

EMMANUEL LEVINAS*

L'UOMO RELIGIOSO DI FRONTE AI PROBLEMI DELL'EUROPA E DELLA PACE

Il problema dell'Europa e della pace è chiaramente il problema posto dalla contraddizione della nostra coscienza di Europei. È il problema della umanità dentro di noi, della centralità dell'Europa le cui *forze vitali* (quelle in cui è ancora attiva la perseveranza brutale degli esseri nel loro essere) sono ormai sedotte dalla pace, dalla pace preferita alla violenza, e, ancor più chiaramente, dalla pace di una umanità la quale, europea dentro di noi, si è già orientata decisamente verso la saggezza greca in modo da raggiungere la pace umana a partire dal Vero.

Pace a partire dalla Verità - a partire dalla verità di un sapere per cui, invece di opporsi ci si accorda o ci si unisce, dove lo straniero si assimila; dove l'altro si concilia con l'identità dell'identico che è in ognuno. Pace come ritorno del molteplice all'unità, in accordo con l'idea platonica o neoplatonica dell'Uno. Pace a partire dalla verità la quale - meraviglia delle meraviglie - comanda gli uomini senza forzarli né combatterli, che li governa o li mette insieme senza per altro asservirli, verità che può convincere con i discorsi, invece di vincere, e che controlla gli elementi ostili della natura mediante il calcolo e il *saper-fare* della tecnica. Pace a partire dallo Stato che potremmo dire è insieme di uomini che partecipano le stesse verità ideali. Pace che in questo Stato è assaporata come quella tranquillità garantita dalla solidarietà - misura precisa della reciprocità nei servizi resi tra esseri simili: unità di un tutto in cui ciascuno trova il suo riposo, il suo posto, la sua assise.

Pace come tranquillità e riposo! Pace del riposo tra esseri che godono di una buona stabilità o che riposano sulla solidità sotto stante della loro sostanza, autosufficienti nella loro identità o capaci di soddisfarsi e di cercare soddisfazione.

Ma la coscienza dell'Europeo, è quindi una cattiva coscienza, a causa della contraddizione che la strazia nel tempo stesso della sua modernità, la quale è probabilmente quella dei bilanci ben definiti nella lucidità, quella della piena coscienza. Questa storia di una pace, di una libertà o di un benessere promesso a

partire da una luce che un sapere universale proiettava sul mondo e sulla società umana - e persino sui messaggi religiosi che cercavano una loro giustificazione nella verità del sapere - questa storia non si riconosce nei suoi millenni di lotte fratricide, politiche e sanguinose, nei suoi millenni di imperialismo, di disprezzo umano e di sfruttamento, fino ad arrivare al nostro secolo delle guerre mondiali, dei genocidi, dell'olocausto e del terrorismo; della disoccupazione e della miseria continua del Terzo Mondo; delle dottrine spietate e delle crudeltà del fascismo e del nazionalsocialismo fino a giungere al supremo paradosso per cui la difesa dell'uomo e dei suoi diritti si stravolge nello stalinismo.

Per cui la centralità dell'Europa e della sua cultura ne esce contestata. Da averne a sufficienza dell'Europa! Rottura dell'universalità della ragione teorica che si era ben presto svegliata nel *conosci te stesso* per ricercare l'universo intero nella coscienza di sé.

Di qui l'affermazione e la valorizzazione delle differenti culture in tutti i confini del mondo. Affermazione che trova eco e riconoscimento - e spesso origine - sempre intelligenza compiacente, fino ai vertici della stessa Università europea. Interesse portato, nel nostro vecchio mondo e in nome dello stesso antico universalismo dell'Europa, nei confronti degli innumerevoli particolarismi che si rifanno uguali a questo stesso mondo. Interesse che non proviene più da un gusto qualsiasi per *l'esotismo barbaro*, ma esaltazione invece di una logica *altra* rispetto a quella di Aristotele, di un pensiero *altro* rispetto al pensiero civilizzato. Esaltazione che si spiega forse con il rimorso alimentato dal ricordo di guerre coloniali e di una lunga oppressione di coloro che in altri tempi erano chiamati selvaggi, dal ricordo di una lunga indifferenza per la tristezza di tutto un mondo. E, inoltre, contestazione di tutta una centralità dell'Europa a partire dalla stessa Europa. Ma forse è proprio per queste ragioni, testimonianza di un'Europa che non è soltanto ellenica. E nasce ancora di qui il problema di sapere infine quale parte occupa l'Europa ellenica in un'Europa che si pretende capace di mantenere tutte le sue promesse.

Europa contro Europa, sotto un altro aspetto ancora in rapporto ad eventualità le più drammatiche. I grandi imperi che in così larga misura decidono le sorti del pianeta, sono il risultato di una politica, di una economia, di una scienza e di una tecnica europee e del loro potere d'espansione. Universalismo o imperialismo! Imperi europei che vanno oltre l'Europa geografica, sfida tra potenze, rivali fino al punto di essere pronte, se fosse il caso, a far saltare in aria la terra stessa su cui vive l'umanità; esplosione della terra mediante l'uso di un'energia liberata dell'essere, attraverso quella ricerca della verità, divenuta ora scienza moderna. Ed ecco che la verità minaccia l'essere stesso, minaccia, per così dire, l'essere in quanto tale e squalifica quell'Europa che scoperse queste forze, e le lasciò poi esprimersi senza controllo. Ma, senza dubbio, questo stesso modo di squalificare e di accusare, è già conseguenza di una vocazione dello spirito il cui amore per la sapienza non traduce né inaridisce i poteri d'amore.

Questa cattiva coscienza non esprime in effetti soltanto una contraddizione tra un certo prospetto

culturale e i suoi risultati. Essa non è costituita solo dai disinganni conseguenti alla promessa di verità e all'incapacità in cui si trova la scienza di mantenere tale promessa. Nel fondo dell'animo europeo la disillusione non riguarda solo gli aspetti suddetti di una pace che assicura ad ognuno tanto la tranquillità della sua felicità, quanto una libertà di possedere il mondo (e, senza dubbio, anche la possibilità stessa di possedere in sé) che nulla avrebbe dovuto turbare. Non è il fallimento di un progetto speculativo o dialettico di stile hegeliano progetto indifferente alle guerre, agli assassinii, alle sofferenze qualora essi siano necessari allo svolgersi di un pensiero razionale, che è poi anche una politica - qualora essi siano necessari alla formazione dei concetti per cui i soli passaggi importanti sono la logica e il compimento razionale dei medesimi.

Il vero dramma dell'Europa non consiste nella delusione intellettuale di un sistema smentito dalla incoerenza del reale, né soltanto nel rischio di morte che spaventa ogni essere umano. C'è l'angoscia di commettere dei crimini addirittura nei casi in cui dei concetti sono in risonanza mutua. C'è l'angoscia della responsabilità che incombe su ognuno per la morte o la sofferenza altrui. Il timore di ognuno per sé nella mortalità di ognuno non è in grado di *assorbire* la gravità dell'assassinio commesso e lo scandalo dell'indifferenza per l'altrui sofferenza. Dietro al rischio che ognuno corre per sé in un mondo senza sicurezza, si erge la coscienza dell'immoralità lampante di una cultura e di una storia.

Non avremmo dunque inteso nella vocazione dell'Europa - prima ancora del messaggio della verità che lei stessa ci offre - il *Tu non ucciderai* del *decalogo* e della Bibbia? Al capitolo 32 del Genesi, Giacobbe è turbato all'annuncio che suo fratello Esaù, nemico o amico, marcia verso di lui *«alla testa di quattrocento uomini»*. Il versetto 8 ci insegna: *«Giacobbe si spaventò non poco e si angosciò»*. Qual è la differenza tra spavento e angoscia? Il commentatore rabbinico, il celebre Rachi puntualizza: egli ebbe paura per la propria morte e fu angosciato di dover, forse, dare la morte.

Pensando a questo momento etico della nostra crisi europea, pensando alla nostra angoscia, a quella che Giacobbe provò di fronte ad una violenza praticabile - per quanto necessaria nello sviluppo logico della storia - per quanto necessaria nel suo divenire guidato *cammiyy delyy verityyyye yyocede* nel pensiero assoluto e *cyyyyromette alla fyyydel yymmino* la pace *yyyy'identità dell'identico e del non-identico*, ripensando a questo momento etico della nostra crisi europea (testimoniata nell'opera filosofica di un Franz Rosenzweig, cresciuto nel pensiero hegeliano, ma che conobbe la prima guerra mondiale, anche se solo questa) ci si può domandare se la pace non deve rispondere ad un appello più urgente di quello della verità e innanzi tutto ad un appello distinto da quello della verità. Ci si può domandare se non si debba concepire l'ideale stesso della verità - che nessun europeo saprebbe rifiutare - già in funzione di un ideale di pace, il quale, più antico di quello del sapere, avrà solo da aprirsi al richiamo della verità. Ci si può domandare se il sapere stesso e la politica che regge la storia non trovino la loro giusta collocazione se non quando rispondono già all'esigenza della pace e si lasciano guidare da questa esperienza. Ma la pace in tal caso non può

più ricondursi ad una semplice conferma dell'identità umana nella sua sostanzialità, alla sua libertà fatta di tranquillità, al riposo dell'essere che si percepisce auto consistente nella sua identità dell'io. Non si tratterebbe più ormai della pace borghese dell'uomo che si chiude in casa propria e respinge colui che, in quanto esterno a lui, lo nega; non si tratterebbe più della pace conforme all'ideale *dell'unità dell'Uno* che una qualsiasi alterità può disturbare.

Nel quadro di una sensibilità in cui lo scandalo dell'omicidio non viene soffocato anche quando la violenza sia razionalmente necessaria, la pace non potrebbe significare la tranquillità serena dell'identico, né l'alterità potrebbe giustificarsi unicamente come

la giustificazione logica *delle parti appartenenti ad un tutto {razionato}*, parti che delle relazioni rigorosamente reciproche uniscono in un tutto.

Deve essere messa in discussione la concezione secondo cui nella molteplicità umana l'io si ridurrebbe alla frazione di un tutto il quale si ricostituisce nella sua solidarietà secondo l'immagine di un organismo - o di un concetto - la cui unità è coerenza di membri o struttura di una comprensione. Bisogna domandarsi, (e questo potrebbe essere l'altro termine di un'alternativa) a proposito dell'identità dell'io, se l'alterità altrui non abbia *di primo acchito*, un carattere assoluto, nel senso etimologico del termine, come se l'altro non fosse soltanto, in senso logico, altra cosa; altro appartenente ad un'alterità logicamente superabile in un genere *comune*, o trascendentalmente superabile, prestandosi questa alterità alla sintesi operata da un kantiano «*io penso*». Bisogna domandarsi se la pace, invece di far riferimento all'assorbimento o alla sparizione della alterità, non sia forse invece proprio il *modo fraterno* di una prossimità altrui, la quale non sarebbe semplicemente la mancanza di una coincidenza con l'altro, ma assumerebbe il significato netto del *soprappiù* della socialità su ogni forma di solitudine, soprappiù di socialità e d'amore. Noi non pronunciamo alla leggera questo nome così sovente abusato.

Pace come relazione con un'alterità irriducibile ad un genere comune, in cui, già in comunità logica, essa non sarebbe altro che alterità relativa. Pace quindi indipendente da qualsiasi appartenenza ad un sistema, irriducibile ad una totalità, come se fosse refrattaria ad una sintesi. Progetto di una pace diversa da quella pace politica di cui noi discutevamo in precedenza. Relazione etica che, in questo modo, non sarebbe solo una semplice mancanza o privazione dell'unità dell'Uno ridotto alla molteplicità degli individui nell'ampiezza del genere! Al contrario nella pace etica, troviamo il rapporto con l'altro inassimilabile, con l'altro irriducibile, con l'altro, unico. Solamente l'unico è irriducibile e assolutamente altro!

Ma l'unicità dell'unico è l'unicità dell'amato. L'unicità dell'unico ha senso se lo è nell'amore. Da cui pace come amore. Non che l'unicità dell'alterità sia per questo pensata come una qualche illusione soggettiva da innamorati. Al contrario il *soggettivo* in quanto tale, sarebbe esattamente la penetrazione - attraverso l'essenza impassibile dell'essere e attraverso il rigore delle sue forme logiche e dei suoi generi e attraverso la violenza della sua perseveranza nell'essere - verso l'unico, verso l'assolutamente altro, at-

traverso l'amore, la prossimità umana e la pace. Prossimità differente da una qualsiasi *breve distanza* misurata nello spazio geometrico che separa gli uni dagli altri. Pace differente dalla semplice unità del diverso conseguente ad una sintesi che lo integra. Pace come relazione con l'altro nella sua alterità logicamente indistinguibile, nella sua alterità irriducibile all'identità logica di una differenza ultima che si aggiunga ad un genere. Pace come risveglio incessante verso questa alterità, questa unicità. Prossimità come assunzione impossibile della differenza, come definizione ed integrazione impossibili. Prossimità come impossibile apparire.

Ma prossimità! La ben nota «*appresentation*» di Husserl, non come una rappresentazione impoverita, ma come *surplus* misterioso dell'amato. Eccellenza propria della trascendenza senza riferimento alla immanenza del vero che è colta in occidente come la grazia suprema dello spirituale. È in effetti evidente che è nella conoscenza dell'altro come semplice individuo - individuo di un genere, di una classe, di una razza - che la pace con l'altro si rovesciò in odio; è questo l'affrontare l'altro come *specie di questo o di quello*.

Non abbiamo svolto questa analisi formale della pace - come *rapporto* con l'altro - rapporto tratteggiato dal termine generale di amore, senza cercare di deformalizzare, di ritrovare nella loro concretezza queste strutture, senza una fenomenologia. Abbiamo pensato che l'unicità e l'alterità dell'unico è concretamente il volto dell'altro uomo la cui epifania originale non risiede nella sua visibilità di forma plastica, ma nella *appré - sentation*. Il pensiero aperto al viso dell'altro uomo non è un pensiero di..., una rappresentazione di..., ma istintivamente un pensiero per..., una non indifferenza per l'altro, che rompe l'equilibrio dell'anima uguale e impassibile del puro conoscere, un'apertura verso l'altro uomo nella sua unicità che è indistinguibile per il solo sapere, un avvicinamento al primo venuto nella sua prossimità di prossimo e di unico. Volto - prima ancora di qualsiasi espressione particolare e al di sotto di qualsiasi espressione la quale nasconda la nudità del volto stesso. Volto che non è svelarsi, ma puro denudarsi dell'esposizione senza difese. Esposizione in quanto tale, esposizione estrema alla morte, la mortalità stessa. Estrema precarietà dell'unico, precari età dell'estraneo. Nudità della pura esposizione che non è semplicemente enfasi del conosciuto, di colui che è svelato nella verità: esposizione che è espressione, lingua primigenia, richiamo ed assegnazione.

Volto che così non è esclusivamente il viso dell'uomo. In *Vita e destino* di Vassilij Grossman¹ (terza parte, cap. 23) si descrive una visita fatta presso il carcere della Lubianka, a Mosca, dalle famiglie (mogli o genitori) dei detenuti politici. Vengono per avere notizie. Si forma una coda agli sportelli, gli uni non vedono altro che le spalle degli altri. Una donna attende il suo turno: «*Essa non aveva mai pensato che la*

¹ V. GROSSMAN, *Vita e Destino*, Jaca Book, Milano, 1984.

*schiena di una persona potesse essere espressiva a tal punto e che fosse in grado di trasmettere in modo così penetrante degli stati d'animo. Le persone che si avvicinavano allo sportello avevano un modo particolare di tendere il collo e la schiena; le spalle rialzate avevano le scapole tese come delle molle e sembravano gridare, piangere, singhiozzare». Volto come estrema precarietà dell'altro. Pace come risonanza per la precarietà dell'altro. Infatti risiedono in questa estrema rettitudine del volto e della sua espressione, l'assegnazione e la domanda che riguardano l'io, che *mi* riguardano. In questa estrema rettitudine sta il diritto di questo volto su di me.*

La domanda che mi riguarda in quanto me è la circostanza concreta in cui questo diritto assume significato. Come se la morte invisibile di fronte a cui si trova il volto altrui fosse *affar mio*, come se questa morte mi riguardasse. In questo richiamo della responsabilità dell'io da parte del volto che affida questa responsabilità, che la chiede e la reclama, in questo richiamo l'altro è il prossimo.

Partendo da questa rettitudine del volto altrui, abbiamo già potuto scrivere precedentemente che il volto dell'altro, nella sua precarietà, e il suo essere senza difesa sono per me contemporaneamente tentazioni di uccidere e richiamo alla pace, ovvero il *non ucciderai*.

Volto che già mi accusa, mi sospetta, ma anche mi invoca, mi interroga. Qui sta il diritto dell'uomo, in questa rettitudine di esposizione, di comando e assegnazione, diritto più antico di qualunque collocazione di dignità e di qualunque merito. La prossimità del prossimo - la pace della prossimità - è la responsabilità dell'io per un altro, l'impossibilità di lasciarlo solo di fronte al mistero della morte. Cosa che, concretamente, è l'assumere su di sé la possibilità di morire per l'altro. La pace con l'altro va fino a questo punto; qui risiede tutta la gravità dell'amore al prossimo; dell'amore senza concupiscenza.

Pace dell'amore del prossimo, pace in cui non si tratta di confermarsi nella propria identità, come nella pace del riposo, ma si tratta invece di rimettere in discussione sempre questa stessa identità, la propria libertà illimitata, la propria potenza.

Ma l'ordine della verità e del sapere ha un ruolo da svolgere in questa pace delle prossimità e nell'ordine etico che essa significa. In grande misura è l'ordine etico della prossimità umana che suscita o richiama quello dell'obiettività, della verità e del sapere. Cosa, questa, estremamente importante per il senso stesso dell'Europa: la sua eredità biblica implica la necessità di quella greca. L'Europa non è una semplice confluenza di due correnti culturali. Essa è la concretezza in cui la saggezza del teoretico e del biblico formano più di una semplice convergenza.

Quel rapporto con l'altro e l'unico, che è la pace, richiede una ragione che tematizzi, sincronizzi e sintetizzi, che sia in grado di pensare un mondo e di riflettere sull'essere, concetti, questi, necessari alla pace degli uomini. La responsabilità verso l'altro uomo è nella sua immediatezza, sicuramente precedente a qualsiasi problema. Ma come può essa essere elemento d'obbligo se un terzo disturba questa esteriorità a

due, in cui la mia soggezione di soggetto è soggezione nei confronti del prossimo? Il terzo è diverso dal prossimo, ma è anche un altro prossimo ed è anche prossimo dell'altro e non semplicemente un suo simile. Cosa devo fare? Che cosa hanno già fatto loro uno all'altro? Chi dei due è prima dell'altro nella mia responsabilità? Chi sono dunque costoro, l'altro e il terzo, l'uno in rapporto all'altro? Qui sta il problema. Il problema della giustizia è il primo nel dominio dell'intero-umano. Oramai bisogna saperlo, bisogna farsi una co-scienza. Al mio rapporto con l'unico e l'incomparabile si sovrappone il paragone e, secondo equità o uguaglianza, un peso, un pensiero, un calcolo, il confronto degli incomparabili e, quindi, la mentalità - presenza o rappresentazione - dell'essere, la tematizzazione e la visibilità, del volto in qualche modo de-figurato come semplice individuazione di individuo; il peso dell'avere e degli scambi; la necessità di pensare insieme, alla luce di un tema sintetico, il multiplo e l'unità del mondo; e, di qui, promozione nel pensiero della intenzionalità e dell'intellegibilità del rapporto e del significato ultimo dell'essere; di qui, infine, l'importanza estrema nella molteplicità umana della struttura politica della società sottomessa alle leggi e quindi alle istituzioni nelle quali il *per l'altro* della soggettività - nelle quali l'io - entra con la dignità del cittadino nella reciprocità perfetta delle leggi politiche essenzialmente ugualitarie o tenute a diventarlo.

Ma le forme dello spirito che vengono così promosse e le nozioni quali essere o verità razionale, che assumo così un carattere originale in ogni senso, e l'unità politica con le istituzioni e le relazioni che vi si instaurano, sono in ogni istante sul punto di riferire in se stesse il loro baricentro e di pesare autonomamente sul destino umano, *come* fonti di conflitto e di violenza. Ci è sembrato quindi importante ricordare la pace e la giustizia come loro origine, giustificazione e misura; ricordare che questa giustizia che può legittimare eticamente (le forme dello spirito di cui sopra n. d .t.) - conservare cioè all'umano il suo senso proprio di dis-inter-esse sotto la pesante condizione dell'essere stesso - questa giustizia non è una legalità naturale e anonima, che regge le masse umane, da cui si trae una tecnica dell'equilibrio sociale che armonizza attraverso crudeltà e violenze transitorie delle forze antagoniste e cieche.

È importante ricordare che è impossibile giustificare in questo modo uno stato abbandonato alle sue proprie necessità. Nulla potrebbe sottrarsi al controllo della responsabilità de *l'uno per l'altro* che definisce il limite dello Stato, e che non cessa di richiamare alla vigilanza di quelle persone che non saprebbero accontentarsi della semplice accettazione dei casi compresi nella regola centrale, alla stregua di altrettanti computers.

Non è irrilevante sapere - e questa è l'esperienza dell'Europa del XX secolo - se lo Stato egualitario e giusto in cui l'europeo trova compimento - Stato che si vuole instaurare e soprattutto conservare - proceda da una guerra contro tutti o dalla responsabilità irriducibile dell'uno per l'altro e se esso possa ignorare l'unicità del volto e l'amore. Non è irrilevante saperlo affinché la guerra non diventi instaurazione di una guerra in buona fede, in nome di necessità storiche. La coscienza nasce come presenza del terzo nella prossimità dell'uno per l'altro e quindi è nella misura in cui essa ne discende che essa può costituirsi in modo disinteressato. Il fondamento della coscienza è la giustizia e non viceversa: la obiettività riposa sulla

giustizia. Alla stravagante generosità del *per l'altro* si sovrappone un ordine ragionevole, angelico o angelico, della giustizia attraverso il sapere e la filosofia. In questa luce la filosofia è una *misura* portata all'infinito *dell'essere per l'altro* tipica della pace e della prossimità, e caratteristica della saggezza dell'amore.

NIKOLAUS LOBKOWICZ*

LE RADICI DELLA CULTURA DELL'UOMO EUROPEO

Vista da un'angolazione totalmente profana la cultura europea è come un albero con tre radici principali: la ricerca della intelligibilità del reale perseguita dai greci, il progetto imperiale dei romani e la fede religiosa del popolo ebraico, di cui Gesù era membro (contemporaneamente di questo e della comunità cristiana nascente).

Si potrebbe, come fece Hegel, aggiungere alcune tradizioni del continente europeo a nord delle Alpi, le tradizioni germanico celtiche e forse anche slave, ma queste sono radici secondarie che influenzano la cultura europea solo a partire dagli ultimi due o tre secoli del primo millennio (e ciò spiega la diversità interna piuttosto che l'unità della nostra cultura); si potrebbero aggiungere anche le tradizioni islamiche, che esse stesse sono una specie di sintesi ambigua del pensiero giudaico -cristiano e della cultura nomade dei popoli arabi, e il cui contributo più importante per la nostra cultura consiste nell'averci trasmesso il pensiero greco, ai tempi del medioevo.

E così le radici della cultura europea sono innanzitutto mediterranee, fatto che oggi si dimentica facilmente poiché la scoperta di giacimenti di stagno a nord delle Alpi a un certo momento della nostra storia (VI o VII secolo) aveva prodotto nuovi centri di cultura europea nelle regioni settentrionali del nostro continente. E prima di parlare delle radici culturali dell'Europa mi sembra corretto dover impennare questa conferenza sull'analisi di ciascuna delle tre grandi tradizioni dell'area mediterranea, anche se non posso aggiungere gran cosa a ciò che ogni europeo colto ha appreso a scuola.

Per capire la cultura greca, la prima delle tre radici della nostra cultura, bisogna ricordare che essa è nata da una catastrofe culturale.

Prima della cultura greca nella regione del mediterraneo orientale c'erano altre culture che oggi ci ricordano le tradizioni dell'Asia Minore. Come voi sapete queste culture furono distrutte da un'invasione di popoli guerrieri del Nord a partire dal XIII e XII secolo a. C.; e furono distrutte a tal punto che nessuna

traccia, nessun ricordo concreto ci resta. È oggi noto che Omero, per esempio, non conosceva, verso l'ottavo secolo, nulla di questo periodo al di fuori di una semplice leggenda. In altre parole la cultura greca nasce senza avere una vera tradizione alle spalle; emerge da epoche buie, addirittura barbare, senza essere in grado di mettersi in comunicazione con la cultura (o le culture) che la precede vano. Tale situazione storica è per così dire il fatto fondamentale della cultura greca; essa si fonda sui bardi, sui poeti, tramite Omero ed Esiodo. Non si può esagerare l'importanza di questo fatto; esso indica una dimensione fondamentale della nostra cultura e ne produce immediatamente un'altra.

In primo luogo la nostra cultura è fondata su delle tradizioni le cui fonti ultime sono dei *testi*. Era così per gli ebrei e più tardi per i cristiani; ma era già così per i greci. La Bibbia della cultura originaria se non primitiva dei greci erano l'Iliade e l'Odissea e forse anche la Teogonia. Ma poiché i greci sapevano bene che non si trattava di testi santi, ispirati, erano obbligati più delle altre culture a ricorrere all'analisi razionale. Così di seguito, attraverso le sue radici greche, la nostra cultura è fondata su una tradizione le cui origini la condizionano ad immettersi nella realtà mediante un dialogo condotto da parte dell'uomo tramite il *logos*, cioè il pensiero razionale. Si deve qui insistere sul fatto seguente. Secondo un'idea marxista molto diffusa tra gli storici della scienza il pensiero scientifico deve le sue origini a dei problemi pratici. Non è troppo difficile mostrare che questa tesi marxista è sbagliata se si pensa ai bisogni materiali. Come già Aristotele argomentava, l'origine del pensiero filosofico, che è alla base del pensiero scientifico, è il *θαυμάζειν*, ovvero lo stupore, ma non per i problemi pratici della vita quotidiana. Tuttavia questa tesi marxista mi sembra abbia ragione in un senso che non è quello a cui pensano i marxisti e gli storici della scienza. Infatti per quale ragione altre culture non hanno prodotto un pensiero filosofico confrontabile con quello greco, ad eccezione di quelle culture che erano (molto probabilmente lo era l'India) influenzate dai greci stessi? Dopo tutto la capacità di stupirsi sembra essere comune a tutta l'umanità. La risposta, mi sembra, è che l'attualizzazione del *logos* umano nella cultura greca è dovuta ad un problema per così dire pratico, in ogni caso esistenziale, ma di ordine spirituale, non materiale. L'attualizzazione del *logos* umano presso i greci è dovuto al fatto che la loro cultura è fondata su un conto pratico. Una cultura fondata su dei testi deve interpretare; e se si tratta di un testo poetico, che i greci sapevano bene essere opera di immaginazione «*I poeti sono dei bugiardi*», così Aristotele parafrasa Solone), si è obbligati a trovare delle interpretazioni che correggono i testi, cioè a orientarsi verso l'esperienza del reale. In ogni caso la nostra cultura deve alle sue radici greche la ricerca dell'intelligibile e del razionale. Poiché questa ricerca nacque in una cultura letteraria (per quanto ne sappiamo il numero dei cittadini delle *πόλεις* greche che sapevano leggere e scrivere era notevole), l'intelligibilità del reale, così come lo concepisce l'europeo oggi, è concepita fin dall'inizio della sua scoperta secondo il modello di interpretazione di un testo, di una scrittura o, in ogni caso, di una lingua.

Quando Galileo scrive che la creazione, studiata attraverso la fisica, è scritta nel linguaggio della

matematica, egli si serve di un simbolismo di origine greca, in base al quale ciò che può essere compreso del reale è dovuto ad un linguaggio. Si comprende il reale come si comprende la parola del prossimo.

E anche se gli storici non pensavano affatto alla matematica, esprimevano pur sempre lo stesso concetto quando dicevano che l'ordine del mondo è dovuto ai λόγοι, la cui presenza, per poter essere spiegata, ci richiede di ammettere che al fondo di ogni realtà c'è un λόγος universale. E gli storici stessi non facevano che ripetere ciò che la tradizione greca sapeva a partire da Eraclito, Anassagora, per non parlare di Socrate, Platone, Aristotele. L'uomo è lo ζῷον λόγον ἠχῶδεν, che non significa animale munito di ragione, ma piuttosto che l'uomo è il solo animale che ha la parola. Quella parola che il cittadino greco prendeva quando si levava nell' ἀγορά per contribuire a una decisione che la comunità della πόλις doveva prendere; ma anche quella parola di cui consisteva la realtà empirica riflessa del linguaggio, tramite il quale noi ne parliamo. *logos* può essere tradotto tanto come *parola* che come *ragione, definizione, essenza*.

Quando parliamo del reale noi non facciamo altro che riflettere nel limite della nostra soggettività umana la parola di cui consiste la realtà.

Ciò ci è talmente evidente, è diventato in modo così integrale il contesto culturale di cui partecipiamo, al punto che abbiamo difficoltà a comprenderne l'originalità.

Dopo tutto è tipico di tutti gli uomini parlare; e la realtà che ci circonda, che è presente ai nostri sensi, non ha affatto l'aspetto di un testo. Tuttavia, a partire dal pensiero greco, noi pensiamo e parliamo del reale come se fosse un testo; è qualcosa da capire come un manoscritto, è intelleggibile come il richiamo di un araldo, corrisponde alla nostra razionalità come l'azione di una persona prossima di cui cerchiamo di capire il fine e i motivi.

Ciò noi lo esprimiamo dicendo che le radici greche della nostra cultura ci hanno portato il nostro senso del razionale, la nostra ambizione di cogliere la razionalità dell'universo, gli aspetti della nostra cultura che noi chiamiamo scientifici, o anche semplicemente letterari, intellettuali, intelligenti.

È un po' più difficile descrivere in poche parole il contributo della seconda radice, dell'impero romano. In realtà il concetto di vita e comunità politica è stato anche questo scoperto dai greci: sono stati loro per primi nella storia umana a vedere che l'uomo compie il suo fine propriamente umano non solo nella vita sociale (integrazione tra i membri della società), ma in una κοινότητα, una comunità in cui i membri, in quanto uomini liberi, si scambiano la parola per decidere della concezione comune di sé stessi e così anche del loro futuro. In un certo senso, dopo un breve periodo di *res publica* romana (in senso stretto) la cultura romana sembra ricadere ad un livello che i greci avevano già superato. Per i greci la loro città antica (per impiegare la famosa frase di Fustel de Coulanges) non è stata creata da un dio, né governata da un discendente degli dei. Anche se essi credevano che gli dei influenzassero la loro città, i greci sapevano, come noi oggi d'altronde, che la πόλις, quantunque costituisse un fine della natura umana, era nondimeno una fondazione propriamente umana.

Così i romani, lasciandosi governare da imperatori che si reclamavano di origine divina, sembravano ritornare ad uno stadio di sviluppo della cultura mediterranea già superato dai greci. Pertanto l'Impero romano, molto più della *res publica* per così dire democratica che lo precedette, ha sviluppato un'idea politica fondamentale che è ancora presente ai nostri occhi. È l'idea di una comunità di uomini-cittadini che vivono in pace poiché sono governati dalla legge.

È vero che già i greci conoscevano la legge come fondamento di una comunità politica e che sapevano che cosa fosse la pace. Ma non ne vedevamo le interconnessioni. Essi non coglievano ancora che la pace interna di un territorio (concetto che non li interessava, in quanto la *polis* non era una nozione territoriale) è dovuta al fatto che la legge di fronte a cui tutti gli uomini sono uguali, si applica nello stesso modo a tutte le regioni, fino all'ultimo angolo periferico dell'impero. Si può esprimere lo stesso fatto dicendo che i romani furono i primi a scoprire che una comunità politica, vivendo su un territorio ben definito, non può vivere in pace se non è amministrata in virtù di leggi che trattano ogni individuo sulla base di un principio di uguaglianza.

È ciò che successe a San Paolo quando fu condannato a morte; egli poteva chiedere di non essere crocefisso come uno schiavo qualsiasi, ma decapitato in quanto cittadino romano, anche se era ebreo: ciò sarebbe stato impossibile ad Atene. Un tribunale greco non si poneva mai il problema di come far giustizia dell'accusato; si domandava cosa farne per garantire la prosperità della città.

Così l'Impero romano, malgrado i suoi conflitti e le sue guerre che hanno fatto soffrire i popoli vicini, ha introdotto nella cultura europea un aspetto fondamentale della persona umana. Si dimentica spesso che i greci - malgrado il loro alto concetto della *ψυχή*, dell'anima, del *νοῦς*, dello spirito al quale tutti gli uomini veri partecipano (in quanto entra, secondo Aristotele, nell'anima umana, come attraverso una porta) non sapevano cosa fosse una persona umana. L'intelligibile era universale; l'individuo era ineffabile, e la persona è un individuo. È questa misconoscenza del personale, della persona che spiega la dimensione limite della cultura greca, pur tanto alta da affascinare Nietzsche.

I romani, al contrario, in virtù del loro pensiero giuridico scoprono almeno una dimensione di ciò che è la persona; cioè che l'individuo, in quanto soggetto alla *pax romana*, cittadino dell'impero civilizzato, ha dei diritti indipendenti dalla provenienza razziale o culturale.

Arrivo ora alla terza radice della cultura dell'uomo europeo: l'eredità giudaico - cristiana. Essa è, lo si può dire senza molte esitazioni, la radice della nostra cultura, e questo per due ragioni: innanzitutto poiché è al cristianesimo che noi dobbiamo il fatto che l'essenza dell'eredità di Roma e di Atene è ancora e sempre presente di fronte a noi; e poi perché il cristianesimo non ci ha dato soltanto innumerevoli nuovi elementi, ma ha anche purificato, completato e trasformato ciò che noi dobbiamo ai greci e ai romani.

Oggi la nostra cultura sembra essere completamente scristianizzata, è vero; si dice addirittura che noi viviamo un periodo e in una cultura post-cristiana. Basta tuttavia visitare per qualche settimana una regione

del mondo dotata di una cultura di grande livello, ma senza influenze europee, come il Nepal, per esempio, per renderei subito conto che la nostra cultura europea, una cultura presente tanto in Europa che sul continente americano, è cristiana fino alle ultime fibre del suo essere. Vorrei però incominciare a parlare dell'eredità ebraica; infatti, anche dal punto di vista propriamente cristiano, è in seno al popolo ebraico che nasce la religione cristiana. Anche se, come i cristiani dicono, il cristianesimo ha radicalmente superato ciò che rappresentava il popolo ebraico, noi siamo tutti suoi eredi e questo in un modo più profondo di quanto si pensi comunemente.

L'argomento è in un certo senso praticamente inesauribile; ma devo pur cominciare da qualche parte. E comincerò dal fatto semplice e ben noto che la religione ebraica conosce un solo Dio. Tutti gli dei, che in verità non sono altro che nomi diversi per lo stesso e unico Altissimo, o sono sue creature o sono finzione umana. Questo messaggio fondamentale della religione ebraica è di capitale importanza per ogni cultura, in quanto, se c'è un solo Dio, il mondo che ci circonda non è sacro. Il greco ed il romano vedevano dietro ogni collina, ogni fiume, un'analogia divinità; nonostante la scienza meccanica avanzata degli ingegneri di Alessandria, per esempio, non si osava trasformare troppo la natura, poiché c'erano degli dei dappertutto o quanto meno dei démoni. In fondo, malgrado la loro scoperta della ragione e dell'organizzazione della comunità umana, tanto i greci che i romani erano profondamente superstiziosi. Gli ebrei al contrario, credendo in un Dio onnipotente che ha creato tutto ciò che ci circonda, possono guardare anche i fenomeni più stupefacenti come qualcosa di completamente profano. Lo si può osservare dall'inizio della Genesi: il sole e la luna che tutti i popoli vicini trattavano come dei, non sono altro che lampade appese al cielo, per illuminare la terra e darci il calendario (Gen. 1, 16).

Non è un' esagerazione dire che ciò che noi oggi chiamiamo scienza e tecnica non sarebbero state possibili senza quel monoteismo che i cristiani dividono con i loro antenati, gli ebrei. Noi abbiamo la tendenza a dire che le conquiste scientifiche e tecnologiche dell'era moderna, che oggi penetrano tutta la nostra vita, presupponevano un tipo di sapere che è stato prefigurato dalla filosofia greca. È sicuramente corretto. Ma noi non dovremmo dimenticare che, perché scaturisse dalla ricerca greca dell'intelligibile ciò che noi oggi conosciamo come scienza, ci voleva un diverso sguardo sul mondo, uno sguardo che cogliesse come rigorosamente profano tutto ciò che ci circonda. Solo un monoteismo così radicale quale quello giudaico - cristiano, un monoteismo che riconosce un solo Dio trascendente e nascosto - un Dio che anche un profeta come Mosè non poteva vedere se non di spalle (Es. 33, 23) - solo un monoteismo così radicale poteva produrre la *dedeificazione* della natura, quale presupposto per qualsiasi scienza con implicazioni tecnologiche.

Ma una tale desacralizzazione del mondo prodotta dal monoteismo ebraico è accompagnata da qualcosa di più profondo e di diverso. Il Dio nascosto e trascendente non è un'idea platonica del bene, non è la conoscenza della conoscenza come il Dio di Aristotele, né è l'unità indivisibile da cui ogni cosa emana

come l'essere supremo di Plotino. Anche se la tradizione cristiana più tardi ingloberà tutte queste idee greche ed ellenistiche, anche se il cristiano parlerà del suo Dio come *del Bene, della conoscenza, dell'unità*, ciò che più caratterizza il Dio dei giudei e dei cristiani è il fatto che Egli è come noi. Per essere più precisi: è un Dio che ci ha creati «*a sua immagine e somiglianza*». E poiché noi siamo a sua immagine, siamo creati a sua immagine, questo Dio trascendente e nascosto, questo Dio-Altro ci rivolge la parola. Innanzitutto egli *può* parlare, ciò che per i filosofi dell'antichità non era che una credenza popolare che la filosofia superava. Poi egli *vuole* parlare con l'uomo, come se l'avesse creato suo interlocutore. Infatti Egli lo segue, lo importuna, per trattarlo da amico-servitore, anche dopo che l'uomo ha infranto la sola interdizione che Dio gli aveva imposto. Egli maledice l'uomo e il suolo su cui egli cammina, è vero; ma ancor più maledice il serpente che l'ha sedotto e promette, se non all'uomo, alla donna, in cui la tradizione cristiana vedrà tanto la Vergine che la Chiesa di cui ella è madre, che un giorno essa schiaccerà la testa di questo nemico di Dio e dell'uomo. Così, già nel proto-evangelo, Dio fa intravedere all'uomo una vittoria finale. E quando saranno finiti i tempi Egli stabilirà con l'uomo un'alleanza tramite la quale gli prometterà una fedeltà eterna. Questa alleanza è conclusa con un popolo che Dio sceglie come il suo popolo. Ma non è un'alleanza con una comunità anonima: è una promessa fatta a ciascuno dei suoi membri.

È ogni individuo umano, sin dal seno che l'ha concepito, che Dio considera suo amico: ciascuno degli uomini Egli conosce e chiama per nome, ciascuno Egli seguirà con il suo amore geloso. Il messaggio della religione ebraica ci è talmente noto, attraverso la fede cristiana, che noi europei abbiamo delle difficoltà a coglierne l'importanza: ed è un'importanza profondamente culturale, in quanto l'alleanza che Dio concluse con il popolo ebraico e, attraverso esso, con ogni essere umano, ha per conseguenza che ogni uomo conta. Non è più importante che l'uomo, in quanto individuo, sia ineffabile, che esso non sia questo universale che costituisce l'intelleggibilità del reale così come i greci l'hanno concepito. Piuttosto questo individuo ineffabile, questo esemplare poco interessante di una specie, riceve un significato infinito. Fin dalla sua nascita, dal suo stesso concepimento egli riceve un proprio nome conosciuto soltanto alla sorgente del suo essere e, anche se tutti gli universi sparissero nell'anonimità, Dio non lo dimenticherebbe. Tutto ciò che noi diciamo oggi della dignità dell'uomo, trova qui la sua origine. La specie umana continuerà a essere tale, questo è vero; i suoi membri non possono sopravvivere se non inseriti in una comunità sociale e non saranno capaci, come dice Aristotele, di raggiungere il loro εὐζήν, una vita buona e propriamente umana se non nella κοινὴ πολιτική, nella comunità della πόλις. E tuttavia ogni individuo è unico, irripetibile, eletto come individuo concreto (tra il suo concepimento e la sua morte), come un essere conosciuto e amato dal solo Dio che esiste.

Bisognerebbe soltanto aver visitato per qualche settimana l'India, per esempio, per comprendere l'immenso significato culturale di tale prospettiva. Se voi foste a Calcutta, sareste spaventati dal fatto che centinaia di persone muoiano per le strade, come dei cani; e se voi cercaste di capire come il loro prossimo

possa sostenere tale vista, ascoltereste questa risposta: «*In una vita anteriore essi si erano resi colpevoli; speriamo che nella prossima vita trovino condizioni migliori*».

È pur sempre un individuo colui del quale un indù ci parla; ma non è l'individuo concreto qui ed ora, di fronte a voi. Non è l'uomo concreto, unico, qui presente che conta; tutt'al più è un'anima che si incarna in individui umani e animali effimeri. In una tale cultura è impossibile preoccuparsi di un aiuto caritativo - sociale, di prendersi scrupolo se si fa o meno giustizia a questo individuo concreto, di promuovere leggi che garantiscano la dignità di ognuno.

Tale nozione, divenuta elemento cardine della nostra cultura, non ha senso se non ci sono buone ragioni per credere che questo individuo finito e passeggero ha un significato infinito ed eterno, non ha senso se non si dice, con San Tommaso, che la pienezza dell'essere che è Dio contiene un'idea creatrice di ogni individuo e se non si aggiunge che questo Dio ha eletto come suo servo ed amico ogni uomo, per quanto storpio esso sia.

L'insorgere dell'idea che oggi noi esprimiamo mediante il concetto della persona e della personalità conduce ad una concezione della condizione umana radicalmente differente da quella dei greci, per esempio. Per i greci, l'uomo era innanzi tutto un'anima pensante, legata a, immersa in, discesa in un corpo animale. Aristotele, è vero, verso la fine della sua vita, svilupperà la teoria che oggi noi chiamiamo *ilemorfismo*, la dottrina secondo lui l'uomo non è né anima né corpo, ma un'insieme dei due, di cui ogni azione e passione è tanto spirituale che materiale. Ma quando Aristotele scriveva la sua etica e la sua politica (i suoi testi famosi parlavano di virtù politica, mettendo però l'accento sulla vita teorica del pensatore) egli non aveva ancora scritto il suo libro sull'anima, contenente la dottrina dell'*ilemorfismo*. Il trattato sull'anima ebbe ben poca influenza per molti secoli.

Ciò che formava la cultura mediterranea era principalmente *l'Etica Nicomachea*, il cui ideale era un uomo liberato dalle necessità della vita, libero per il solo compito che permette all'uomo di andare oltre la sua finitezza, ovvero la contemplazione. Il pensiero ebraico, al contrario, fin dal suo inizio vede l'ideale umano in una condizione umana del tutto ordinaria: l'uomo che lavora per poter vivere e che nella vita quotidiana del lavoro deve essere santo e cercare la sua giustizia davanti a Dio.

La Genesi non nega che il lavoro è una conseguenza della caduta, del fatto che l'uomo è stato bandito dal paradiso; ma tuttavia trova al lavoro una dimensione specificamente umana «... *mangerai il pane ottenuto col sudore della tua fronte*» (Gen. 3, 19).

E Dio dice inoltre all'uomo, dopo averlo creato, che uno dei suoi doveri sarà quello di sottomettere la terra, di servirsi di ogni creatura *sublunare* per trasformare il mondo, per completare ciò che Dio aveva iniziato con il suo atto di creazione.

Ancora una volta questa prospettiva ci è talmente conosciuta che noi cogliamo appena che essa è un aspetto distintivo della nostra cultura europea, di una cultura la cui radice principale è l'ebraismo insieme al

suo fiore, il cristianesimo. Se noi pensiamo che il lavoro è una condizione naturale che l'uomo non può oltrepassare, convinzione alla quale noi dobbiamo tutto il nostro mondo industriale e le nostre ricchezze, è nuovamente la tradizione giudaico - cristiana che ce l'ha insegnato.

Nessun pensatore greco o romano avrebbe potuto sottoscrivere o addirittura comprendere la frase famosa di San Benedetto: «*Ora et labora*», recita la tua preghiera quotidiana e non arretrare davanti alla necessità della fatica; e tuttavia questa frase esprime uno dei tratti essenziali della nostra cultura.

La grandezza dell'uomo non consiste in una fuga dal mondo; non bisogna, come diceva Platone nel *Pedone* e Plotino ripeteva nelle *Enneadi*: «*fuggire da qui in basso*». Anche se questo mondo è una valle di lacrime e non la nostra patria definitiva, anche se in questo mondo noi non siamo altro che viandanti in cammino verso un'altra vita è proprio la vita quotidiana in mezzo al mondo, il padroneggiare migliaia di problemi su questa terra in vista del bene dell'uomo, ciò che conta (per lo meno per la stragrande maggioranza del genere umano).

Se si analizza la tradizione ebraica o le radici ebraiche della nostra cultura, come ho cercato di fare, ci si domanda ciò che resta come eredità propriamente cristiana. Cosa resta come contributo specificatamente cristiano, se è la radice ebraica della nostra cultura che ha contribuito innanzi tutto alla desacralizzazione radicale del mondo dell'esperienza (che è alla base di ogni scienza e tecnologia) e poi alla definizione dell'unicità della persona umana, che è alla base di ogni nostra riflessione e convinzione sulla dignità dell'uomo (tale dignità diventa poi il fine di ogni comunità sociale e politica); cosa resta, se è la cultura ebraica che scopre l'importanza del lavoro e della diligenza nella vita quotidiana, il che spiega perché la cultura europea è divenuta la più ricca di tutta la storia dell'umanità?

Inizierò con un fenomeno storico e profano. Il giudaismo era la religione di un popolo. Dal punto di vista ebraico, l'Onnipotente non ha concluso un'alleanza con l'uomo tout-court; tra gli innumerevoli popoli del mondo, ne ha eletto uno solo. È per questo che ciò che io ho descritto come la radice ebraica della nostra cultura, non poteva diventare ciò che è realmente a meno che questa alleanza si allargasse al di là di un solo popolo. Gli ebrei si percepivano come i rappresentanti dell'uomo di fronte a Dio. Ma la loro religione non faceva sentire loro alcun bisogno di far partecipare tutti gli uomini all'oro compito storico. In altre parole, affinché l'eredità del popolo ebraico fosse partecipata ad una comunità al di là della loro nazione, era necessario un avvenimento nuovo.

Per esprimere ciò in categorie cristiane, era necessario che il popolo ebreo tradisse la sua alleanza con Dio, forzandolo, per così dire, a scegliere un altro popolo, un'altra comunità umana, consistente questa volta di tutti coloro che professano Gesù loro salvatore.

Questa espansione definitiva dell'alleanza tra Dio e l'uomo, ha ancora un altro aspetto che si dimentica abitualmente. Se noi siamo oggi eredi di Atene e di Roma antiche, questo lo dobbiamo al cristianesimo. Per gli ebrei la sintesi con il pensiero ellenico era quasi un tradimento; tutti i pensatori ebrei ellenizzanti, da

Filone a Maimonide, rischiavano sempre di diventare dei razionalisti per i quali la religione si riduceva a cultura. I cristiani, al contrario, erano quasi obbligati ad assimilare il pensiero e la cultura di ogni regione da loro acquisita, in quanto essi predicavano la riconciliazione divina con ogni uomo, indipendentemente dalla sua cultura d'origine. D'altro canto il cristianesimo stesso deve al pensiero greco il fatto di non essere diventato una religione mitica orientale, e all'impero romano, il fatto di non essere restato una pura religione, ma di avere assunto la dimensione fondamentale di una cultura.

Senza l'insistenza greca sull'intelleggibilità del reale, noi avremmo forse un mondo cristiano; ma non ci sarebbero né una teologia né il gusto dell'interpretazione che è alla base di tutte le scienze dello spirito, dalla conoscenza della letteratura fino alla conoscenza della storia.

Tutte queste conquiste caratteristiche della nostra cultura presuppongono la lettura dei testi con la convinzione che ci sia della verità nel senso scoperto dal pensiero greco. Il cristianesimo stesso sarebbe caduto nel pensiero mitico, che non arriva mai a domandarsi dove sono i limiti tra una favola e i fatti, tra la immaginazione e la verità. E senza l'impero romano il cristianesimo sarebbe diventato un convincimento puramente spirituale; affinché il cristianesimo diventasse un fenomeno culturale era necessario che esso diventasse la cultura religiosa di una comunità politica. Dicendo ciò non voglio sminuire i problemi e i rischi che sorgono, per il pensiero cristiano, tanto dalla razionalità greca quanto dall'amalgama della religione con la politica. Ma dal punto di vista cristiano è sicuramente tutt'altro che casuale che Gesù sia nato in una regione del mondo governata da Roma e che San Paolo lasciasse la Turchia per andare a predicare in Grecia. Il macedone che appare a San Paolo in sogno e gli domanda di venire ad aiutarlo, prega l'apostolo di battezzarlo; ma gli domanda anche di salvare ciò che di eterno c'era nella cultura greca (Ap. XVI).

Come diceva Hegel, lo spirito del mondo ha molto tempo per compiere ciò che si è proposto; ed esso non teme i rischi e le complicazioni ai quali lo espone il processo storico. Senza la cristianità la nostra eredità greco-romana non sarebbe più presente ai giorni nostri; ma senza questa eredità nemmeno il cristianesimo sarebbe diventato l'anima della nostra cultura.

Mi accosto ora a quella che è la radice più profonda della cultura dell'uomo europeo; una radice talmente profonda da non essere più visibile se non ai cristiani stessi.

In effetti che cosa ha aggiunto la fede cristiana alla religione del popolo ebraico? È la convinzione che il Messia è già tra noi. Il Giudeo Gesù è il Messia nel senso radicale che Dio stesso è diventato uomo, nato da una vergine, condannato a morte, crocefisso e risuscitato dai morti. Questo punto fondamentale della nostra fede cristiana, contribuisce alla religione ebraica con un rovesciamento inatteso, dà al pensiero greco una profondità nuova, porta alla visione politica dei romani una dimensione cui l'antichità non aveva mai pensato.

Il Dio unico e geloso della sua unicità, il Dio che bandisce tutti gli altri dei, che desacralizza il mondo

della nostra esperienza, è trinitario.

È un Dio che vive un dialogo eterno con se stesso, un Dio che genera al centro del suo essere una parola che gli risponde: Dio stesso è un dialogo d'amore, amore che è a sua volta persona. L'uomo Gesù è l'incarnazione di questa parola divina, la risposta che Dio dà a se stesso diventato uomo.

Ma come dicono San Paolo e San Giovanni, questa parola divina che diventa uomo è anche il Logos di tutta la creazione. La comprensione di sé attraverso cui e in cui Dio si conosce, in cui Egli ha concepito tutta la creazione, ha assunto la carne per essere uomo per tutta l'eternità. E quando Egli lascerà questo mondo per ritornare al Padre, affiderà ai suoi discepoli la sua Chiesa fino al suo ritorno. È questa Chiesa una nuova comunità, né politica, né solamente sociale, poiché la parola divina divenuta uomo, Gesù Cristo stesso, ne è il capo e poiché non è la discrezionalità dell'uomo ma la saggezza divina che la conduce attraverso la storia. Un Dio unico ma trinitario; un Uomo che è l'intelleggibilità incarnata di tutto ciò che è reale; un regno che non è di questo mondo e di cui, tutta via, i cittadini sono degli uomini.

Questi misteri della nostra fede cristiana sembrano così fondamentali, elementari, addirittura astratti, che ci si domanda in quale senso essi possano veramente costituire una radice culturale, la radice di una cultura che sicuramente era formata dal cristianesimo, ma non è mai giunta ad essere propriamente cristiana. Se ne incontrano i segni in Europa, dappertutto: architetti, pittori, compositori e poeti ne hanno parlato, ciascuno nella lingua della propria arte. Ma cultura, e cultura europea, è ben più di questi prodotti, o oggetti, per alto che sia il livello da essi raggiunto; tutto ciò che non è pura natura, ma è stato in qualche modo prodotto dall'uomo, appartiene al fenomeno culturale. Vi ritroviamo noi le tracce dei misteri della fede cristiana? È veramente la fede cristiana che ha formato la nostra cultura o dobbiamo dire che è soltanto la vita pratica della gente che contemporaneamente credeva, quasi senza accorgersene, a questi misteri?

Bisognerà fare bene attenzione a quello che segue. Certo, le credenze non possono incarnarsi, in quanto cultura, se non tramite l'attività degli uomini che le accettano. Poiché la cultura è un compimento umano, i rapporti soprannaturali, trascendenti, metafisici non possono diventare una vera sorgente se non attraverso lo spirito umano. Tuttavia questo processo può essere molto più sottinteso di quanto si creda. Noi abbiamo un ideale di famiglia secondo cui il rapporto maritale è un legame d'amore, di cui il figlio è il frutto; questa visione della famiglia che ha avuto bisogno di secoli per emergere, sarebbe stata forse possibile senza il presupposto che la sorgente di ogni essere è un'unione generatrice eterna di amore? Dopotutto anche per gli Ebrei la famiglia era innanzitutto una οἶκος, una comunità di gestione. È un fatto ben noto che la nostra esaltazione della donna, che, contrariamente alla gran parte delle culture, noi consideriamo uguale all'uomo, è un fatto dovuto al culto della Vergine. E la nostra tenerezza per i figli (che oggi corre il rischio di trasformarsi in lassitudine) non ha forse connessione con ciò che i cristiani pensano della vita interiore del loro Dio?

Bisognerà essere accorti nell'esprimersi. Quando Sant' Agostino cerca di concepire la Trinità, si serve di

concetti che si applicano da un lato alla comprensione di noi stessi, dall'altro all'amore coniugale; per abbozzare ciò che è la Trinità egli impiega la sua conoscenza del mondo naturale e culturale. Ma il fatto che egli descrive il Dio assolutamente trascendente mediante questi concetti, ha influenzato la nostra comprensione del mondo stesso. Noi non possiamo comprendere Dio, la sua vita interiore, l'incarnazione, la Chiesa se non con l'aiuto di concetti e simboli quotidiani; ma l'applicazione a ciò che è incomprendibilmente divino di tali concetti e simboli, non è senza influenza per la nostra comprensione di ciò che è secolare. La nostra cultura non solo è stata influenzata dai comandamenti dei cristiani; in modo molto più profondo essa è stata formata da una sorta di riflesso degli oggetti della fede cristiana. Vi porto un altro esempio.

Il fatto che Dio sia divenuto uomo in Gesù Cristo (combinato insieme alla vecchia tradizione cristiana che bisogna imitare il Cristo, diventare come Lui, tradizione influenzata dalla nozione platonica della *μιμησις αγαθόν*, dell'imitazione del Bene) ha condotto ad una idea di perfezione umana ben diversa da quella espressa da altre culture.

Essere un uomo perfetto nella nostra cultura non vuol dire essere un uomo soddisfatto o un uomo che fugge da questa terra verso i cieli. Malgrado l'orgoglio naturale dell'uomo noi siamo partecipi di una cultura in cui il compimento più elevato è il servizio, non già per lo Stato, per la comunità, ma per il prossimo sofferente. In effetti, noi siamo la sola cultura che sia in grado di dare alla sofferenza un senso diverso da quello del castigo.

Come mai noi tutti, cristiani e non, veneriamo Madre Teresa di Calcutta, che non fa altro che sacrificarsi per persone che moriranno qualche ora più tardi? In effetti, noi, membri della nostra cultura, pensiamo tutti come i cristiani, eredi del pensiero greco, della comunità politica romana, della credenza del popolo ebraico. Anche un ateo che vive nella cultura cristiana, è cristiano senza saperlo. Per cessare di essere cristiani in Europa bisogna distruggere quasi tutto ciò che la nostra cultura ha costruito.

Ma, ed è l'ultima osservazione che vorrei fare, noi stiamo facendo questo. Noi lo stiamo già facendo, perché abbiamo dimenticato le nostre radici. Oggi noi ci troviamo alla fine di un lungo periodo che credeva di liberare l'uomo liberando lo dalle sue radici, dalla tradizione greco-romana, dalla credenza ebraica, dalla fede cristiana.

Se la cristianità è oggi in crisi, non è solo perché il numero di coloro che vivono la fede cristiana è diventato ristretto. La crisi della cristianità è anche dovuta al fatto che noi cominciamo a dimenticare la nostra eredità greca, romana ed ebraica. Un albero vive delle sue radici; senza il loro nutrimento l'albero incomincia a morire.

Il paradosso della nostra cultura europea contemporanea, il paradosso dell'uomo europeo oggi, mi sembra consista nel fatto che l'uomo europeo oggi crede di avere esaurito la cultura europea emancipandosi dal suo passato.

In un certo senso questo è anche vero. La secolarizzazione non è soltanto l'abbandono della tradizione cristiana; essa è anche una purificazione di questa tradizione, il trionfo definitivo sull'era dei miti e della superstizione del mondo pagano. Ma questa emancipazione da tempo ha passato ogni limite. Essa è diventata una emancipazione dalle nostre radici, ed è per questo che la nostra cultura, siamo onesti, è una cultura morente. Essa potrà sopravvivere solo se noi saremo pronti a richiamare alla nostra memoria, non solo individuale, ma anche collettiva e culturale, le radici di cui ho parlato e di cui si sarebbe potuto parlare per la durata di un corso di insegnamento universitario.

E noi dobbiamo parlarne certamente. Ciò che gli uomini istruiti pensano diventa cultura solo in un centinaio di anni. Se noi non ricominciamo a parlarne oggi, e ad alta voce, l'uomo europeo sparirà e con lui sparirà la sola cultura della storia umana che aveva almeno una possibilità di rendere giustizia a ciò che noi siamo: degli uomini.

IL FUTURO DELL'EUROPA: LE VIE DELLA PACE

Comincerò con l'avanzare cinque proposizioni*.

* La situazione politica internazionale da quando fu scritto questo articolo è cambiata. Basti pensare alla caduta del muro seguita da quella dell'Impero Sovietico, all'emergenza dell'Unità Europea sul piano politico-economico, all'affacciarsi dinamico e minaccioso sulla scena politica dei popoli extraoccidentali, all'11 settembre.

Tuttavia a nostro parere permane la validità della proposta delnociana circa il potersi porre l'Europa come polo di attrazione culturale etico-politico facente centro su quell'idea dell'uomo come immagine di Dio la cui elaborazione filosofica è propria della tradizione europea. In realtà in questa idea si dispiega una problematica più ampia che riguarda non solo l'Europa ma l'umanità, che è posta e sempre più sarà posta di fronte ad un dilemma che per la sua radicalità non ha precedenti: la scelta del suo destino, che sarà un suo riassorbimento nella società tecnocratica o la resistenza ad essa che non potrà essere svolta se non in nome della concezione tradizionale dell'uomo. Il pericolo di sovietizzazione dell'Europa è venuto meno per la caduta dell'Impero Sovietico: quello di americanizzazione che partiva già allora da un parte (che pure sembrava la parte più forte) dell'America è, almeno diminuito, non solo per l'emergenza dell'Europa, ma anche perché l'America d'oggi è molto più problematica circa il suo significato di fondo.

La caduta dell'Impero Sovietico ha certamente rotto la monoliticità della cultura russa, ma ancora non sono chiare le scelte che verranno fatte: riprenderà la grande tradizione della sua filosofia religiosa che può incontrarsi con la visione tradizionale dell'uomo o si lascerà coinvolgere nella decadenza occidentale? Su questa filosofia russa del Noce espresse chiaramente la sua opinione: "Quanto sarebbe più misera la cultura d'Europa se ad essa si sottraesse nonché il genio di Dostoevskij, la filosofia che da esso ha avuto origine, da Solov'ëv a Šestov, a Franck a Berdjaev e Bulgakov, solo per iniziare una serie che troppi nomi comprenderebbe, né bisogna dimenticare che negli anni dall'ultimo ottocento alla rivoluzione d'Ottobre la filosofia in Russia toccava forse il grado più alto come purificazione dalla filosofia classica tedesca. E questo per lasciare da parte le tante altre occasioni del popolo polacco, magiaro, romeno etc.. (cfr. A. DEL NOCE, *I cristiani e la crisi del socialismo reale* in "Russia cristiana", 1981, 1, p. 6). A ciò si aggiunga che la Chiesa ortodossa non è stata intaccata dal modernismo e dalla secolarizzazione. Il rischio che ora corre la Russia è quello di diventare una provincia dell'impero tecnocratico. Al pericolo di sovietizzazione si è sostituito il problema di una grande Europa di cui la Russia faccia parte con gli altri paesi dell'Est..

L'America d'oggi non è quella che si proponeva a modello per l'Europa a partire dal secondo dopoguerra, che era l'America di un neocapitalismo che trovava giustificazione in un pragmatismo o empirismo completamente secolarizzato, o dei *liberals* progressisti che certo non potevano fornire ad esso un'alternativa dato che non cercavano altro che estendere i diritti in senso individualistico e la libertà dei costumi, sino alla licenza, al suo interno. Certo questa America ancora esiste, ma CHRISTOPHER LASCH nel suo celebre libro sul progresso (*The True and Only Heaven. Progress and its Critics*, New York, Norton and Com., 1991) ha chiaramente dimostrato che non è l'unica America che esiste, che c'è un'America più interessante legata ai valori tradizionali, stanca del permissivismo, che non si identifica nel progressismo *liberal*, che riconosce gli aspetti tragici della vita e si affida a una speranza il cui fondamento è da cercarsi nella giustizia e non nel progresso, un'America non ha ancora trovato la sua espressione culturale ma potrà farlo anche attingendo a momenti particolarmente densi e intensi della sua pur breve storia. JOSÉ CASANOVA (*Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1991) poi ha mostrato i limiti in cui è inceppata la secolarizzazione in questo paese che sembrava quello in cui essa avrebbe potuto raggiungere il suo successo più pieno e immediato.

La prima, estremamente semplice, non deve tuttavia essere perduta di vista: l'Europa perse il posto di centro del mondo nell'epoca delle guerre mondiali, tra il 1 agosto 1914 e l'8 maggio 1945. Si può parlare di un «*suicidio d'Europa*» come designazione di quest'epoca, secondo la frase che fu usata per la prima volta da Benedetto XV in una lettera al cardinale Pamphili nell'aprile 1916.

La seconda: questa perdita non fu avvertita nel ventennio tra le guerre. Documento di questa mancata consapevolezza, la *Storia d'Europa nel secolo XIX* di Benedetto Croce del 1932. In questo periodo, in una coscienza culturale comune che pure arrivava ai vertici - ha ricordato Croce - Russia e America erano ancora viste come potenze periferiche. Mussolini, del resto, incarnava questa assenza della coscienza della potenza delle nazioni che allora apparivano periferiche, nella fiducia che egli aveva della fascistizzazione del mondo. Il capo del fascismo e il capo dell'opposizione morale al fascismo coincidevano in quest'idea del primato europeo; ma vi si accordavano anche Churchill, Hitler e De Gaulle.

La terza: il presagio di una possibile perdita del centro è presente in alcuni intellettuali europei dell'Ottocento. L'autore simbolico, continuamente citato a questo riguardo, è Tocqueville: «*Americani e russi sembrano entrambi chiamati a tener un giorno nelle loro mani il dominio di metà del mondo*» sono sue parole testuali. Ma Tocqueville non è il solo.

La quarta: la perdita europea del centro ha preso la forma della divisione del mondo in due; nessuna delle due superpotenze si manifesta tuttavia in grado di evertere l'altra, né di conciliarsi veramente con l'altra; così come l'idea di un'Europa mediatrice, liberalsocialista, è andata soggetta a smentite tanto radicali che nessuno osa più parlarne.

La quinta, particolarmente importante: gli eventi che hanno portato alla dualizzazione dell'Europa

Certo si dirà Russia e America hanno ricevuto molto di quanto di valido si è espresso nella loro cultura dall'Europa, e questo è vero, ma l'Europa ha esportato e continua ad esportare anche gli elementi decadenti del suo pensiero. Resta però che quell'idea di uomo in base alla quale è possibile resistere alla società tecnocratica è stata elaborata e sviluppata nelle sue implicanze all'ombra della tradizione del cristianesimo e della grecità e che in Europa si è svolta non solo una linea di pensiero che nella società tecnocratica ha avuto il suo esito, ma anche la costante alternativa ad essa. La funzione dell'Europa in questo senso sul piano culturale può essere una provocazione all'approfondimento di questo pensiero alternativo che riscatti anche voci e tradizioni che si sono svolte fuori di essa per gli elementi di validità che comportano, così come queste potrebbero rafforzarsi riportandosi a quelle che sono spesso le loro origini europee. Resta anche che l'Occidente di fronte all'incalzare delle civiltà extraoccidentali deve decidere del dilemma che lo travaglia, deve decidere che cosa ha da offrire ad esse e su che basi può entrare in relazione con esse.

Sulla base di questa idea dell'uomo per la sua universalità di diritto è possibile quell'unificazione della cultura a cui l'umanità d'oggi è più che mai chiamata e forse in essa è anche possibile trovare un punto di raccordo fra il Cristianesimo e le altre religioni, in quanto, se da un lato essa è certamente presente nel Cristianesimo, costituisce probabilmente, pur in una varietà di espressioni che non sempre la rendono facilmente riconoscibile, qualcosa di presente in tutte le religioni. E, oggi è divenuto chiaro, il dialogo fra le culture non può passare che attraverso il dialogo interreligioso.

Si tratta di elementi che qui non possono essere presentati che come spunti di meditazione ulteriore, ma che anche in questa forma, ci pare, mostrano l'attualità non esaurita delle tesi di fondo di Del Noce. (NdR).

non sono soltanto militari o politici, ma filosofici, vorrei dire in primo luogo filosofici. Si pensi al marxismo, alla sua presentazione in termini di conclusione della filosofia classica tedesca¹ e al suo incorporarsi nella causa nazionale russa, diciamo meglio al suo risolversi nella continuazione secolarizzata di quell'idea del primato russo, che era già propria dell'imperialismo zarista; o all'empirismo-pragmatismo anglosassone, o anche alle linee della democrazia radicale francese, e alla filosofia che la sottendeva, gli esiti, insomma, dell'illuminismo, e allora essersi incorporati nella causa americana, dando luogo alla pretesa delle scienze umane di sostituirsi alla filosofia (si pensi alla durezza dei giudizi di un filosofo come Lukacs sul pragmatismo americano). Si pensi al pluralismo americano contro il monismo russo, come espressione filosofica della vulgata opposizione di democrazia e di totalitarismo, opposizione rispetto a cui lo spirito europeo è estraneo, anche se per esso una delle due soluzioni è meno pericolosa dell'altra.

Riflettiamo - e mi pare che dovrebbe essere la prima e più importante riflessione sulla politica d'oggi - su questi esiti opposti correlativi a filosofie incomponibili, e che perciò stesso si escludono come filosofie, da cui però le politiche non sono dissociabili essendo esse filosofie incarnate. Il marxismo e quelli che chiamerò, con un termine un po' generico, gli esiti ultimi dell'illuminismo rappresentano indubbiamente le eresie massime rispetto al pensiero cattolico, e su questo tutti convengono. Ora, avviene che queste eresie nei riguardi del pensiero cattolico *coincidono perfettamente con le eresie dello spirito europeo*, animatrici delle forze che portano all'asservimento dell'Europa; e vorrei che su questo tema l'attenzione si incentrasse perché mi sembra davvero il punto nodale della situazione storica presente. In questa attenzione ci si fa chiaro anzitutto il senso del «*suicidio d'Europa*» nella prima guerra mondiale, tesi condivisa oggi anche da molta parte degli studiosi laici. Questa guerra, secondo le ideologie correnti negli alleati, e particolarmente nella pubblicistica interventistico democratico rivoluzionaria italiana, era destinata a liberare il mondo dai residui del Medio Evo: con risultato primo, dall'eredità del Sacro Romano Impero nell'Impero asburgico (il *delendo Austria* dei Salvemini!) e come risultato finale dalla Chiesa Cattolica². Contro l'Impero e la Chiesa, cioè contro le istituzioni che il Dante della *Monarchia* vedeva come i «*remedia con tra infirmitatem peccati*». Infermità che si manifestava per lui nella *cupiditas*, cioè in quello che oggi si suol chiamare volontà di potenza, sostituita alla volontà di bene. Si è parlato tanto di Dante *profeta*; e forse la sua profezia possiamo oggi intenderla come non mai, noi che viviamo nello scorcio di un secolo a cui ben converrebbe la designazione complessiva di *lotta aperta contro i «remedia contra infirmitatem peccati»*, ben più di quelli di cui si fregia di *dominio pieno dell'uomo sulla natura*, di *pienezza della modernizzazione* o della

¹ Nel senso razionalistico. e in questo mi accordo con Lukàcs, e Bloch; anche se poi alla conclusione razionalistica ne sia seguita un'altra come catastrofe del razionalismo in Nietzsche, e non a caso in questi ultimi anni all'attualità di Marx abbia fatto seguito l'attualità di Nietzsche. Non si può dare un posto al marxismo nella storia della filosofia se non in questo aspetto di *conclusione*. Altrimenti si deve procedere alla sua espunzione (a quell'espunzione di cui già parlava Croce): il risultato sono le varie forme di filosofie accademiche o di *distruzioni della filosofia*, o le loro combinazioni.

secolarizzazione, di inizio dell'età postmoderna e postindustriale, e simili, e ne abbiamo sott' occhio i risultati.

Certamente a questa serie di eventi non ci sarebbe da obiettare nulla se l'Europa avesse perduto la sua guida intellettuale e morale a favore di un potere spirituale superiore. Ma questo potere spirituale superiore non è apparso, e le idee che si presentano come i punti più alti dello sviluppo dello spirito europeo moderno sono diventati strumenti di potenza materiali. Strumenti, cioè forze: per usare termini cari a Simone Weil, si è in presenza nel mondo attuale all'estensione estrema dell'idea di forza, con cancellazione correlativa dell'idea di giustizia.

Vi è quindi una coincidenza tra una *crisi della civiltà*, il cui simbolo pratico è l'equilibrio del terrore, sostituito alla pace, e il tramonto dell'Europa; e una coincidenza tra questo tramonto e la crisi del razionalismo, così nella forma illuministica come nella marxistica, punte estreme di un processo filosofico che ha il suo inizio nella negazione del soprannaturale.

E qui vengono incontro le parole di Giovanni Paolo II, in un discorso pronunciato a Roma il 6 novembre 1981, in occasione di giornate di studio dedicate a *Le radici cristiane delle nazioni europee*, insieme ad altre di un discorso del novembre dello stesso anno: «*La crisi della civiltà (Huizinga), Il tramonto dell'Occidente (Spengler) vogliono soltanto significare l'estrema attualità e necessità di Cristo e del Vangelo. Il senso cristiano dell'uomo, immagine di Dio, secondo la teologia greca, tanto amata da Cirillo e da Metodio ed approfondita da Sant'Agostino è la radice dei popoli dell'Europa... Il mondo ha bisogno di un'Europa che riprenda nuovamente coscienza di queste sue radici cristiane e della sua identità e sia nello stesso tempo pronta a modellare su queste basi il suo presente e il suo futuro... Non dovrebbe essere possibile trarre ancor oggi dalle stesse radici ideali e mediante una seria riflessione, nuovi impulsi ed energie per un vasto rinnovamento morale e politico dell'Europa, nel quale si possa in modo responsabile ed efficace fornire quel contributo spirituale che le compete all'interno dell'odierna comunità dei popoli?*» Ove è da sottolineare il rapporto con il mondo slavo nel richiamo ai santi Cirillo e Metodio, alla cui protezione insieme a quella di San Benedetto il Papa ha affidato la protezione dell'Europa; nonché alla teologia greca, quindi alle origini greche dell'Europa.

Rispetto al primo punto l'accenno acquisisce l'intero suo significato se si pensa che l'Europa tradizionale, quella la cui dissoluzione è iniziata con la prima guerra mondiale, era apparsa tale dopo che vi erano entrati quei popoli germanici che appunto nella prima guerra mondiale ne erano stati espulsi; si trattava di quella che, nelle polemiche degli anni cinquanta, era detta, con un sarcasmo non giustificato da nulla, Europa carolingia, posizione che in realtà aveva una serietà e conteneva un nucleo di verità tanto superiore all'europeismo successivo e di cui, se mai, si può parlare dell'inadeguatezza conseguente al suo trovarsi in linea difensiva.

Non si tratta, infatti, di difendere o di restaurare un'Europa del passato, ma di fare entrare in Europa

il mondo slavo e soprattutto il suo pensiero; il che è implicitamente detto nella citazione di Dostoevskij che conclude il primo dei discorsi del Papa a cui avevo fatto riferimento, di operare l'inverso di quel che si era fatto nella prima guerra mondiale, con l'opera di una propaganda alleata per cui non si trovano aggettivi abbastanza severi. L'Europa è infatti apparsa tale solo dopo che v'erano entrati i popoli germanici; ove, in questa propaganda, i tedeschi venivano invece di nuovo trasferiti tra i barbari, anzi rappresentati come barbari non educabili, nemici dell'umanità e quindi dell'Europa, rappresentanti dell'anti Europa. La lettura di queste parole del Papa mi ha riportato ad un libro che molto mi aveva interessato quando apparve nel 1947 presso le Edizioni di Comunità, un libro di un baltico, Walter Schubart, di cui non si sapeva più nulla nei primi anni del dopoguerra e di cui non mi risulta si sia saputo qualcosa più avanti, probabilmente inghiottito in quella tragedia. Era la traduzione di un libro uscito in tedesco nel '39. Ora, le tesi di questo pressoché ignoto autore preludono in modo singolare a quelle di Solgenicyn. Il mondo slavo per Shubart non era quello rappresentato dal regime comunista, ne sarebbe anzi l'antitesi.

Il comunismo sarebbe la punta estrema della cultura prometeica europea, che avrebbe sopraffatto il vero slavismo che pur continuerebbe a vivere sommerso *sotto* il comunismo. L'ateismo comunista costituirebbe per Schubart una specie di sfida data da Dio a un'Europa ormai senza fede, senz'anima, senza ideali. Presto, pensava Schubart in quegli anni lontani, la Russia attaccherà l'Europa. «*L'Europa è stata la rovina della Russia, possa la Russia essere la fortuna dell'Europa*», sono le ultime parole del suo libro. Si può dire, svolgendone il senso: il marxismo punta estrema dello spirito prometeico europeo e il suo ateismo devono essere l'occasione per cui l'Europa, cercando la libertà, possa ritrovare insieme la sua identità. E in ragione di questo ritrovamento, possa agire come forza liberatrice, non in senso imperialistico - militare, ma in quello di attrazione culturale, etico - religiosa, per quei paesi, in primo luogo la Russia, a cui ha trasmesso i suoi mali. Compito che l'Occidente di oggi non può assolvere per le ragioni - e sta qui il suo più alto insegnamento - dette da Solgenicyn.

Quelle forze che si sono ora erette dominatrici dell'Europa, le superpotenze, insomma, sono la proiezione oggettiva di mali che l'Europa aveva covato in sé. Ora, è a questo momento che la formula della ricerca dell'identità europea acquisisce un suo significato. Della questione generale sottolineiamo almeno un punto: non è detto che la ricerca delle radici di cui parla il Pontefice, ricerca che importa la critica di quella categoria di uso corrente che va sotto il nome di *spirito moderno*, riesca, che non si riveli come un miraggio (questo non è certamente il mio parere, ma in questa sede non posso andar oltre alla semplice posizione dei termini). L'alternativa, però, non cessa per questo di essere chiara e conferma nelle sue linee generali quella che era già l'idea di Spengler: in ogni caso, quando anche, come del resto è probabile, l'equilibrio del terrore riesca a salvare dalla catastrofe cosmica, si ha però il tramonto dell'Europa; Spengler del resto intendeva per *Occidente* l'Europa. Il pericolo del tramonto dell'Europa è stato visto di solito nella forma della sua sovietizzazione; occorre dire che il pericolo della americanizzazione non è minore; la via

della americanizzazione significa per i paesi europei la fine di ogni civiltà diversa, la fine di ogni differenza. Un saggista alla cui fortuna ha nuociuto la censura che si è stabilita nei riguardi della cultura di destra, ma che ha il merito di dire delle verità impopolari, di sottrarsi ai divieti della repubblica delle lettere, Jean Cau, ha scritto giustamente: «*nell'ordine dei colonialismi, è prima di tutto non essendo americani oggi, che non saremo russi domani*».

D'altra parte, parlando di un'idea europea, superiore per universalità all'americana e alla russa e alla costrizione che grava su americani e su russi di muoversi nelle linee di un colonialismo dissimulato ma obbligato, mi separo da coloro che pensano a un'Europa mediatrice, come se davanti a una tesi americana e a un'antitesi sovietica le spettasse di operare una sintesi. È questa l'idea vecchia del liberal socialismo che tuttavia continua a riaffacciarsi, o dichiarandosi come tale o sotto forme più o meno sofisticate, che però non possono illudere. Dal punto di vista che finora ho sostenuto, risulta chiaro che l'idea europea non possa che essere *altra* rispetto al positivismo e al marxismo, per la prima ragione che il marxismo come la cultura americana prevalente (quella che si esprime nella nuova psicoanalisi, di tipo appunto americano, nell'*antropologia sociale*, nella psicologia behaviourista, nella pedagogia antiautoritaria, o in generale nel riduzionismo) sono le forme estreme di una negazione iniziale condizionante del soprannaturale che conclude in un comune materialismo che si esprime però in posizioni inconciliabili, e questo è per me il destino del materialismo e la sua crisi.

Dopo queste considerazioni, possiamo finalmente passare a un'interpretazione del presente pacifismo. Distinguo subito questo pacifismo dall'aspirazione alla pace quale si esprime come ideale di un disarmo totale, controllato e simultaneo. Ideale, certo; ma il discorso politico non può che riguardare le vie, non tanto semplici, per farlo diventare realtà. E se lo si considera nella sua astrattezza ideale è inevitabile torni alla mente il dialogo tra Fra' Cristoforo e il Conte Attilio. Dice il frate: «*mio debole parere sarebbe che non vi fossero né sfide, né portatori, né bastonati*». Risponde il Conte Attilio: «*Mi perdoni Padre, ma è grossa. Si vede che lei non conosce il mondo*». Il frate parla da frate, ma il guaio comincia quando ciò vien fatto, e sapere che è stato fatto, da un politico, che non ha niente del frate.

Guardiamo ora invece al pacifismo reale. Il discorso più comune ne vede la genesi nella paura e lo critica per la sua unilateralità, come strumentale, quale che sia il grado di consapevolezza dei suoi assertori, alla politica sovietica. La paura porterebbe allo slogan *miglior rossi che morti* e sarebbe da collegare alla caduta di quelli che venivano detti *valori assoluti*, in questo caso al valore della patria che si congiunge a quello della dignità e della libertà, e, in ultima analisi, della verità.

L'ultimo termine di riferimento - non oserei pronunciare la parola *valore* - diventerebbe l'auto conservazione della vita del singolo. Perché dovrei sacrificarmi quando tutti gli ideali sono strumento della volontà di potenza di certi gruppi sociali? La paura a un certo momento si nobilita; assume le sembianze della ribellione, l'unica possibile, contro i potenti, perché se la schematizzazione marxista delle classi è

invecchiata, tuttavia il dualismo tra coloro che comandano e coloro che sono ridotti a strumenti, per nuove forme che abbia assunto, non è affatto diminuito o si è anzi accentuato così da coinvolgere gli stessi paesi comunisti.

D'altra parte è anche vero che c'è una perfetta coincidenza - non mi importa affatto se prestabilita o no - tra questo pacifismo e gli obiettivi della politica sovietica. Che questa sia diretta alla sottomissione dell'Europa senza guerra,' che questo obiettivo sia primario, non è un'ipotesi, ma semplicemente un fatto; ha l'indiscutibilità dei fatti. Sottomissione non nella forma di comunistizzazione, ma di neutralizzazione; ricerca di un potere culturale, così da avanzare incontro al potere politico attraverso un certo consenso della maggioranza. Direi che la sottomissione dell'Europa, dunque il rovesciamento dei rapporti secolari tra Russia ed Europa, è una meta che per i sovietici ha la stessa importanza che la conquista di Gerusalemme per i Crociati; il marxismo non è un prodotto del pensiero europeo? Permetterebbe il controllo completo delle chiavi del terzo mondo, sarebbe la maggiore arma contro il dissenso all'interno dell'Unione Sovietica e dei paesi satelliti. Inoltre la lotta presente per la pace serve a sostituire, ad esempio per il PCI, quello strumento di aggregazione che per il passato è stato rappresentato dall'antifascismo e che si presenta come del tutto logoro rispetto alle richieste delle nuove generazioni. Tuttavia a render conto dell'efficacia dell'argomento dell'unilateralità del pacifismo, che pure è inconfutabile, non basta il riferimento a quell'istinto di conservazione della vita che permarrebbe dopo la caduta delle idee elevate; bisogna pensare, e sarebbe augurabile che anche gli americani se ne rendessero conto, a quel forte sentimento antiamericano che è diffuso nelle giovani generazioni; alla loro insofferenza verso quel modello culturale che l'America esportò e in ogni modo favorì, nella persuasione che fosse universalizzabile. Non è certamente un caso che il paese in cui più si è manifestato il pacifismo sia stata la Germania occidentale, che è il paese europeo in cui la separazione con la storia e con la tradizione è stata maggiore, in ragione della paura che la gioventù tedesca ha di fare i conti con essa, come se questa storia e questa tradizione avessero portato all'apocalisse nazista. In ragione di ciò, dunque di questo vuoto, la Germania occidentale è anche il paese in cui il modello americano si è più imposto, non per la sua persuasività ma come riempimento di un vuoto conseguente a un passato censurato. I modelli tradizionali tedeschi erano dunque, più che rifiutati, respinti nell'inconscio, ed erano modelli radicalmente avversi agli americani. Gli si opponevano grosso modo, come i cavallereschi ai mercantili. Il modello americano era quello che sostituiva una scienza orientata alla tecnica alla sapienza, l'estensività materiale alla intensità spirituale. Non è certo in nome dei valori della tradizione tedesca che, espressamente, i pacifisti si muovono; e tuttavia, è in ragione di quella pur sommersa e repressa tradizione che si è generata l'insofferenza per il modello americano¹.

¹ Vedo perciò un segno altamente positivo, tra i non molti che la realtà di oggi ci presenta, nell'interesse, e vorrei dire nell'entusiasmo, di molti giovani per gli scrittori della *Finis Austriae*, da Hoffmannsthal a Roth, nostalgici di una *totalità perduta*. La riacquisizione della totalità coincide con quella dell'identità culturale dell'Europa.

Vincere quella che, giustamente, il Glucksmann chiama «*la vertigine*» pacifista non è possibile se non attraverso un ideale di Europa, che ne affermi l'autonomia così rispetto agli americani come rispetto ai russi, pur graduando i pericoli; perché il dominio americano permette, malgrado tutto, la formazione di una coscienza europea, per quante difficoltà essa presenti, mentre questa possibilità sarebbe definitivamente preclusa nel caso di una dominazione russa, che sarebbe anzitutto *occupazione culturale*.

Qualcosa di positivo si è tuttavia realizzato negli ultimi tempi. Il fallimento del vertice di Atene contiene un insegnamento prezioso, se sapremo intenderlo; non è soltanto un episodio da deplorare; è invece il segno di una Europa che è fallita, l'Europa degli interessi. Dopo la caduta dell'europismo degli Adenauer, dei De Gasperi, dei Schumann, si è pensato, per una trentina d'anni, che il cemento quanto meno primo della coesione europea fosse il fattore economico; gli altri fattori, se pur non venivano scartati, sarebbero venuti dopo. In primo luogo, dunque, i banchieri o le forze di propaganda culturale che i banchieri potevano mobilitare, o le forze, a loro modo di vernice ideale, che stanno dietro ai banchieri. E questa sembrava una visione realistica opposta alle nostalgiche. Oggi si è chiarita l'illusione del suo pseudorealismo.

Ma, ora, torno al Glucksmann col cui pensiero concordo. La richiesta del disarmo unilaterale apre le porte alla guerra o al dominio russo. A Hiroshima o al Gulag quanto meno morale.

Non ho esitazione nel dire che le mie idee pur partendo da principi differenti coincidono con quelle del Glucksmann. Darsi un armamento nucleare è il primo atto in cui può affermarsi l'autonomia europea. Solo la capacità di resistere, di difendersi, può essere l'inizio di una coscienza europea largo diffusa; anche se naturalmente essa non basta e deve concordare con quella ricerca di identità di cui ho parlato.

Diciamo ancora: si è spesso osservato che le armi nucleari hanno soprattutto un potere terroristico di intimidazione: il loro uso reale coinciderebbe con una guerra senza vincitore, con la fine dell'umanità. Ma l'aggressione avverrebbe come avviene nelle guerre locali mediante le armi convenzionali. Eppure la loro funzione l'hanno perché se sino a oggi non c'è stata terza guerra mondiale, dobbiamo loro il potere di dissuasione. Non è un paradosso dire che la sola via che ci sia oggi per l'Europa di uscire dal terrore può essere il possesso di queste armi.

Nessun discorso in nome della nobile idea morale della non - violenza può legittimare il presente pacifismo europeo, né, per verità, gli assertori del *meglio rossi che morti* vi ricorrono; perché non si tratta, per i paesi europei, di farsi una volta ancora assertori del falso principio della «*violenza levatrice della storia*» a cui troppe volte hanno obbedito (ma come lo potrebbero ancora oggi, nei rapporti internazionali ?), ma di non farsi complici dell'altrui violenza. È l'ideale morale della non-violenza che, nella situazione presente, porta a rifiutare il pacifismo; o a distinguere tra pace, che può venire oggi veramente raggiunta

solo attraverso la resurrezione morale dell'Europa, e pacifismo.

Il riferimento al problema politico immediato, rispetto a cui dobbiamo decidere, era necessario. Tuttavia, torniamo ancora un momento sul carattere filosofico della dualizzazione del mondo in superpotenze inconciliabili, e sul loro risultato, l'annullamento della filosofia. È a partire da questo punto fondamentale che possiamo rendere conto della parola che ha sostituito nella circolazione culturale del mondo *bene* quella di *rivoluzione: nichilismo*. Che ha perduto il suo originario carattere tragico per diventare, nella sua forma dotta, *nichilismo degli accademici*, nella sua forma generalizzata trasgressione autorizzata delle norme morali. Orbene, si può ripetere al suo riguardo quello che negli anni trenta si diceva a proposito dell'esistenzialismo: che era *il paziente della crisi*, non la via per superarla. Si può dire, insomma, che il nichilismo è *il paziente della crisi* nel suo stadio presente, cioè in quello in cui il superamento marxista della crisi (e, filosoficamente, dell'esistenzialismo) è fallito. Ora, se ben guardiamo, il pacifismo presente altro non è che la faccia pratica di questo nichilismo *accettato*. Di un nichilismo che è poi *la riduzione di ogni valore a valore di scambio*, quanto a dire *la generalizzazione della prostituzione* (né si può negare che il mondo occidentale tenda oggi a questo); e che viva parassitariamente su due scacchi, quello del marxismo filosofico e quello dell'illuminismo, accettando con piena acrisia le negazioni che essi pronunziano, mentre il loro carattere di scacco richiede vengano messi in discussione.

La causa dell'Europa è quindi *più che politica*, e va al di là non solo degli interessi, ma delle stesse legittime passioni nazionali. È la causa delle idee di verità e di giustizia, dell'universalità; potremmo dire, dei trascendentali in senso tomista.

Ma essa implica, come, anche se rapidamente, si è visto, la critica dell'idea di *modernità*, intesa nel senso che ordinariamente le si annette, di rifiuto del soprannaturale. Quella riacquistata «*coscienza delle radici*» di cui parla il Papa importa l'abbandono dei vari tentativi teologici di accordo con la *modernizzazione*, con il *postmoderno*, con la *secolarizzazione*.