

La dignità umana e la ragione nella società secolarizzata

Sergio Belardinelli

Appare sempre più evidente come i problemi più scottanti della nostra epoca vadano ricondotti in ultimo a un'opzione antropologica, all'idea che abbiamo della «natura umana» e quindi dell'umana dignità. Quest'ultimo concetto si è fatto invero assai controverso; a volte sembra persino che se ne abusi, visto che in suo nome - si pensi a quanto accade in bioetica in ordine alle questioni ultime della vita e della morte - vengono spesso avanzate richieste contrapposte, facendone una sorta di «arma» da usare contro l'interlocutore. Ma questo non deve rappresentare in alcun modo un pretesto per accantonarlo, oppure per darne definizioni «più ristrette», tipo quelle, tanto per fare qualche esempio, che subordinano la dignità al rispetto di sé, all'autoconsapevolezza o alla capacità di autodeterminazione. Dovrebbe valere piuttosto il contrario. Proprio perché il concetto appare controverso, lo si dovrebbe estendere il più possibile, per non correre il rischio di derubare qualcuno niente meno che della sua dignità. Questo almeno sembrerebbe consigliare il principio di precauzione. Del resto, come affermare altrimenti che anche un bambino non ancora nato, anche un feto malformato, anche un adulto portatore di un grave handicap mentale, pur non avendo rispetto di sé, né capacità di autodeterminazione, hanno tuttavia la loro dignità umana?

Quando parliamo di dignità umana, parliamo di qualcosa che, dall'inizio alla fine della nostra vita, ci portiamo dietro semplicemente perché apparteniamo alla specie umana; qualcosa che è iscritta nella nostra natura, a prescindere dal fatto che disponiamo o meno di certe capacità. Se così non fosse, rischieremmo infatti di far dipendere la nostra dignità dalle nostre decisioni (se di uno, di una maggioranza, di un tribunale o di un parlamento non fa differenza), di ridurla cioè a una sorta di concessione, un attributo contingente della nostra natura, che, proprio per questo, potrebbe essere ingiustamente precluso a qualcuno.

Come ben sappiamo, per una parte considerevole della cultura contemporanea, un tale modo di ragionare appare come semplice «bioteologia». La dignità e il bene dell'uomo non avrebbero più nulla a che fare con la «natura» e dipenderebbero invece proprio e soltanto dalle nostre libere scelte. Di passaggio e per motivi che qui non posso approfondire, faccio notare che un discorso a parte meriterebbe il naturalismo di ispirazione neodarwinista che pervade la discussione filosofica contemporanea e che sembra voler ridurre tutto a leggi e spiegazioni causali di tipo scientifico. Mi limito soltanto a osservare che Jiirgen Habermas ha ragioni da vendere, nel rimarcare la dissonanza che sussiste tra la «naturalizzazione della mente» susseguente ai «progressi nella biogenetica, negli studi sul cervello e nella robotica» e «la nostra visione pratica di noi stessi come persone che agiscono responsabilmente». In modo ancora più esplicito, potremmo dire che non si può ridurre l'uomo a semplice prodotto dell'evoluzione naturale, considerata frutto di una mera casualità, ed esaltare contemporaneamente la nostra libertà di scelta. Se il mondo in generale non è altro che «caso e necessità»; se ciò che chiamiamo mondo umano non è altro che l'ultimo stadio di sviluppo di antichissime comunità batteriche, è evidente che in tale contesto diventa piuttosto difficile parlare di libertà (e di dignità). E questo è quanto meno curioso, dato che, proprio in nome della libertà, abbiamo visto entrare in scena il nostro mondo moderno e la rivendicazione di

sempre maggiori diritti in ogni ambito della vita individuale e sociale. Per dirla con le parole pronunciate da Benedetto XVI a Verona il 19 ottobre 2006, qui siamo di fronte a «un autentico capovolgimento del punto di partenza della nostra cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà». Si tratta pertanto di arginare questo «capovolgimento», le cui conseguenze più devastanti appaiono forse sul piano dell'etica, ma alla cui base sta un errore di tipo ontologico-antropologico, una difficoltà a venire a capo del modo in cui, nell'uomo, natura e libertà, natura e cultura, sono sempre intimamente connesse.

Cheché ne dicano naturalisti e culturalisti radicali, l'uomo non è riducibile alle condizioni biologiche della sua esistenza, né a quelle socioculturali. Ognuno di noi, è vero, nasce con un determinato equi paggiamento biologico che condiziona pesantemente la nostra vita; è altrettanto vero che dobbiamo fare i conti con gli altri, che siamo letteralmente immersi in una trama di relazioni, le quali fanno sì che, a rigore, nemmeno la nostra nascita e la nostra morte possano essere definite come eventi puramente naturali. Ma nessuno di noi è riducibile a questo; trascendiamo costantemente noi stessi e le condizioni biologiche e socioculturali della nostra esistenza; realizziamo la nostra natura, non in modo spontaneo, come fanno i passeri o i leoni, ma con fatica, con la fatica della ragione e della libertà, spesso senza saper bene nemmeno che cosa dobbiamo diventare, e tuttavia senza rassegnarci all'idea che, sulla nostra natura, tutto, indifferentemente, sia possibile. È questa nostra natura che in ultimo, indicando alla libertà i suoi limiti, si rivela come la sua migliore alleata e la migliore alleata della nostra dignità.

Oggi si discute molto se questa dignità, da riconoscere a tutti gli uomini, indistintamente, dall'inizio alla fine della loro vita, sia ancora sostenibile senza il sostegno di convinzioni religiose. La mia risposta in proposito è ambivalente. Da un lato, direi di sì, poiché sono convinto che la nostra ragione, anche quando si fa «laica», «secolare», non per questo perde necessariamente la memoria delle condizioni religiose che le hanno consentito di assolvere a questo compito in modo convincente. Dall'altro, però, sono perplesso. Ho infatti la sensazione che le nostre società secolarizzate siano per lo più colonizzate da un modello di razionalità, alludo a quello funzionalista, il quale rende assai difficile la possibilità di un'antropologia che, facendosi guidare aristotelicamente dalla «cosa stessa», sia capace di porre le premesse per proclamare con buone ragioni l'intangibile dignità di tutti gli uomini, anche di quelli non ancora nati o gravemente menomati nel corpo e nello spirito.

Nella sua unicità e irripetibilità, la dignità umana non è barattabile con niente altro. È sacra; va rispettata e basta. Invece il funzionalismo non conosce questo genere di limiti; pone volta per volta, a seconda delle convenienze, alcuni valori di riferimento e a questi commisura tutti gli altri. Se, poniamo, si tratta in primo luogo di risparmiare risorse economiche, è chiaro che, proprio come pensavano Hoche e Binding negli anni '20 del secolo appena trascorso, il portatore di handicap mentale potrebbe diventare un peso insopportabile da eliminare. Oppure, per fare un altro esempio, se si tratta di abbassare i livelli demografici di una determinata popolazione, il funzionalismo, di per sé, non esclude che si possa fare ricorso, come in effetti accade, a pratiche di sterilizzazione coatta. Oppure ancora, se si tratta di soddisfare il desiderio di un figlio, il funzionalismo non esclude che si possa fare ricorso alle tecniche più svariate della cosiddetta «procreazione assistita» (magari anche alla clonazione). E si potrebbe continuare. In ogni caso, proprio come voleva Emile Durkheim, il padre dell'odierno funzionalismo, siamo di fronte a un orizzonte morale totalmente «plastico», dove

non c'è più nulla che sia «indefinitamente e incondizionatamente buono». Abbiamo una morale totalmente «funzionalizzata» alle esigenze della vita sociale.

In questa prospettiva il discorso razionale si riduce a una sorta di mero «calcolo delle conseguenze» delle nostre azioni, ma non è più in grado di interessare i valori che ci spingono ad agire. I valori, secondo una nota espressione weberiana, non si fondano, si scelgono, e ognuno è libero di scegliersi il proprio Dio o il proprio demone. Ecco il «politeismo» dei valori; un politeismo che oltretutto è anche estremamente conflittuale, dal momento che, sono sempre parole di Weber, i valori sono tra loro «mortalmente nemici». Di passaggio vorrei far notare come in questo politeismo si esprima per davvero uno dei problemi più drammatici della nostra epoca. Se guardiamo alle odierne discussioni politiche, ai temi sempre più scottanti che le contraddistinguono, dobbiamo purtroppo riconoscere come esse assomiglino più a «guerre civili condotte con altri mezzi», secondo la bella espressione di Alasdair MacIntyre, che a confronti di idee, anche aspri, ma all'interno di un ethos comune. Qualsiasi rivendicazione sembra essere legittima; un valore vale l'altro.

Ma in questo modo ogni confronto diventa uno scontro, sia per quanto riguarda i singoli individui, sia per quanto riguarda le comunità e le differenti culture. Avendo escluso infatti dal nostro orizzonte la fiducia nella forza della ragione che accomuna tutti gli uomini, il criterio ultimo per dirimere le diverse questioni finisce per diventare la semplice ragione della forza. In fondo, se ci pensiamo bene, è questa preoccupazione che muove il grande discorso di Regensburg di Benedetto XVI. L'occidente deve ritrovare il senso della sua razionalità; deve uscire dal suo relativismo; altrimenti rischia di perdere la propria identità e ciò che di più grande ha saputo costruire nel corso della sua storia: il rispetto per l'inviolabile dignità di ogni uomo e della sua libertà, il pluralismo e le istituzioni dello stato di diritto.

Se la ragione umana non può dire nulla sul valore dei diversi valori, allora nessun valore può più dirsi al sicuro. Tutti i valori finiscono per essere esposti al calcolo delle convenienze e quindi alla possibilità che ciò che fa comodo oggi non faccia più comodo domani. Scardinati da un contesto razionale che sia in grado di fondarne l'universale validità, anche i valori più alti, poniamo la dignità dell'uomo, finiscono insomma per essere sottoposti a quella che un autore come Carl Schmitt, in un suo breve saggio degli anni '60 intitolato *La tirannia dei valori*, considerava come la logica inevitabile e perversa di un certo modo di pensare tipico della modernità: «rendere commensurabile l'incommensurabile».

In modo un po' sommario, direi che il funzionalismo e il relativismo che pervadono la nostra cultura non solo sembrano rendere sempre più opaca la grande tradizione umanistica greca e giudaico cristiana che costituisce una delle principali condizioni di possibilità della cultura occidentale, anche di quella moderna e illuminista, ma stanno diventando addirittura vandalici nei confronti di tale tradizione. E proprio questo vandalismo pone a mio avviso il moderno processo di secolarizzazione sotto una luce nuova. Non abbiamo più a che fare con il progressivo differenziarsi della religione e degli altri sistemi sociali - un processo difficile, duro, persino sanguinoso, ma comunque conciliabile con lo spirito greco e giudaico-cristiano, dal quale sono nati lo stato di diritto liberaldemocratico e i nostri diritti individuali - abbiamo piuttosto a che fare, come insegna in modo paradigmatico la sociologia sistemica di Niklas Luhmann, con sistemi sociali che si estraniavano, che cioè funzionano in modo autoreferenziale, secondo precisi imperativi funzionali, come se gli uomini non esistessero. «L'uomo non è più il metro di misura della società», dice espressamente Luhmann. In gioco è dunque il senso stesso del moderno processo di secolarizzazione e di differenziazione, il quale, come si può

facilmente intuire, si trova ormai di fronte a un bivio: tenere fermo, anche se in modo conflittuale, il riferimento ai presupposti antropologici, metafisico-religiosi della tradizione occidentale, oppure diventare una sorta di paradossale, disumano, tragicomico trasferimento delle pretese totalizzanti della religione all'interna dei diversi sistemi sociali. La secolarizzazione come continuazione della religione con altri mezzi. Davvero il colmo.

In effetti i segnali che sembrano andare in questa direzione non sono pochi. Sul piano teorico e pratico, direi che il funzionalismo ne rappresenti l'espressione più pregnante. Ma assai significativa è anche la volontà da parte di certa cultura sedicente «laica» di mettere da parte la religione, di eliminarla dalla scena pubblica, confinandola nella semplice sfera privata. In entrambi i casi l'esito sembra essere comunque lo stesso: la trasformazione in religione di quei sistemi sociali che nella modernità si sono via via differenziati e autonomizzati proprio rispetto alla religione, grazie alla religione e, anche per colpa della religione, contro la religione. Penso in particolare alla scienza e alla politica e al loro modo di affrontare le sfide decisive della bioetica. Sempre più infallibili nella loro autoreferenzialità; sempre più insofferenti rispetto a qualsiasi interferenza esterna; sempre più indifferenti a istanze veramente umane. Tuttavia, proprio sul fronte della bioetica, possiamo dire che qualcosa si muove, qualcosa che, anziché lasciarsi irretire in questa logica, richiama invece con forza la dignità dell'uomo, la sua strutturale irriducibilità e autotrascendenza, e con questo, la possibilità di ritrovare proprio nella tradizione religiosa (giudaico-cristiana) il suo alleato più prezioso.

*VIII Forum del Progetto Culturale della CEI
La Ragione Le scienze e il futuro delle civiltà*