

La comunità inclusiva: teoria critica e questione antropologica

Notas sobre: Teresa Bartolomei, *Radix, Matrix*.

Community belonging and the ecclesial form of universalistic communitarism. CITER, Universidade Católica Editora:

Lisboa 2018.

ALBERTO ANELLI*

Il testo di Teresa Bartolomei rappresenta il manifesto di una proposta che si potrebbe a buona ragione considerare come una vera e propria «teoria critica di ispirazione teologica».

Ad una attenta lettura si può subito apprezzarne l'originalità che è duplice: la proposta è originale in quanto *teoria critica*, ma anche quanto alla sua *ispirazione teologica*.

Prima di considerare questa sua duplice originalità, è utile ricordare qual è l'oggetto su cui verte questa riflessione, a cui bisogna aggiungere una precisazione della tesi fondamentale che l'autrice intende proporre. Infine, alcune considerazioni critiche concluderanno questa breve presentazione dell'opera.

* Mestrado em Teologia pela Faculdade Teológica dell'Italia Settentrionale e Doutoramento em Filosofia pela Universidade de Freiburg im Br. (Alemanha). Está a completar um segundo Doutoramento no "International PhD Programm in Contemporary Humanism" (Libera Università Maria SS. Assunta – LUMSA –, Roma); a.anelli@lumsastud.it.

1. L'oggetto teorico di *Radix, Matrix*

L'oggetto su cui verte l'intera proposta di *Radix, Matrix* è identificabile nella dialettica tra l'appartenenza comunitaria (in termini giuridici la cittadinanza) da un lato e l'affermazione di principi universalistici e globali, svincolati da qualunque logica di appartenenza particolare, dall'altro.

Si potrebbe esprimere questa dialettica anche come quella che contrappone la tutela dei diritti universali dell'individuo alla tutela dell'appartenenza comunitaria.

Collegato a questa dialettica vi è però anche, per così dire, un «oggetto secondario» che accompagna sullo sfondo lo snodarsi delle argomentazioni principali del libro e che non deve essere sottovalutato; lo si potrebbe definire anche un importante corollario all'intero svolgimento dell'obiettivo principale: si tratta dell'esigenza di ripensare l'appartenenza comunitaria come forma di una socialità particolare, irriducibile alla somma di individualità atomizzate che interagiscono nella modalità di rapporti impersonali di tipo contrattualistico.

2. La proposta fondamentale di *Radix, Matrix*

Il nucleo dell'idea che la proposta di *Radix, Matrix* vuole presentare si può ricondurre alla elaborazione di un «comunitarismo universalistico», espressione che peraltro appare già nel titolo del libro. L'idea è quella di sottoporre ad un principio universalistico le appartenenze comunitarie particolari, ritrovando così ad un livello più elevato e universale la stessa esperienza di appartenenza comunitaria, come appartenenza ad una comunità più grande, l'umanità. Tutto questo ad una condizione essenziale: cioè che il riconoscimento di questo principio universalistico non implichi la neutralizzazione delle differenze, la mortificazione o la frustrazione della pluralità delle tradizioni culturali, religiose, nazionali. In sostanza, l'obiettivo a cui l'autrice mira è la determinazione di un principio di universalizzazione a cui le appartenenze comunitarie debbano essere riferite. Ma tale principio non deve equivalere alla dissoluzione delle particolarità di queste appartenenze.

L'obiettivo è allora duplice. Infatti il principio ricercato deve essere tale da non implicare la dissoluzione delle particolarità da un lato, ma anche da essere universalizzabile dall'altro.

Da qui il duplice confronto, ingaggiato dall'autrice, con le teorie critiche elaborate nel dibattito filosofico contemporaneo.

1. Il primo obiettivo di *Radix, Matrix* (impedire la dissoluzione delle particolarità assiologiche) porta ad un confronto diretto con la teoria critica di seconda generazione: quindi, in modo particolare la pragmatica universale di Jürgen Habermas, ma anche la pragmatica trascendentale di Karl Otto Apel che costituisce un referente privilegiato per lo stesso Habermas.

Mentre di Apel – di cui è stata allieva e dalla cui scuola proviene – Teresa Bartolomei riprende e valorizza il ruolo dell'autocontraddizione performativa, proveniente in origine dalla semiotica e dalla filosofia del linguaggio (ambiti nei quali l'autrice si muove con sicurezza), a Habermas *Radix, Matrix* muove una critica più radicale quella cioè di aver operato una duplice e discutibile subordinazione¹: in primo luogo la subordinazione eccessiva dell'etica alla morale, dell'assiologia alla deontologia; in secondo luogo la correlativa subordinazione, consequenziale alla prima, dell'autolegittimazione delle appartenenze comunitarie particolari alla legittimazione della sfera pubblica democratica. In questa duplice subordinazione Habermas si sarebbe infatti mosso proprio nella direzione che *Radix, Matrix* intende contestare.

In effetti, la mossa di Habermas è quella di congedare la possibilità di riconoscere validità universale a qualsiasi modello contenutistico o valoriale particolare, poiché così si finirebbe per annullare la concorrenza della pluralità delle rappresentazioni assiologico-culturali risolvendola in

¹ Tra il complesso e articolato percorso habermasiano ci si può limitare a considerare qui: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983); Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992); Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999).

una nozione di bene sovraordinata. Congedando questa opzione, Habermas opta com'è noto per neutralizzare tutte le determinazioni contenutistiche e valoriali particolari subordinandole ad un criterio di legittimazione esterno. È vero e innegabile che tale criterio ha il pregio di essere universale, ma il prezzo da pagare per questa pretesa di universalità è quello di essere un principio formale, astratto, vuoto.

Ciò costringe Habermas a ricadere nelle secche di un'insanabile dicotomia tra etica e morale, tra determinazioni contenutistiche particolari (valori, idee di bene) e norme formali universalizzabili (diritti, idee di giustizia).

Per Bartolomei, la critica a Habermas vuole essere in realtà, in senso più lato, una critica all'eccesso di astrazione dei modelli razionalistici, neo-illuministici, universalistici, che peraltro stanno alla base del concetto moderno di laicità pubblica, alla base dei quali continuerebbe ad esserci una nozione destoricizzata di soggetto.

Mentre questa destoricizzazione avrebbe il pregio di disinnescare la conflittualità della convivenza pubblica, mediante il ruolo normativo di regole comuni e condivisibili, essa cadrebbe nel difetto di proporre al soggetto una percezione «fredda» della dimensione pubblica e dunque anche un'appartenenza debole alla dimensione della convivenza sociale e politica.

È evidente che, se i principi universali sono meramente formali, guadagnati a prezzo di un radicale distacco del soggetto dai propri valori di riferimento e di appartenenza, tutto questo implichi inevitabilmente una certa percezione di estraneità nei confronti della vita pubblica.

In questa critica alla radicale separazione tra valori delle appartenenze particolari e principi universali o universalizzabili, *Radix, Matrix* interseca anche il dibattito contemporaneo sulla laicità moderna, sulla necessità di una riflessione anche su quei sintomi stigmatizzati oggi come espressione di una certa crisi del concetto vetero-moderno di laicità².

² Si veda, tra gli studi più significativi dell'ultimo decennio, il lavoro di Monod: Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité* (Paris: PUF, 2007). Il modello francese di laicità esprimerebbe bene il dilemma insito nella stessa teorizzazione moderna della laicità: esso infatti, proponendo una selezione di valori

2. Il secondo obiettivo di *Radix, Matrix* (universalizzabilità del principio, sua pretesa universale) controbilancia il primo e si muove nella direzione di una relativizzazione delle identità particolari, con la preoccupazione appunto di evitare la loro assolutizzazione, la quale impedirebbe il riconoscimento di un principio universale.

Questo secondo obiettivo porta *Radix, Matrix* ad un confronto diretto con la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann³.

Luhmann sopravvaluterebbe nella loro autonomia o autoreferenzialità le forme di razionalità dei sottosistemi sociali (scienza, tecnica, economia, burocrazia ecc.), che pur essendo appartenenze particolari, non funzionano però con le stesse dinamiche delle appartenenze comunitarie, non ne riproducono la tipica forma, quella dei legami umani relativi al bene o a quanto è ritenuto tale dai soggetti in gioco.

E così Luhmann finisce per mancare entrambi gli elementi, necessari e irrinunciabili, a partire dai quali solamente si potrebbe mettere mano al complesso lavoro di riflessione sulla situazione sociale, politica e giuridica contemporanea: egli, infatti, non solo finisce per svalutare il ruolo delle appartenenze comunitarie, ma anche appunto quello opposto e complementare dei processi, più generali e sovraindividuali, di legittimazione che regolamentano giuridicamente la società nel suo complesso.

3. L'originalità della proposta filosofica di *Radix, Matrix*

Nella critica di astrazione mossa ai modelli contemporanei che si collocano in una teoria sociale di ispirazione pragmatica si annuncia l'elemento di maggiore originalità della tesi di *Radix, Matrix*, l'elemento caratterizzante che meglio distingue la sua proposta nel contesto del dibattito filosofico-politico rappresentato da questi stessi modelli.

positivi e contenutistici dalla pretesa universale, ritenuti un distillato tra diverse concezioni assiologiche e a cui il cittadino è tenuto da aderire, dimostrerebbe l'impossibilità di attenersi al modello tradizionale, per il quale laicità è sinonimo di neutralità formale e negativa rispetto a tutti i mondi di valore.

³ Cfr. soprattutto: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984); Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie* (Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2002 [2017]).

Tale elemento consiste nell'intenzione di determinare il principio di universalizzazione non deducendolo da un modello astratto, puramente razionale – come accade nel caso del modello di un'appartenenza comunitaria ideale, nella prospettiva percorsa tradizionalmente dal contrattualismo e dalle sue forme epigonali, per esempio la pragmatica universale di Habermas –, ma a partire invece dalle dinamiche storiche e reali delle appartenenze comunitarie storicamente date.

L'idea di Bartolomei è in sostanza che la razionalità del principio di universalizzazione sia per così dire «interna» alle dinamiche fattuali.

Solo dalla funzionalità sociale inerente alle appartenenze comunitarie sarebbe possibile determinare quali siano le loro condizioni di coerenza e di efficienza, estrapolandone un principio normativo di legittimazione.

Radix, Matrix passa ad identificare quindi tale principio partendo dalla riflessione su un modello storico particolare di appartenenza comunitaria: quello dell'ecclesialità cristiana. Quest'ultima non è tanto da intendersi come forma dell'esperienza fattuale delle chiese cristiane nella storia, quanto piuttosto come la loro comune e originaria radice che è nello stesso tempo anche matrice, cioè *norma normans* di ogni esperienza ecclesiale, sia in senso diacronico che sincronico. Questa comune e normativa *radix* consiste nell'esperienza ecclesiale vissuta dal cristianesimo delle origini, così come risulta testimoniata ed attestata dal corpus neotestamentario⁴. L'esperienza ecclesiale neotestamentaria si presenta caratterizzata da una duplice pretesa o meglio dalla pretesa di coniugare due esigenze opposte: da un lato, la propria appartenenza particolare, la particolarità irriducibile del proprio nucleo valoriale, riconducibile in ultima analisi alla fede nel Cristo risorto; dall'altro, la propria universalità sincronica e diacronica, la propria destinazione trasversale a tutte le culture, a tutte le civiltà, a tutte le epoche, la sua apertura ad ogni essere umano e a tutto il genere umano.

⁴ L'idea del carattere normativo dell'esperienza ecclesiale proto-cristiana si riallaccia significativamente a: Karl Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Freiburg im Br.: Herder, 1958).

A partire da questa forma storica del protocristianesimo, *Radix, Matrix* argomenta a favore di un modello di «ecclesiologia filosofica» in grado di porsi come nuova teoria critica: ogni appartenenza comunitaria si legittima come entità sociale in base alla propria funzione, da ricondurre al «principio di inclusività». Tale principio si articola appunto in due requisiti da tenere insieme: l'uguaglianza e libertà dei membri, l'apertura di principio ad ogni essere umano.

4. L'originalità dell'ispirazione teologica di *Radix, Matrix*

Se il principio di inclusività è elaborato direttamente come ecclesiologia filosofica, è evidente l'ispirazione in ultima analisi teologica a cui il progetto di *Radix, Matrix* attinge, proprio nella sua intenzione più profonda, quella cioè di storicizzare radicalmente il principio di universalità dell'etica del discorso.

Questa ispirazione teologica di *Radix, Matrix* colloca la sua proposta, inevitabilmente, anche nell'ambito del dibattito teologico sulla società e la politica, nell'ambito cioè di quella che tradizionalmente si definirebbe come la «teologia politica», ma che sarebbe forse oggi più opportuno definire come l'ambito delle «teorie critiche di ispirazione cristiana»⁵.

Qual è la collocazione di *Radix, Matrix* e soprattutto qual è la sua originalità all'interno di queste teorie critiche di ispirazione teologica?

Il dibattito tra queste teorie appare oggi dominato da due progetti teorici, peraltro tra loro antitetici, l'uno appartenente al mondo anglofono, l'altro al mondo francofono.

⁵ In questa accezione, «teologia politica» è un'espressione utilizzata da Johann Baptist Metz tra il 1965 e il 1968, nei colloqui della *Paulusgesellschaft* a München, per indicare l'interpretazione dei fondamenti del cristianesimo alla luce del primato della prassi. L'espressione, che nella recezione teologica successiva è intesa anche in senso capovolto e cioè come riflessione sulla realtà socio-politica a partire dai fondamenti del cristianesimo, non è stata però del tutto felice. Infatti essa genera una sovrapposizione e una confusione con l'omonima espressione, di tradizione molto più antica, alla quale nel XX secolo Schmitt ha ridato vigore e che indica un ambito diverso di problemi e questioni: cfr. Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1968); Metz., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1997); Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München: Duncker & Humblot, 1922).

1. Il primo grande progetto teorico che si distingue nel panorama attuale della teologia è il programma che fa capo a John Milbank e al gruppo di teologi a lui vicini – Connor Cunningham⁶, Catherine Pickstock⁷, Graham Ward⁸ – all'interno del *Centre of Philosophy and Theology* dell'università di Nottingham. La teoria sociale, connessa al programma della *Radical Orthodoxy*⁹, si pone come bersaglio critico il liberalismo economico-politico, il neoliberismo, il capitalismo avanzato dell'odierna stagione della tecnica¹⁰. In esso l'ordine sociale sarebbe ridotto all'esercizio del potere, inteso come una pura tecnica di regolamentazione degli interessi individuali o corporativi. L'idea di vita umana si risolverebbe perciò sostanzialmente nel tutelare l'interesse individuale. Questa logica sociale sarebbe per Milbank da ricondurre alla paura della precarietà e della morte che caratterizza il senso della vita nella società secolare prodotta dalla modernità, di fronte alla quale non resterebbe che limitare la naturale condizione di conflitto che affligge la convivenza sociale degli umani.

Nella complessa analisi di Milbank, la figura di Paolo di Tarso occupa un ruolo centrale, proprio come nella strategia storico-biblica di *Radix, Matrix*, ma con una funzione diversa. La testimonianza paolina è chiamata in causa per il suo asserto centrale: la risurrezione di Gesù di Nazaret dai morti. È questo l'evento che è destinato a liberare gli uomini dalla paura della morte, spalancando loro la possibilità di un atteggiamento agapico in grado di rivoluzionare la convivenza sociale con una nuova etica della generosità sovrabbondante. La nuova «contro-etica» si pone come propugnatrice di una nuova figura di vita comunitaria, quella

⁶ Cfr. Connor Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the Difference of Theology* (London: Routledge, 2002).

⁷ Cfr. Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997).

⁸ Cfr. Graham Ward, *Cities of God* (London: Routledge, 2000).

⁹ Cfr. John Milbank – Catherine Pickstock – Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology* (London: Routledge, 1999); John Milbank – Simon Oliver, *The Radical Orthodoxy Reader* (London: Routledge, 2009).

¹⁰ Riferimento imprescindibile per la teoria sociale di Milbank è: John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2006 [1990]).

cioè di una convivenza basata non su sospetto e conflitto, ma sulla fiducia e sulla dedizione. Tutto questo si attuerebbe in anticipo nella *ekklesia*, la forma storica della comunità dei discepoli.

2. Il secondo grande progetto che intende rivisitare la tradizionale questione della teologia politica è senza dubbio quello nato nel contesto della proposta di teologia fondamentale e sistematica di Christoph Theobald, del *Centre Sèvres* di Parigi¹¹.

Alla base di questo progetto teologico sta una teoria soteriologica e cristologica centrata sulla testimonianza biblica: Gesù di Nazaret, come si evince dai racconti biblici, è colui che ha salvato coloro che ha incontrato, suscitando in essi la fiducia elementare o originaria nella vita, consentendo così a costoro di tornare a vivere in pienezza e instaurare legami significativi con gli altri. Questa «santità ospitale» di Gesù possiede secondo Theobald una intrinseca potenzialità teologico-politica e sociale, soprattutto oggi, dopo che con la secolarizzazione moderna si è perso il significato del legame sociale, il senso profondo della convivenza sociale e politica: gli uomini si trovano così in una situazione di agnosticismo circa il senso dei legami sociali, in un'interrogazione continua dove la risposta non è mai ovvia né definitiva.

In questa situazione, i cristiani sono chiamati a riproporre la «santità ospitale» di Gesù di Nazaret, assumendo lo stile di Cristo, la sua «grammatica generativa»: la testimonianza dei membri della *ekklesia* non può che essere quella di contribuire a suscitare negli uomini la fede elementare nella vita, una fede che sta alla base del vivere sociale, che è generatrice di legami, e che non implica necessariamente il rimando ad una trascendenza religiosa.

Compito precipuo della *ekklesia* non sarebbe perciò quello di proporre discorsi prescrittivi riguardanti il comportamento etico o politico,

¹¹ Per quanto riguarda Theobald, cfr.: Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (Paris: Cerf, 2007); Theobald, *Transmettre un Évangile de liberté* (Paris: Bayard, 2007); Theobald, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Paris: Cerf, 2015).

ma piuttosto quello di suscitare/risuscitare nell'altro la propria capacità autonoma di iniziativa nei confronti della vita, percepita di nuovo come buona, come promessa di legami significativi.

3. Rispetto alla contro-etica (Milbank) e alla grammatica generativa (Theobald), *Radix, Matrix* opera un vero e proprio *déplacement*, spostando il livello del discorso da un piano etico ad una dimensione politico-giuridica, operativa, più concreta, fortemente attenta ai processi geopolitici attuali di implosione sovranista, più fruibile anche dal punto di vista del diritto (non solo internazionale).

Teresa Bartolomei opta per il principio di inclusività come quella matrice di cui la *ekklesia* si deve riappropriare e alla quale si deve ispirare, opta per l'universalizzazione di questo modello, di cui evidenzia la portata e le risorse a livello extra-ecclesiale; in ultima analisi opta per l'esportazione di questo modello alla dimensione pubblica, sociale, politica e giuridica, ovvero per la trasformazione di questa dinamica ecclesiale in un modello socio-politico universalizzabile. Ma proprio in questa operazione, l'autrice è più realista, ecclesiologicamente onesta, non si presta alla facile obiezione, fin troppo scontata, che denuncia la discutibile esemplarità della *ekklesia* storica e concreta. A differenza di Milbank, forse eccessivamente ottimista su questo punto, Bartolomei si avvicina di più a Theobald quando ricorda che il modello normativo è l'esperienza ecclesiale delle origini, un'esperienza che rimane norma (*matrix*) – e non realizzazione ovvia – anche per le chiese di tutti i tempi successivi, le quali sono chiamate continuamente a strutturare la propria identità in riferimento a questa *norma normans*, in un processo di vigilanza continua. L'adesione alla tradizione cristiana non rappresenta in alcun modo la garanzia che le appartenenze particolari si armonizzino nel principio di inclusività; d'altra parte, la mancanza di riferimenti alla tradizione cristiana non esclude automaticamente la capacità di realizzare tale principio. E in effetti, in *Radix, Matrix* rimane aperta la questione del rapporto preciso tra l'*ekklesia* neotestamentaria e la sua radice ebraica: il principio di inclusione non è guadagnato dalla generazione apostolica

in connessione con il proprio distacco identitario dall'ebraismo. Questa connessione non è in alcun modo obbligatoria o necessitante. Anzi, si potrebbe comprendere Paolo di Tarso e il suo atteggiamento di inclusione come stadio ulteriormente elaborato di un processo tutto interno alla tradizione ebraica¹². In altre parole, per Bartolomei il fatto che il principio di inclusione, nel protocristianesimo, sia emerso all'autocoscienza della comunità come criterio di validità e di legittimazione della comunità, è un'affermazione che vuole essere storica e non ontologica. Essa cioè non implica in alcun modo che il principio di inclusività sia un monopolio della tradizione cristiana o vi sia legato in maniera esclusiva, poiché si tratta di un principio al quale anche altre tradizioni religiose o culturali avrebbero potuto, potrebbero o potranno eventualmente arrivare.

4. *Radix, Matrix* è vicino a Theobald anche per un'importante premessa teologica che opera lungo tutto l'argomentazione: l'originale interpretazione del rapporto tra fede e rivelazione, tra esperienza del credente e norma del credere. L'esperienza della comunità apostolica è normativa non tanto per ciò che riguarda le singole scelte storiche e concrete, ma per il modo con il quale essa è giunta a tali scelte.

Del resto è innegabile come i cristiani di oggi, anche nelle loro espressioni pratiche, rituali, dogmatiche, non siano un calco identico della generazione apostolica (ma nemmeno delle generazioni del passato a noi più prossimo). È ovvio pensare alla inesorabile legge della storicità umana e del divenire epocale. Ma la premessa teologica qui non coincide con una generica professione di fede storicista. C'è di più. Certo, è vero che la *norma normans* della fede cristiana si è data, e si trasmette a noi ancora oggi, come un'esperienza del passato che si è attuata in condizioni storiche particolari, ma la normatività non appare come qualcosa

¹² Da questo punto di vista, le premesse implicite di *Radix, Matrix* appaiono molto vicine alle posizioni dell'ultimo Taubes, soprattutto alle riflessioni del seminario di Heidelberg del 1987, dedicato alla *Lettera ai Romani*, dove la prospettiva paolina è interpretata come l'idea secondo la quale le differenze – tra i popoli, le classi sociali, i generi sessuali – devono essere ricomprese come parti diverse di un unico corpo, quello del messia: cfr. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1993).

di chimicamente puro che si può facilmente estrarre liberandolo dalla sovrastruttura storica particolare. Il legame con il proprio tempo è intrinseco, non è un involucro. Tutte le condizioni sono diverse, ogni epoca cambia, ogni situazione è unica. Dunque, una coscienza radicalmente storica della rivelazione implica che l'esperienza normativa delle origini non sia come tale meccanicamente riproducibile: «chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste [...]» (Gv 14,12).

Il rapporto tra la fede e la rivelazione è allora piuttosto quello di una fedeltà creativa, non quello di una

mera «conformità» letteralistica alla norma; la normatività della rivelazione esige coraggio e intelligenza: quelli del confronto continuo con il proprio tempo. Ciò rende la fede più un'avventura che la recita di un copione già scritto.

Il fatto che Gesù di Nazaret non abbia scritto o non abbia lasciato scritti non sarebbe allora casuale, ma funzionale ad aprire alla ripresa creativa, alla creatività interpretativa dei discepoli: una ripresa creativa già all'opera nel pluralismo delle cristologie che attraversano la redazione di quel *corpus* che chiamiamo oggi «nuovo» o «secondo Testamento».

5. Osservazioni critiche

Il confronto con l'andamento serrato del libro *Radix, Matrix* non può che risultare di estremo interesse per le argomentazioni proposte e per i numerosi riferimenti, espliciti e impliciti, al complesso dibattito teorico-politico della stagione contemporanea. Come ogni testo di notevole densità e originalità, esso non può che suscitare anche delle domande e degli interrogativi in chi vi si accosta.

1. Il principio di inclusività proposto da *Radix, Matrix* nasce, come si è visto, da una originale storicizzazione dell'impostazione fortemente astratta dell'etica del discorso; inoltre presuppone un'attitudine continuamente creativa, tesa ad un'interpretazione continua del proprio tempo, della storia e dell'attualità. Di fronte a questa doppia storicizzazione

dei tradizionali principi universalistici, la prima domanda è perciò questa: si può radicalizzare il principio di inclusività, pensandolo a sua volta come un principio radicalmente aperto? Tale principio, in effetti, apre, estende le appartenenze comunitarie oltre se stesse. Ora, se seguito coerentemente nella sua intrinseca logica, tale principio potrebbe arrivare anche ad aprire ulteriormente se stesso? La prima apertura possibile mi sembra quella al mondo non umano: sarebbe possibile pensare di estendere l'inclusione, di un'appartenenza sociale comunitaria, anche agli esseri viventi non umani¹³ e all'ambiente (del resto condizione di possibilità fondamentale per la vita anche umana e comunitaria)? A impedirlo sembrerebbe però la natura stessa del principio di inclusione che in *Radix, Matrix* pare ricondursi ad un atto di riconoscimento «razionale», legato quindi ad una forma di razionalità umana, secondo la migliore tradizione etica di ispirazione kantiana.

2. Proprio la natura razionale dell'atto di riconoscimento, alla base del principio di inclusività, conduce ad un secondo interrogativo. Esso si può formulare così: il principio di inclusività può essere legittimato da un atto «razionale» nel senso tradizionale del termine?

In fondo, cosa autorizza a credere che la diversità sia un'opportunità e non una condanna, che sia ricchezza che produce comunione e non fattore di conflitto e di divisione? Detto diversamente: perché dovremmo convincerci che l'inclusione è meglio dell'esclusione? È sufficiente rispondere che, nel caso in cui si optasse per un opposto e ipotetico principio di esclusione (che oggi in Europa forse si profila non tanto come ipotetico...), un'entità sociale cadrebbe in contraddizione rispetto alle proprie funzioni?

In *Radix, Matrix* l'opzione è chiara: bisogna distinguere l'inclusione – come condizione di funzionalità sociale della prassi comunitaria (radice) – dall'inclusività, intesa come principio di verifica dell'effettiva

¹³ Il problema viene in qualche modo avvertito dall'autrice: cfr. Teresa Bartolomei, *Radix, Matrix. Community belonging and the ecclesial form of universalistic communitarism* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018) p. 39, nota 49.

coerenza dei criteri di appartenenza alla comunità, alla sua funzione sociale; tale principio di verifica, che rappresenta la matrice da attivare, è un principio di legittimazione, il cui statuto epistemico è quello di un atto razionale.

Ma rimane la domanda: si può pensare davvero che il principio di inclusione si radichi nella «logica» del funzionamento sociale, anziché in una scelta e adesione personale dei singoli (eventualmente mediata dalla scelta della propria comunità politica di appartenenza), una scelta tanto necessaria per porre in essere il principio di inclusività, quanto non surrogabile dall'argomentazione puramente razionale?

3. Strettamente connesso a questo, c'è un fenomeno significativo di cui non si può non tener conto: il problema del rapporto – che non sembra così facilmente separabile – tra atto razionale, come fonte di universalità, e legame assiologico, come fonte di particolarità e differenza, si ripresenta con insistenza ad un livello più generale, riproponendosi nella forma altrettanto problematica del rapporto tra giusto e buono, deontologico e assiologico, principio universale e appartenenze particolari. La difficoltà intrinseca ad ogni progetto di teoria critica è infatti proprio quella di non riuscire adeguatamente ad isolare i due ambiti, a separarli nettamente. Il principio deontologico che dovrebbe garantire l'universalità appare già sempre e inevitabilmente contaminato da elementi assiologici.

Lo si vede bene nell'evoluzione interna al pensiero di John Rawls. Il modello sociale elaborato dal primo Rawls all'inizio degli anni '70 era fondato sull'esperimento mentale della posizione originaria dei contraenti in uno stato di ignoranza circa la loro effettiva posizione reale, in modo da disinnescare ogni privilegio particolaristico¹⁴. I principi di giustizia che Rawls deduceva da tale posizione originaria sono però parsi più tardi allo stesso Rawls come troppo collusi con le idee morali dell'Occidente moderno, tanto da non superare la prova del pluralismo radicale di visioni

¹⁴ Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

del mondo che caratterizza la società di oggi. Ciò ha costretto l'ultimo Rawls ad una parziale revisione del proprio progetto, cioè alla proposta di una «teoria della giustizia come equità»¹⁵, dove accuratamente cerca di rimuovere ogni legame con idee di origine morale o religiosa: il nucleo depurato che ne rimane consiste nella ragionevolezza politica, cioè l'idea che in ogni visione del mondo vi sarebbe l'esigenza di convivere pacificamente e nel rispetto di altre visioni del mondo. Il contrario sarebbe irragionevole e assurdo. Ma di nuovo si ripropone il problema, infatti si può obiettare a Rawls: davvero il contrario sarebbe assurdo? Davvero il contrario viola un'evidenza che è incontrovertibile e universale? Questa incontrovertibilità non si basa in realtà già su visioni particolari del bene e dei valori (quelle occidentali ed eurocentriche moderne)?

Ma lo si vede bene anche nell'ultimo Habermas, quello dell'apertura alle potenzialità e al contributo delle religioni per la convivenza nella diversità plurale degli Stati odierni¹⁶. La condizione posta da Habermas alla valorizzazione e alla collaborazione attiva da parte delle appartenenze religiose particolari è com'è noto la «clausola di traduzione». Nell'ambito istituzionale – non semplicemente quello del quotidiano confronto pubblico –, nel contesto cioè in cui si possono prendere decisioni vincolanti per la collettività, la clausola impone che i contenuti del linguaggio e delle argomentazioni religiose siano tradotti nella grammatica dei principi neutrali e universali dello Stato liberale: per esempio, l'irrinunciabilità della relazione con altri e con la diversità, le premesse implicate dai diritti umani (diritti riguardo ai quali esiste peraltro già nelle culture asiatiche un'interpretazione e una comprensione del tutto differente rispetto alla tradizione europea), ecc...

Ma di nuovo si può obiettare anche a Habermas: la grammatica universale dello Stato liberale, con la sua funzione deontologica, non è forse

¹⁵ Cfr. John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement* (Cambridge, MA: Belknap, 2001).

¹⁶ La svolta di Habermas nei confronti delle religioni, che coincide con l'attentato alle *Twin Towers* di New York, è documentabile a partire da: Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001).

già contaminata da riferimenti culturali e da legami valoriali che ci provengono dal XVIII secolo occidentale?

3. In ultima analisi tutti questi interrogativi costringono a fare i conti con una questione che si colloca ad un livello ancor più profondo, dal quale peraltro essi scaturiscono: la questione dell'umano.

Il principio di inclusione poggia su un presupposto che ne è la condizione essenziale, una condizione dalla quale il principio stesso non è separabile: cioè il fatto che le singolarità delle appartenenze comunitarie particolari, delle opzioni assiologiche, non vengano cancellate dall'adesione al principio universale. Esse infatti continuano a sussistere, ma si riconosce semplicemente che la loro sussistenza non costituisce ostacolo, non si pone in contraddizione con la funzione sociale della comunità. Solo un'appartenenza che cadesse in questa problematica contraddizione (per es. un atteggiamento razzista), opporrebbe resistenza ad aderire al principio universale.

In ogni caso ci si deve chiedere: è possibile subordinare l'esperienza dei «legami» assiologici, etici, di valore, con la loro carica di coinvolgimento «affettivo», ad un atto di riconoscimento – o di contraddizione – «razionale»?¹⁷

L'interrogativo ci conduce verso la riconsiderazione della questione antropologica: una teoria critica che comprenda il principio universale o universalizzabile come un atto di riconoscimento razionale, o come un atto in cui è possibile isolare perfettamente l'elemento deontologico rispetto a quello assiologico, non continua a presupporre come valida, e non discussa, la tradizionale antropologia delle facoltà?

In che misura questa antropologia delle facoltà è davvero in grado di cogliere l'esperienza fenomenica, reale, effettiva, che l'uomo fa di sé?

¹⁷ Il problema sembra intravisto dalla terza generazione della «teoria critica», in particolare dalle critiche mosse a Habermas da Honneth: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992); Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1994); Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010); Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011).