Giovanni Salmeri

**Gli affetti hanno a che fare con la politica?  
Una riflessione a partire dall’idea di umanesimo integrale**

In questo breve intervento vorrei cercare di tracciare un filo tra il titolo sotto cui è stato posto questo incontro (L’umanesimo integrale e la visione cristiana dell’essere umano) e i temi trattati nel libro che stiamo presentando (L’affettività. Orizzonte di compimento umano). Al di là di una generica appartenenza ad un orizzonte antropologico, si tratta infatti di due campi abbastanza diversi. L’espressione «umanesimo integrale», infatti, non solo richiama direttamente Jacques Maritain, che la pose come titolo della sua centrale opera del 1936: una prospettiva quindi di stampo neotomistico, di per sé abbastanza lontana dai contributi che costituiscono il libro sull’affettività; ma viene da lui adoperata per affrontare il problema di una politica cristiana, o almeno cristianamente ispirata. Indipendentemente dalla ricostruzione e interpretazione di un dibattito filosofico, la domanda per la quale alla fine vorremmo tentare di dare qualche spunto è: gli affetti hanno qualcosa a che fare con la politica? E in che senso?

Vorrei iniziare notando che una prospettiva politica elaborata ormai quasi un secolo fa non per questo è priva di interesse oggi. Una decina di giorni fa, il famigliare volto di Jacques Maritain campeggiava sul sito di *First Things*, la celebre rivista della destra cattolica americana, per illustrare un lungo articolo di Ross Douthat, il noto editorialista del *New York Times*, intitolato *A Gentler Christendom*. In esso Douthat, guardando in particolare alla situazione americana, esponeva la posizione di Maritain riguardo al rapporto tra cristianesimo e politica e concludeva osservando che proprio quel progetto è quello meglio in grado di dare una risposta ai tempi presenti e suggerire lo spirito dell’azione politica dei cattolici. Maritain prende atto infatti non solo della fine della «cristianità», cioè dell’alleanza sistemica tra religione cristiana e potere politico, ma anche del carattere contemporaneamente irreversibile e provvidenziale di questa fine. Una fede cristiana non più implicata nelle questioni del potere pubblico è lontana da innumerevoli tentazioni e possibili corruzioni, riesce ad essere libera, «profetica» potremmo dire. I fatti, sostiene Douthat, mostrano in effetti che tutti gli strascichi contemporanei di alleanza tra religione cristiana e politica (cita i casi di Irlanda, Quebec, Spagna) sono crollati rovinosamente, lasciando dietro di sé un grande danno per il cristianesimo stesso.

Significa questo che ogni tentativo di trasfondere la propria fede nella vita politica è impossibile o peggio sbagliato? Al contrario, suggerisce Maritain: proprio una fede più libera permette una «ispirazione vivificante», che può giungere ad influenzare positivamente tutti gli aspetti della vita politica. Cessata l’illusione (e la tentazione) di imporre uno stile di vita cristiano con la forza, si apre la possibilità di rendere la fede più efficace di prima e di costituire, certo in maniera differentissima rispetto ad altre epoche, una nuova «cristianità»: una cristianità che Douthat definisce «più gentile». È attorno a questo progetto maritainiano che Douthat pensa che bisogna oggi stringere le fila: perché la sua non efficacia non deriva affatto dal pluralismo odierno, o dal progresso presunto inarrestabile della secolarizzazione, ma solo dai limiti e dalle mancanze della comunità cristiana stessa, in conclusione dalla sua poca fede e coerenza.

Anche se il testo a cui Douthat fa principalmente riferimento è del 1951, la prospettiva è nelle sue grandi linee coincidente con quella di *Umanesimo integrale*. L’integralità di cui si trattava in questo celebre volume (che per brevità diamo per noto) è quella che si distingue dallo spirito di un umanesimo «antropocentrico» che prima o poi giunge a porre l’uomo come fine di sé stesso, e contemporaneamente riesce a raccogliere e promuovere tutto ciò che di vero gli umanismi precedenti hanno intuito.

È evidente che la posizione di Maritain, preoccupata com’è di tracciare distinzioni e trovare una giusta terza via tra l’occupazione degli spazi politici e un rifugio nel privato, si prestava (e si presta) a critiche contrapposte. Da una parte vi sono le critiche (per così dire) di destra, avanzate in nome dell’ideale di un rapporto più organico tra politica e fede. Questa per esempio fu la contestazione che Maritain ricevette nel 1943 da Charles De Koninck, decano della Facoltà di filosofia nell’Università di Laval (in Quebec!), che sostanzialmente vedeva in Maritain una forma di liberalismo e individualismo, in cui allo Stato non veniva assegnata la ricerca di un autentico bene comune, ma solo la tutela di un quadro di libertà in cui ogni cittadino fosse libero di perseguire il *proprio* bene. Non occupiamo più tempo con questa critica, che peraltro è quella che immediatamente è stata rivolta a Douthat sulle pagine stesse di *First Things* da Edmund Waldstein.

Più interessante dedicare qualche parola alle critiche (per così dire) da sinistra. Il nome più vicino da citare è quello di Emmanuel Mounier: amico personale di Maritain (la lettura del loro epistolario è molto interessante), non gli lesina tuttavia nette osservazioni critiche: in Maritain e nei suoi seguaci sarebbe all’opera in fondo ancora un integralismo, parallelo a quello che è stato inaugurato con la neo-ortodossia di Karl Barth nel mondo protestante. In lui mutano insomma i mezzi, ma il sogno di una «cristianità» continua. La prospettiva di Mounier è invece diversa e si trova eccellentemente esposta nella sua conferenza dal nome evocativo «Feu la chrétienté», pronunciata negli ultimi anni della sua breve vita. La cristianità è defunta, non può essere riportata in vita né va rimpianta: fin qui d’accordo con Maritain. Ma sono diverse le accentuazioni quando Mounier intende dimostrare che i primi secoli della storia della Chiesa mostrano come la fede cristiana non si è all’inizio mai concepita come una forza avente lo scopo di trasformare il mondo: questo è stato piuttosto, anche nei momenti migliori, un effetto collaterale non direttamente voluto.

La formula che in conclusione Mounier sceglie per indicare l’effetto della fede cristiana sul mondo è presa in prestito dalla teologia cristiana: la storia e le civiltà sono come un sacramento collettivo del Regno di Dio. La civiltà insomma eserciterebbe insomma un ruolo di simbolo e di strumento ad opera di Dio stesso. Non è dunque fatica sprecata adoperarsi per la dignità e la bellezza di questo segno: si tratta di un impegno profondamente connesso con la propria fede, ma che ciononostante non può usare la fede come giustificazione o fondamento di un progetto politico. Come il Regno di Dio è opera di Dio solo, così solo Dio può far in modo che la città terrena sia sacramento del Regno.

Mounier cita sovente a corroborazione delle sue tesi gli autori della *Nouvelle Théologie* (tra l’altro, può permetterselo anche perché l’enciclica *Humani generis* di Pio XII doveva ancora essere pubblicata). Cita spesso Yves Congar, che a questa visione del rapporto tra cristianesimo e politica darà anche un corrispettivo ecclesiologico con la sua teologia del laicato. I laici sono coloro «per i quali le cose del mondo esistono», con un valore proprio. Le cose terrene, ivi inclusa ovviamente la politica, non sono quindi il terreno di un’applicazione dei principi della fede, ma piuttosto il campo di un’iniziativa autonoma, che deve aspirare ad essere solo un «segno» della fede. Una prospettiva, quella di Mounier, non incompatibile con quella di Maritain, ma anche indubbiamente diversa, così come è diverso il quadro politico che egli immagina come risultato: non una «cristianità più gentile» (per usare la terminologia giornalistica di Douthat), ma piuttosto un comunitarismo di stampo personalista.

Di fatto, per nessuna di queste prospettive la vita è stata facile. Certo, il Concilio Vaticano II sarà contemporaneamente un riscatto di Jacques Maritain (amico personale di Paolo VI, a lui è evidentemente ispirata l’omelia finale del Concilio, a lui venne affidato il messaggio finale agli intellettuali), e anche un riscatto postumo di Emmanuel Mounier (l’autonomia delle realtà terrene e la teologia del laicato sono presentissime nei documenti conciliari). Ma quanto queste prospettive abbiano avuto *effettivamente* successo, è un altro discorso. Maritain, negli stessi anni in cui il Concilio si stava chiudendo, mette per iscritto la delusione della sua speranza nell’avvento di una «politica cristiana». Da parte sua la prospettiva di Mounier (alla quale per semplicità abbiamo qui associato il versante teologico di Congar) inevitabilmente appare sempre più impotente man mano che il «mondo», che di fatto viveva in gran parte di ideali cristiani laicizzati, e quindi spontaneamente pensato come un alleato per esempio nel campo della dignità umana e ancor più in quello di uno sguardo umano sulla società e sulla politica, intraprende da tanti punti di vista strade che con l’idea cristiana di uomo non hanno più niente a che fare.

Qualcosa di nuovo accade di lì a poco in America Latina: l’opzione preferenziale per i poveri a Medellín, la nascita della *teología del pueblo* in Argentina, poco più tardi il convergere di questi fermenti con la forte proposta teologica di Johann Baptist Metz. Se la «teologia politica», cioè l’idea di un impegno diretto della fede cristiana nella politica, era stata completamente screditata negli anni 30 dal suo uso empio come sostegno al regime di Hitler (anche Maritain la aveva esplicitamente condannata), la facile alternativa di un rifugio nel privato appare a Metz ugualmente improponibile. Essa, sottolineiamolo, è inaccettabile per Metz non solo quando avviene tramite per esempio una lettura esistenzialista del Nuovo Testamento che ne interpreta il messaggio come una provocazione ad atteggiamenti individuali e intimi di fronte alla vita, ma anche quando si presenta sotto la forma di una teologia della secolarizzazione: in cui cioè si prende atto del fatto che il mondo va adulto per la sua strada, si interpreta magari questo mutamento come una felice festa teologica dei diciott’anni, ma così contemporaneamente si rinuncia a qualsiasi impegno pubblico di trasformazione, di giustizia. In tal modo in realtà si amputa la carica politica che traspare quasi ad ogni pagina del Vangelo, e comunque proprio nel racconto della passione di Cristo. Una «nuova teologia politica» è insomma possibile e necessaria. Fin qui Metz: e quando Gustavo Gutiérrez nel 1972 scrive la sua *Teología de la liberación*, il suo compito consiste quasi solo (o così perlomeno lo interpreta lui) nel dare concretezza e contesto storico a questo invito di Metz: e il contesto oggi necessario è quello dei popoli oppressi, in particolare dell’America Latina.

È evidente che si tratta di qualcosa di nuovo rispetto alle tre forme che prima abbiamo citato (quella integralista di destra, quella di sinistra di Mounier, quella di centro di Maritain). Certo, oltre a Metz anche Maritain e Mounier vengono citati da Gutiérrez con sostanziale simpatia, e ovviamente la nostalgia di una «cristianità» in cui la fede è in cortocircuito con la fede è respinta esattamente come avveniva in costoro. Ma dall’altra parte (qui la novità) viene riaffermata in forma diversa la necessità di un legame più stretto della fede con l’impegno politico: salvo che ora non è più dalla parte dei potenti «rovesciati dal trono», ma dalla parte dei poveri, degli oppressi, del popolo. Questo impegno è in un certo senso essenziale alla vita cristiana, alla vita di coloro che sono discepoli di colui che è stato condannato da un potere politico mistificato, anzi falso fin dall’inizio in quanto pretende di sostituire la sovranità di Dio e la logica del suo Regno.

I giudizi sul tramonto della teologia della liberazione sono oggi molto diffusi. In effetti, in buona parte non devono neppure sollevarsi troppo dal livello della costatazione: la prima generazione di autori creativi non è stata sostanzialmente sostituita (e qualcuno tra loro ha fatto significative ritrattazioni), testi decisivi in questo secolo non sono stati pubblicati, la stessa presenza cattolica in America Latina ha subito negli ultimi decenni un netto ridimensionamento, e qualcuno aggiunge: non *malgrado* la teologia della liberazione, ma *a causa* di essa. Non entro per niente in queste valutazioni. Vorrei soltanto suggerire che, anche quando si giudichino sbagliate tutte le risposte, ciò non significa automaticamente che le domande fossero sbagliate, o addirittura prive di senso. Può significare al contrario che le questioni poste erano più urgenti che mai, e che (purtroppo) ancora mancano di una risposta adeguata, o nel terreno della teoria, o in quello della prassi, o in entrambi. Le domande poste da *Umanesimo integrale*, *La fu cristianità* e la *Teologia della liberazione*, insomma, credo che stiano ancora lì, forse ancora più necessarie in un tempo in cui il volto della politica si sta trasformando così velocemente e certe linee di impegno, che in altri tempi potevano apparire più evidenti, oggi lo sono di meno, perché più complesse e dissimulate.

Forse alcuni suggerimenti di queste antiche voci meritano di essere pensati meglio. Vorrei prendere un esempio da uno dei passi temo meno citati della *Teologia della liberazione* di Gutiérrez. È il passo dove egli sostiene che, anche per evitare quella presa diretta della fede sulla politica che inevitabilmente sfocia in fantasie teocratiche, è necessaria una mediazione, e questa mediazione è l’obiettivo di un «uomo nuovo». La fede insomma non può travasarsi in precisi progetti politici: può però trasformare dall’interno gli esseri umani, i quali a loro volta possono lottare per una società più giusta, più buona, più fraterna. Temo che sia tra i meno citati, dicevo: ma il motivo è evidente, Gutiérrez appoggia questa idea su una citazione del Che Guevara, probabilmente non il migliore testimone possibile. Ma il richiamo un po’ azzardato non toglie che l’idea in sé sia bella, e tra l’altro perfettamente neotestamentaria. È vero che l’idea di «uomo nuovo» può essere parassitata dalla peggiori ideologie utopiche, ma è anche vero che è un’idea paolina, che esprime quanto poche il carattere contemporaneamente terrestre e celeste della fede cristiana: così terrestre da toccare esattamente l’umanità, lasciandola tale, così celeste da conferirle una novità che agli esseri umani è impossibile.

Ed è a questo punto, finalmente!, che il discorso si ricongiunge con il tema del libro che stiamo presentando. Certo, l’affettività non è tutto negli esseri umani, e tuttavia merita di essere sottolineata con cura sia per rimediare ad una certa disattenzione con cui spesso è stata trattata, sia perché effettivamente essa gioca un ruolo essenziale sia nella costituzione (e nell’autocomprensione) degli esseri umani, sia nella definizione del loro ruolo politico.

Gioca anzitutto un ruolo essenziale nella costituzione degli esseri umani. Di fronte ad una filosofia che spesso ha indugiato nell’astrazione di un essere umano «già esistente» (astrazione utile, ma pur sempre astrazione), va ripetuto che gli esseri umani anzitutto nascono, crescono grazie ai legami che sperimentano e che dànno loro un posto e un senso in questo mondo, vivono articolando questi rapporti (e ovviamente incrociando in essi gioie e dolori, successi e fallimenti), e si congedano da questo mondo empirico, «questa terra dolorosa, drammatica e magnifica», come un legame che s’interrompe e contemporaneamente, spesso, come un legame nuovo e un po’ ignoto che nasce. Ma tutti questi sono appunti affetti. Ed è un affetto (più o meno felice, più o meno stabile) anche quello che li ha portati in questo mondo, e senza il quale semplicemente l’umanità non esisterebbe. Ma non esisterebbe l’«umanità» neppure nel senso di «qualità che contraddistingue gli esseri umani»: perché l’umanità è quella ogni essere umano normalmente apprende dai primi sorrisi e dalle prime cure che gli vengono rivolte, quando si trova completamente indifeso di fronte all’estraneità del mondo. Ancora una volta, sono affetti senza i quali gli esseri umani non potrebbero esistere, perché altrimenti, «esposti» al mondo, semplicemente morirebbero se qualcuno non li accudisse.

Che tutto questo sia stato spesso oggetto di poca attenzione in fondo potrebbe essere considerato un buon segno: si parla poco delle cose che sono così ovvie che non hanno bisogno di un sovrappiù di riflessione. Ma oggi parlarne sicuramente serve di più. A volte si afferma che la nostra è un’epoca che punta troppo sul livello emotivo, a discapito di altri. Non ne sono sicuro, o almeno bisognerebbe intendersi su che cosa significhi «emotività». Nella misura in cui emozioni e affetti indicano un livello dell’essere umano assolutamente originario, riguardo al quale è impossibile sbagliarsi, la mia impressione è che la nostra epoca punta troppo poco su di essi. Paradossalmente, forse vi puntavano di più le epoche in cui una riflessione esplicita sulla vita umana come vita di affetti mancava, ma in cui dall’altra parte non si ometteva di ricordare che il punto di inizio di tutta l’etica è il desiderio istitntivo di felicità, e che l’alimento delle più grandi virtù è quel «volere il bene dell’altro come fosse proprio» che è iscritto come possibilità nella natura umana prima ancora di qualsiasi educazione morale.

Ma il discorso degli affetti gioca un ruolo decisivo anche ad un livello più specificamente politico. Anzitutto lo gioca nel senso in cui, almeno in parte, la vita comune è il prolungamento (a volte lineare, a volte polemico, ma pur sempre prolungamento) delle prime e fondanti esperienze di socialità. Se già Aristotele cercava nei rapporti famigliari tutti gli archetipi delle forme politiche, nell’età contemporanea ancora Hans Jonas vedrà nella paternità, con la sua carica di responsabilità e cura, il grande modello antropologico a cui inevitabilmente ogni forma di potere politico si ispira. E dall’altra parte, diceva ancora Aristotele, a che cosa servono mai le leggi se non a favorire l’amicizia, il «volersi bene» dei cittadini? Ovviamente si potrebbe obiettare che lo Stato farebbe bene a non intromettersi nell’esistenza affettiva delle persone: e questo probabilmente è giusto, così come è giusto che la storia dell’ultimo secolo ha mostrato fin troppo bene le terribili deformazioni di una politica paternalistica, che presenta, con queste parole o con altre, la comunità politica come la «famiglia» che dispone e impone i legami delle persone. Ma dall’altra parte che cosa è una politica privata completamente di quella carica di valori, di desideri, di progetti, che possono convincere, entusiasmare, forse anche commuovere?

È proprio in questo senso che mi pare che gli affetti giochino nel terreno politico anche un altro ruolo, per così dire preventivo: essi sono un richiamo alla realtà. In fondo i regimi totalitari si sforzano tanto di sopprimere od orientare i sentimenti perché sanno benissimo che essi non reggerebbero di fronte all’urto del reale che appunto i sentimenti trasmettono. Con un’intelligente intuizione, George Orwell in *1984* descrisse il reato decisivo come un innamoramento: in una dittatura è proibito innamorarsi, con quella imprevedibilità drammatica che i sentimenti portano con sé. Insomma, gli affetti non soltanto alimentano la politica, ma mettono pure al riparo da una politica disumana, quella in cui (i nostri tempi la conoscono bene!) è facilissimo porsi obiettivi «tecnici» e darli per ovvi, senza che neppure sia lecito interrogarsi se questi obiettivi contribuiscano in qualche modo all’amicizia dei cittadini e alla loro possibile felicità, nei limiti in cui si può parlare di felicità nelle questioni umane.

Mi pare che tutti i testi del volume, a volte più direttamente, a volte in maniera più velata, dicano qualcosa di molto importante in questo senso. Tutto questo mostra quanto importante sia il lavoro che è stato compiuto, e quanto lavoro importante sia ancora da compiere.