo delle preoccupazioni di Pera v'è la stessa esigenza che troviamo pacatamente espressa in un cattolico come Pierpaolo Donati, posta come una scelta a cui la società contemporanea è chiamata dopo la crisi del modo in cui il rapporto tra religione e politica è stato concepito nella modernità e di fronte al nuovo scenario dei processi di globalizzazione:

si deve scegliere fra una sfera pubblica dominata da una ulteriore standardizzazione mercantile, ancora più alienante di oggi, e una sfera pubblica "religiosamente qualificata" in cui la democrazia si configuri come governo sussidiario ad una società civile che si alimenta attraverso il fiorire di comunità religiose che hanno un interesse comune, e perfino un'identità comune, nell'evitare la fine di ogni umanesimo.²⁹

In Pera e Donati v'è lo stesso sgomento che l'astenia religiosa porti in ultima istanza ad una democrazia «semplicemente priva di fede, di fiducia, di credenza in valori che non siano meramente strumentali e procedurali»;³⁰ v'è la medesima convinzione dei *neocon* Irving Kristol e Michael Novak circa la povertà del capitalismo nel fornire valori morali e spirituali e quindi della necessità di una cultura *forte* che lo sorregga;³¹ v'è la stessa idea di Huntington che

²⁹ P. Donati, «Lo spazio difficile della laicità. Per una qualificazione religiosa della sfera pubblica», in L. Paoletti, a cura di, *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 91-2.

³⁰ *Ib.*, p. 101. «La politica non può più fare a meno della religione, perché senza valori ultimi la politica degenera nella pura e semplice amministrazione di nudi interessi materiali contrapposti» (*ib.*, p. 102).

³¹ Cfr. F. Felice, *op. cit.*, pp. 39-42, 89-107. M. Novak arruola tra i neocon cattolici (che lui preferisce chiamare *Catholic Whigs*) J.C. Murray, J. Maritain e gli italiani don Luigi Sturzo, D. Antiseri e R. Buttiglione, oltre che lo stesso papa Giovanni Paolo II (cfr. *ib.*, pp. 91-2 n.). Attualmente tra le fila dei neocon americani i più noti teologi cattolici sono, oltre a Novak, R.J. Neuhaus e G. Weigel. Bisogna tuttavia aggiungere per onestà che Novak non sostiene affatto che debba essere il cristianesimo o una qualche religione confessionale a costituire il cemento di una società ispirata al capitalismo democratico, in quanto questa, pur necessitando di un nucleo di valori comunemente condivisi, tuttavia «non è legata per principio a nessuna visione etica particolare [...] Con ciò il nostro autore intende affermare che in una società pluralistica i segni e i simboli di una qualsiasi religione non dovrebbero essere posti al centro della vita politico-sociale, il che, infatti, offenderebbe coloro che si accostano al trascendente in modi diversi» (F. Felice, *op. cit.*, pp. 172-4; cfr. anche p. 180). Come si vede, il teologo cattolico Novak è molto più laico di molti "laici" italiani. Anche lui un "laicista"?

l'elen
v'è ir
ment
mett
vere
se ce
re a r
la coi
della
umar
Rivel
Insor
Dio,

3. *Il s*

Al
che r
intelle
Senof
legatc
da in:
che d
atentie
potev
pane |
eresia
conda
greco
censu
bigott

32 C
47, 55.

capace
33 C
europa,
34 C
35 C
36 F

l'elemento più importante a definire una civiltà sia costituito dalla religione;³² v'è infine la medesima visione di fondo di un René Girard: una umanità naturalmente violenta e votata all'autodistruzione che solo la religione cristiana può mettere a freno, perché «gli esseri umani, così come le nazioni, non possono vivere senza un'etica» e solo il giudaismo e il cristianesimo sono consapevoli che, se cerchiamo di fare a meno di tutte le proibizioni, corriamo il rischio di mettere a repentaglio l'intera esistenza del mondo;³³ e, andando ancora più a ritroso, la convinzione di Kant che, pur dovendo la religione essere ricondotta nei limiti della sola ragione,³⁴ fosse nondimeno indispensabile alla debolezza della natura umana l'intervento tonificante di modelli esemplari, miracoli, santi e di una Rivelazione quale scorciatoia per diffondere le verità razionali della morale.³⁵ Insomma, l'immortale e sempre citato monito di Dostoevskij: «se non ci fosse Dio, tutto sarebbe permesso».

3. Il sorriso ironico di Crizia

Almeno già una volta l'umanità si è trovata in una congiuntura quale quella che motiva il «laico devoto» Pera. L'illuminismo greco incarnato nei grandi intellettuali e filosofi dell'età periclea (ma che era cominciato già con Ecateo, Senofane, Eraclito) aveva finito per scavare uno iato tra cultura alta e popolo, legato al retaggio delle tradizioni religiose e rituali ereditate dai Padri: cosa aveva da insegnare ai suoi contemporanei il relativista Protagora, il quale affermava che di tutte le cose è misura l'uomo; che cosa potevano trarre di saldo i cittadini ateniesi da un Gorgia che sosteneva addirittura che nulla esiste? La «gente» non poteva essere soddisfatta di tali congetture razionalistiche, che davano poco pane per nutrire la propria esistenza, e reagiva: processando e condannando per eresia Socrate, Diagora, Protagora e forse Euripide (il solo a non essere condannato). Come dice un grande storico, «la grande epoca dell'Illuminismo greco fu anche, come l'epoca nostra, un periodo di persecuzioni: esilio di dotti, censura delle idee, perfino [...] falò di libri».³⁶ Infatti «esisteva nelle masse un bigottismo religioso esasperato, del quale gli uomini politici si servivano per i

³² Cfr. S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2005², pp. 47, 55. «Nel mondo moderno, la religione è una forza fondamentale, forse la forza per eccellenza, capace di motivare e mobilitare le masse» (*ib.*, p. 85).

³³ Cfr. R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Trans-europa, Massa 2006, pp. 11-2.

³⁴ Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

³⁵ Cfr. su ciò J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari-Roma 2007, pp. 124-5.

³⁶ E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 231.

propri fini»,³⁷ e una delle sue cause principali è stata la psicosi di guerra (era in corso quella del Peloponneso). Per cui poi, alla fine «uno degli effetti dell'Illuminismo greco fu quello di provocare, nella seconda generazione, una rinascita della magia».³⁸

Il quadro presenta sorprendenti analogie con quello contemporaneo: anche noi viviamo un'epoca di "illuminismo", che ha portato alla corrosione di concezioni tradizionali (il post-modernismo valga come esempio); anche da noi la filosofia non sembra più offrire soluzioni alla "gente" comune, che vive una rinascita religiosa (della quale si compiace Pera) e che si sente sempre meno rappresentata dai propri governanti (a dire di Pera); anche da noi è incipiente una psicosi da guerra (al terrorismo), che rischia di dilatarsi in guerra di civiltà (e v'è chi sostiene che già ci siamo completamente dentro³⁹). Manca l'ultimo anello: la persecuzione verso gli intellettuali "relativisti", i processi e i roghi dei libri. E ci aspetta forse, alla fine, ciò che toccò alla democratica e illuminista Atene, cioè la dittatura dei Trenta tiranni?

Chi era uno degli esponenti più prestigiosi dei Trenta tiranni? Dal governo spartano era stato scelto Crizia, uomo di prestigio del razionalismo sofistico il quale – da buon relativista – era ben consapevole che non solo le leggi, ma anche che gli dèi stessi sono frutto di escogitazione artificiosa a fini pratici; ma al tempo stesso sapeva che le nozioni morali da sole non garantiscono il mantenimento dell'ordine sociale e della sicurezza. A rimediare ciò,

un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente [cioè in possesso di conoscenza *teoretica*], inventò per gli uomini il timor degli dèi, sì che uno spauracchio ci fosse ai malvagi anche per ciò che di nascosto facessero o dicessero o pensassero. Laonde introdusse la divinità sotto forma di Genio, fiorente di vita imperitura che con mente ode e vede, e con somma perspicacia sorveglia le azioni umane, mostrando divina natura [...]. Facendo di questi discorsi, divulgava il più gradito degli insegnamenti, avvolgendo la verità in un finto racconto.⁴⁰

Crizia era *teoreticamente* un ateo, ma si rendeva conto della utilità della religione per tenere salda la moralità pubblica e quindi era *politicamente* un "devoto":

³⁷ *Ib.*, p. 232.

³⁸ *Ib.*, p. 242.

³⁹ Giuliano Ferrara afferma perentoriamente: «Chi nega l'esistenza di una guerra di civiltà a sfondo religioso è un cretino» («Chi chiede il ritiro delle truppe occidentali dall'Iraq è un cretino», *Il Foglio*, 25.7.2005, p. 1). Su questa lunghezza d'onda è la Fallaci come dimostra il suo ultimo articolo sul *Corriere della Sera* del 16.5.2005, «Il nemico che trattiamo da amico». E persino Mario Pirani, che sostiene lo scontro di civiltà ponendolo in un quadro più ampio e vedendolo pure all'interno della comunità islamica (cfr. Id., «Chi fiancheggia la guerra jihadista», in *La Repubblica* 28.7.2005, pp. 1-2).

⁴⁰ Crizia cit. in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 1026.

pe
sis
av
Vi
se
cit
Sp
so
gr
su
mi
te
cit
no

Cr
ler
sto
il r
Pe
qu
al
tla
tut
pe

tra
cre
dat
str
tut
del

p. 5

proj
Pao
sogn
da l
obs

per lui «dio è il “come se” che serve a riempire le fessure nell’organizzazione del sistema politico dominante»;⁴¹ *etsi Deus daretur*. Crizia si era reso conto a cosa aveva condotto l’Illuminismo e la perdita dei sacri valori dei Padri nella Atene-Venere: ad una guerra disastrosa contro Sparta-Marte, la quale aveva un forte senso di identità, credeva nei propri valori, non dava ascolto ai sofisti e i cui cittadini erano sempre disposti a marciare dietro una bandiera; quella stessa Sparta che aveva dato il meglio di sé in valore e uomini nello *scontro di civiltà* sostenuto contro i barbari Persiani. Eppure noi oggi se guardiamo alla civiltà greca, se ancora leggiamo ammirati i capolavori di Platone e troviamo ancora succo nutriente da trarre dalla dialettica di Aristotele, se andiamo a guardare a migliaia le tragedie di Euripide, Sofocle ed Eschilo rappresentate ogni anno nel teatro di Siracusa, abbiamo davanti l’Atene di Pericle e non la Sparta dei suoi cittadini-soldato. È alla prima che ci ispiriamo quando vogliamo difendere la nostra civiltà, ad essa attribuiamo i più grandi meriti di civilizzazione.

Come ogni analogia anche questa ha i suoi limiti. Pera non è certamente Crizia in quanto, diversamente da costui, è un democratico sincero, ama la tolleranza e la pacifica convivenza; inoltre non possiamo affatto paragonare l’aristocratica Sparta del tempo che fu con la democratica America di oggi; ed infine il nemico odierno (il terrorismo islamico) non è certo l’analogo della Atene di Pericle, ma semmai quest’ultima potrebbe assomigliare – come è evidente da quanto prima detto – all’Europa e la guerra del Peloponneso potrebbe alludere al rischio di una sempre più accentuata inimicizia tra le due sponde dell’Atlantico, entrambe appartenenti – e qui siamo d’accordo – alla stessa civiltà che tutti siamo desiderosi di difendere.⁴² Ma altri tratti sono comuni e ci danno da pensare; penso che il lettore sia capace di scorgervi da sé.

Tuttavia mi pare vi sia un elemento di affinità tra Crizia e Pera: la scissione tra il *politico* e il *filosofo*, tra le cose in cui si crede veramente e quelle cui è *bene* credere in nome di interessi ritenuti superiori. Ebbene, questa è la mia “azzardata” *congettura*: che Pera sappia bene anche lui di non essere in grado di dimostrare, sostenere, giustificare tutte le belle cose in cui io e lui crediamo e che tuttavia ritiene *sia bene* crederci e in qualche modo giustificarle (con “la prova del nove” o con altri espedienti “retorici”, nel senso nobile in cui li ha intesi

⁴¹ W. Jaeger, cit. in M. Unterstainer, *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996 (ed. orig. 1949), p. 509.

⁴² Sulla rilevanza e le caratteristiche di questa divaricazione, che assume il senso di un vero e proprio dissenso sulla visione del mondo, vedi V.E. Parsi, «Sovranità e secolarizzazione», in L. Paoletti, *op. cit.*, e la bibliografia ivi citata. Segnalo inoltre l’importante opera di Jeremy Rifkin (*Il sogno europeo* Mondadori, Milano 2004) che è appunto tutta giocata sulla crescente distanza tra ciò da lui chiamato nuovo «sogno europeo» (a cui vanno le sue simpatie di *liberal*) e il per lui ormai obsoleto «sogno americano».

nella sua "dialettica scientifica"); che non abbia per lui importanza se la guerra dichiarata all'Iraq sia giusta o meno, sia stata frutto di menzogna o no, se sia fatta in nome del wilsonismo oppure no: ad essere di importanza vitale è riuscire a compattare l'Occidente dietro le bandiere di una motivazione forte, dietro una identità sicura e una potenza in grado di *vincere*, come gli Stati Uniti, considerato lo «stato guida» dell'Occidente, in contrapposizione all'Unione Europea basata sull'asse franco-tedesco;⁴³ e infine, che sia pure convinto che la religione sia falsa, che non possa essere motivata o giustificata, che i suoi dogmi siano infondati e che il cristianesimo non abbia tutti quei meriti che lui e altri gli attribuiscono e che tuttavia abbia deciso di sposarne la causa, difendendo le radici cristiane d'Europa e proponendo «un'alleanza seria e salda [...] fra laici e credenti»,⁴⁴ perché sa bene che la Chiesa cattolica è attualmente il più potente strumento di compattamento delle coscienze, è l'unica ad avere l'autorevolezza e il prestigio (specie dopo un pontificato come quello di Giovanni Paolo II) per ridare identità ad un'Europa a suo avviso smarrita, debole, disfattista, su cui aleggia lo "spirito di Monaco", relativista e disincantata. Perché al *politico* Pera non interessano le bizze e le sofisticherie degli intellettuali alla Vattimo, alla Derrida, alla Lyotard, ma il destino della "gente", la possibilità di guidarla, di offrirle saldi valori, principi supremi, concetti universali in modo che non si smarrisca nel labirinto della cultura d'oggi e di un mondo globalizzato, e sia in grado di reagire per difendere se stessa e la civiltà occidentale. E così se il laico tradizionale e illuminista vorrebbe che anche il credente nella sfera pubblica agisse *etsi Deus non daretur*,⁴⁵ invece il "laico devoto" Pera richiede al non credente, accogliendo l'invito di papa Ratzinger, di comportarsi *veluti si Deus daretur*.⁴⁶

⁴³ Cfr. S. Huntington, *op. cit.*, p. 193, che inquadra la funzione degli «stati guida» all'interno della frattura tra civiltà la quale, dopo la guerra fredda, ha sostituito le vecchie contrapposizioni politico-ideologiche e che individua appunto negli Usa e nell'asse franco-tedesco i due possibili stati guida della civiltà occidentale.

⁴⁴ M. Pera, «Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente», cit., § 1.

⁴⁵ Cfr. ad es. G.E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse: i laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000 e P. Flores d'Arcais, «Lettera aperta al cardinal Ruini», in *Micromega* 3/2005.

⁴⁶ Cfr. M. Pera, «Introduzione. Una proposta da accettare», in J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Roma-Siena 2005, pp. 21-3 e J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 60-3. Ovviamente, precisa Pera, il Dio «che anche il laico non credente deve sentire come se si desse è per lui un Dio laico», è svincolato da dogmi e rivelazioni irriducibili ed è il Dio della sua coscienza «che lo rende consapevole della sua finitezza, della sua miseria come della sua grandezza, il Dio che lo fa agente morale, il Dio che misteriosamente lo punisce e lo approva, il Dio delle sue angosce e delle sue esaltazione». Ma questo Dio – che assomiglia in modo straordinario a quello ipotizzato da Crizia – in che misura sfugge al rischio della privatizzazione? E in qual modo ci permette di pervenire ad una morale pubblica, una volta ammesso teoricamente ed assodato storicamente che questo «Dio della coscienza» può dettare a ciascuno azioni e comportamenti del tutto difforni a quelli che detta ad un altro, tanto è vero che è stato necessario vincolare questo Dio astratto alla concretezza di

Tram
mon
un a
una
soste
U
della
- all'
lui la
lo pe
assoi
Guic
sabil
Prin
Eccc
Crizi
Strau
socia
all'al
E
glian
risor
stent
relat
na d
prog
più
stess
port
con
com
l'acc
che
relig

rivela
partit
4
4
vista
23.8.

Tramontato il comunismo e con esso la proposta di uno storico incontro col mondo cattolico, il cosiddetto "cattocomunismo", abbiamo ora la proposta di un altro storico incontro, quello tra laicità liberaldemocratica e cattolicesimo, una sorta di "cattolaicismo", di cui Pera e papa Ratzinger sono i principali sostenitori.

Un tempo una concezione di questo tipo sarebbe stata rubricata all'interno della dottrina della *doppia verità*, attribuita dagli scolastici – sembra ironico dirlo – all'islamico Averroé. Ma la doppia verità di Pera non è quella di Averroé: per lui la Verità con la maiuscola è comunque inaccessibile, né possiede una *fede* che lo possa portare ad essa. La sua doppia verità è tutta pragmatica, tutta politica, e assomiglia molto di più alla visione di chi – cittadino del paese di Machiavelli e Guicciardini – sostiene la religione e la Chiesa perché vede in esse un indispensabile *instrumentum regni*, volto però non alla mera conservazione del potere del Principe, ma a fini più nobili ed elevati, quali la difesa della civiltà occidentale. Ecco perché dietro il cipiglio severo dell'antirelativista si nasconde il sorriso di Crizia, il disincanto dell'apota, l'accettazione dell'idea *neocón*, ispirantesi a Leo Strauss, dei "nobili miti" indispensabili per promuovere la coesione e le virtù sociali,⁴⁷ cioè di chi è stato dalla storia ammaestrato al realismo e ha mangiato all'albero della conoscenza.⁴⁸

E Pera sa bene anche (o ritiene di sapere) che a livello mondiale la disegualianza e la disparità delle condizioni di benessere si è spinta tanto oltre che le risorse ormai disponibili non sono più sufficienti a portare ad una sua consistente diminuzione se non al prezzo di un radicale e massiccio impoverimento relativo del mondo occidentale. Egli accetta implicitamente la fine post-moderna delle "grandi narrazioni", non crede più che sia possibile uno sviluppo e un progresso che non segua le vie della globalizzazione e dell'affermazione sempre più estensiva a livello planetario del modello occidentale (e del resto non è la stessa sinistra a ritenerlo ineluttabile?); ma la desertificazione dei valori che ciò porta con sé, la mercantilizzazione di tutti gli aspetti dell'umano lo sgomenta; e con la fine delle ideologie, in assenza di qualunque utopia credibile (socialista, comunista, neo-global, ambientalista e via dicendo) non resta che l'*amor fati*, l'accogliere questo itinerario necessario, ma correggendolo con l'unica medicina che gli sembra più efficace e che può aver più presa tra la "gente": è la fede, la religione, che al laico Pera, come al cattolico Donati, sembrano l'ultima risorsa

rivelazioni e norme scritte in Libri sacri, a volte con eccessive e imbarazzanti discese nei particolari prescrittivi?

⁴⁷ Cfr. J. Micklethwait, A. Wooldridge, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁸ Cfr. M. Pera, «Democrazia è libertà? In difesa dell'Occidente», cit., § 4. Cfr. anche l'intervista rilasciata a R. Farina, «Pera: chiedo a Dio di non convertirmi in punto di morte», in *Liberò*, 23.8.05.

per salvare l'umanità dell'uomo, nella convinzione – già espressa altrimenti – che solo una forte fede religiosa abbia fornito alle civiltà del passato il proprio vigore, la fiducia in se stesse, la capacità di guardare al proprio futuro con ottimismo.⁴⁹ Ne segue il suo schierarsi dalla parte del pensiero *neocoon* e *teocon*, la cui accoppiata non è causale: conservatorismo perché non si crede in un futuro diverso da quello già inscritto nella razionalità economica capitalistica e incarnato dagli Stati Uniti, ma insieme teologia, perché è la religione l'unico correttivo efficace contro le distorsioni apportate da tale razionalità.

4. Per concludere

Unica via d'uscita alla doppia tenaglia del disincanto razionale e del salto nella fede potrebbe consistere solo in una nuova concezione della *ratio*, del *logos*, che non sia più appiattita sulla razionalità scientifica, non sia rinserrata nelle questioni concernenti solo i fatti e le argomentazioni logiche, ma possa estendere il suo dominio anche a campi tradizionalmente ad essa preclusi, quali quelli dell'etica e persino della religione e della fede, liberandoli dalla prigione della mera soggettività. È questa la strada imboccata dall'ultimo Pera, per il quale proprio in ragione di ciò riveste un grande interesse il discorso di Ratisbona di Benedetto XVI: per aver proposto un collegamento tra *logos* e fede in cui entrambi i termini depongono le armi della eterna reciproca inimicizia. In tal modo «allargare la ragione», come chiede Benedetto XVI, non è soltanto un modo per diventare cristiani, ma l'unica strada per far fronte alla crisi dei valori e di civiltà che la cultura europea e occidentale sta attraversando.⁵⁰ Solo così, attraverso una vera e proprio *reconquista* dell'etica, della religione e della fede da parte della ragione, sarà possibile sfuggire al salto immotivato nella *credenza* religiosa da parte di un *logos* rinunciatario e depotenziato dallo scientismo e dal laicismo contemporaneo, da quell'*astratto illuminismo* riproverato a Kant da Hegel che, assai prima di Pera, riteneva fosse possibile «dissolvere la contrapposizione tra scienza e fede entro l'orizzonte di un sapere razionalmente *ampliato*».⁵¹ Allora il filosofo potrebbe conciliarsi col politico e col teologo, all'interno di una comune condivisione razionale che riconosca i principi universali e *naturali* che debbono reggere la convivenza umana.

⁴⁹ Cfr. ad es., R. Coulborn, *Structure and Process in the Rise and Fall of Civilized Society*, in «Comparative Studies in Society and History», 8 (1966).

⁵⁰ M. Pera, Intervento tenuto alla scuola di cultura cattolica "Mariano Rumor" nel Palazzo delle Opere Sociali di Vicenza, 18 marzo 2007, in <http://www.marcellopera.it/>.

⁵¹ J. Habermas, *op. cit.*, p. 131.

M:
comu
suna c
mano
venga,
millen
politic
ralità e
propri
buona
e di cri
La
sceglie
glierla
riorità
nessun
piuttos
genza -
denza z
di cont
La f
ne della
seconda
limiti c
condivi
riparo d

Ma il *logos* "allargato", cui aspira Pera, non può che essere il frutto di una comune ricerca, di un dialogo tra culture e sensibilità, tra identità diverse, nessuna delle quali può presentarsi al rapporto con l'altra pretendendo di avere in mano le tavole del Vero. Tuttavia, in attesa che questa convergenza infine avvenga, aspettando questo Godot da tutti i pensatori atteso e ricercato nella millenaria esperienza culturale europea (e mondiale), cosa dovrà fare il povero politico che deve decidere *qui ed ora*? Dovrà forse prendere in prestito una moralità e un *logos* già preconfezionati sul mercato delle idee, oppure abbassare il proprio profilo e ricercare il consenso sui valori minimi indispensabili alla buona convivenza, lasciando la libertà a ciascuno di praticare la *propria* moralità e di credere nella *propria ratio* "superiore"?

La prima strada è quella scelta da Pera, che tra tutte le opzioni esistenti sceglie nettamente quella della chiesa cattolica e invita anche gli altri ad accoglierla in nome della sua già dichiarata – e non dimostrata né condivisa – superiorità razionale; la seconda è invece quella del laico, che non impone niente a nessuno, che non ritiene vi siano argomenti risolutivi a favore di un *logos* piuttosto che di un altro e – in attesa di questa possibile, asintotica, convergenza – ritiene che nessuno debba fare per gli altri scelte in nome di una rispondenza a leggi naturali e/o razionali la cui esistenza e la cui fisionomia è oggetto di controversie.

La prima strada è quella che storicamente ha deragliato verso una concezione della ragione che, aspirando alla totalità, si è troppe volte rivelata *totalitaria*; la seconda, quella di una ragione consapevole dei propri insuperati e insuperabili limiti che, perennemente in cerca (e perciò "scettica") di sintesi sempre più condivise, vede, pur non credendolo, nel relativismo l'antidoto che la metta al riparo da ogni tentazione assolutista.