

Fabio Ciaramelli

Il nomos tra logos e pathos:

a partire da un testo di Pierangelo Sequeri

1. Allargamento del logos e sue ricadute giuridiche

Nel suo editoriale, intitolato “Metafisica e ordine del senso”, apparso in *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell’Italia settentrionale* (2/2011), Pierangelo Sequeri, prendendo spunto dal *Decreto di Riforma degli studi ecclesiastici di Filosofia* (promulgato dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica in data 28 gennaio 2011), sottolinea “l’intrinseca necessità della filosofia per il pensiero cristiano” (p. 159) e intende contribuire ad una “recezione ‘allargata’ del documento” insistendo “sul motivo del carattere sapienziale, e non meramente teoreticistico o analitico, della ragione filosofica, ripreso con vigore dall’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II” (p. 160). Poi un po’ più avanti, mons. Sequeri parla di “peculiare sollecitazione dall’attuale ministero petrino ad approfondire le virtualità epocali di un inedito ‘allargamento del logos’”, la cui urgenza gli appare oggi un vero e proprio *kairos* (p. 166).

In questo mio breve intervento, vorrei incominciare approfondendo il significato dell’ “allargamento del logos” secondo l’insegnamento di papa Ratzinger, qui esplicitamente richiamato da mons. Sequeri. Lo farò concentrandomi in modo particolare sulle ricadute giuridiche di siffatto “allargamento”, così come esse emergono dalla recente pubblicazione del volume intitolato *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI* (Rizzoli, Milano 2013), arricchito da una Prefazione del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, e introdotto da un illuminante saggio su “Benedetto XVI e il pensiero giuridico”, scritto a quattro mani da Marta Cartabia e Andrea Simoncini. Il volume è costituito da una serie di scritti di giuristi italiani e stranieri che prendono posizione sulle implicazioni giuridiche dei discorsi del papa: ma ovviamente il suo fulcro sono proprio alcuni importanti discorsi ufficiali di papa Ratzinger, a cominciare ovviamente dal famoso – e sostanzialmente frainteso – discorso di Ratisbona (su cui è da leggere il lucido commento di Giuliano Amato, pp. 85-97).

Nella prospettiva dell’incontro tra quel che Benedetto XVI chiama “autentico illuminismo e religione” (p. 208), “l’allargamento del logos”, richiamato da mons. Sequeri, si deve intendere come la rivendicazione dell’essenziale connessione di quest’ultimo – e quindi della sua universalità – all’ambito variegato e molteplice dell’agire umano. L’elemento decisivo è dunque la riconduzione della prassi individuale e collettiva, nelle sue particolaristiche configurazioni concrete, a modelli e criteri universali, in quanto tali intrinsecamente permeabili al *logos*.

In questo contesto vanno letti i riferimenti del papa, che a suo tempo suscitavano tante polemiche, alle posizioni del dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo. Il senso ultimo del richiamo di Ratzinger alle tesi sostenute da costui nel suo dialogo o nella sua controversia con un interlocutore musulmano, depurate dal loro originario carattere “sorprensamente brusco”, anzi “brusco al punto da essere per noi inaccettabile”¹, sta nel rivendicare il contrasto – radicalmente incomponibile alla luce del *logos* – tra la violenza e la natura di Dio. Le parole dell’imperatore bizantino che papa Ratzinger intende con forza sottolineare e valorizzare sono dunque le seguenti: “Non agire secondo ragione, *syn logo*, è contrario alla natura di Dio” (p. 206). Poco più avanti il Pontefice aggiunge che questa affermazione discende “dall’intima natura della fede cristiana e nel contempo dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede” (p. 208).

Nessuna deellenizzazione, ribadisce papa Ratzinger, potrà mai liberare la fede cristiana da questo suo intrinseco nesso col *logos* della filosofia, dal momento che quest’ultimo non è una semplice configurazione culturale, chiusa nella sua particolarità storica, ma l’espressione immediata dell’idealità del senso. Infatti nel *logos* si racchiude e si manifesta la dimensione universale e oggettiva del reale in quanto di per sé stesso fornito di significato. Il rifiuto di questa apertura del *logos* all’oggettività del senso ideale costituisce, nella ricostruzione di Benedetto XVI, quel che potremmo definire il “peculiare *nefas*” della ragione moderna: di quella ragione kantiana e post-kantiana, e poi scientifica e positivista, che, partendo dalla crisi dell’evidenza del bene, trasforma quest’ultimo in opinione e valore, e quindi affida esclusivamente all’autodeterminazione dei soggetti umani la costruzione dell’ordine sociale. In tale contesto, conclude il papa, “la ‘coscienza’ soggettiva diventa in definitiva l’unica istanza etica. In questo modo, però, l’*ethos* e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell’ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l’umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell’*ethos* non la riguardano più” (p. 213). Notiamo solo, sia pur di passaggio, che le epoche nelle quali *ethos* e religione avevano la forza di creare comunità e socializzare gli individui, non si sono certo rivelate tanto più rispettose dell’umanità! In ogni caso, opponendosi a questa riduzione o a questo restringimento propriamente moderni delle prerogative della ragione, proprio per salvaguardarne la capacità di permeare di sé l’ambito dell’agire, il papa propone un “allargamento del nostro concetto di ragione e dell’uso di essa” (p. 214). Non si tratta, però, di una ragione allargata che, sull’esempio del modo di pensare ampio di cui parlava Kant nel §40 della terza Critica, rifletta sui propri giudizi in una prospettiva universale, mettendosi cioè dal punto di vista altrui. Si tratta, viceversa, di

1 La frase dell’imperatore, relativa al rapporto tra religione e violenza, che il papa citò, precisando tuttavia di non condividerne la valutazione personale di fronte al Corano, è la seguente: “Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava” (p. 205).

assegnare alla ragione un compito etico, radicantesi nella sua struttura ontologica. Nelle parole di Benedetto XVI, la ragione “deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico” (p. 214-215).

Ebbene, è questo riferimento oggettivo e universale all'intreccio di natura e ragione, reso direttamente accessibile al pensiero umano e perciò di per sé manifesto nella sua evidenza ideale, a costituire secondo papa Ratzinger il contributo specificamente cristiano – ma potremmo anche dire: classicamente filosofico – alla discussione pubblica sui fondamenti del diritto.

Nel suo discorso al *Reichstag* del 2011, pronunciato certo come figlio della Patria tedesca, ma soprattutto come supremo responsabile della cristianità cattolica, Benedetto XVI con orgoglio ha rivendicato che, “contrariamente alle altre grandi religioni, il cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante dalla rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto” (p. 247). La correlazione di natura e ragione – cui ogni essere umano in quanto essere razionale può avere accesso, e che perciò deve accettare – funge in tal modo da fonte giuridica valida per tutti, alla quale ispirarsi nelle questioni fondamentali, in quelle questioni, cioè, in cui è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità. Tali questioni, di conseguenza, non possono essere regolate unicamente dal criterio della maggioranza, che invece il papa ritiene sufficiente “in gran parte della materia da regolare giuridicamente” (pp. 245-6). Infatti, “se i principî morali che sostengono il processo democratico non si fondano, a loro volta, su nient'altro di più solido che sul consenso sociale, allora la fragilità di tutto il processo si mostra in tutta la sua evidenza. Qui si trova la reale sfida per la democrazia” (p. 239).

Forse il papa, che da cardinale si era già confrontato con Habermas su tematiche affini, è ancora una volta troppo ottimista, o magari un po' reticente, nella valutazione dei secoli caratterizzati da un'indiscussa adesione di massa all'evidenza del bene. Sappiamo benissimo che le gravi violazioni della libertà e della dignità dell'uomo non sono affatto appannaggio esclusivo dell'epoca e delle società caratterizzate dall'abbandono del “riferimento al significato della trascendenza e della ragione naturale” (p. 219). In epoca premoderna e nelle odierne società teocratiche, con tutto il rispetto per il Pontefice, non si può certo dire che diritto e giustizia andassero e vadano a braccetto.

Tuttavia, il papa ha pienamente ragione a sostenere che se e quando i diritti umani vengono presentati semplicemente in termini di legalità, restano alla mercé di chi detiene il potere (p. 221). Nasce da qui l'insistito richiamo al diritto naturale nella sua concezione classica e cristiana, la cui sola idea, secondo l'accorata protesta del Pontefice, “è considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena di discutere al di fuori dell'ambito cattolico, così che quasi ci si vergogna di menzionarne anche soltanto il termine” (p. 248). Eppure, nonostante la riabilitazione del diritto naturale, lo stesso Benedetto XVI riconosce che, nelle questioni antropologiche fondamentali, la determinazione del giusto oggi non è affatto evidente di per sé. In conseguenza di ciò, “ogni persona che ha

responsabilità deve cercare lei stessa i criteri del proprio orientamento” (p. 246). In tal modo, nella stessa impostazione del Pontefice, il riferimento oggettivo all’universalità del diritto naturale, anziché chiudere il discorso, in qualche modo lo apre alla sua attualizzazione di volta in volta affidata alla responsabilità dei soggetti storici. In altri termini, la connessione tra natura e ragione indica dei principi universali, la cui applicazione alle circostanze concrete non è tuttavia né automatica né sempre di per sé evidente.

In conclusione, “l’allargamento del *logos*” proposto da Benedetto XVI sembra essenzialmente consistere in un suo sconfinamento in direzione della *praxis* e dell’*ethos*. Nelle parole di Giuliano Amato, “la ragione che così il Papa afferma non è solo quella, pur determinante, dell’argomentazione razionale nel dibattito pubblico, in chiave rawlsiana, ma è altresì quella che dà un fondamento di verità razionale all’*ethos* e quindi al riconoscimento dell’altro con tutto ciò che ne segue” (p. 86).

2. Dal logos al pathos

Tornando ora a Sequeri, mi sembra di poter dire che il peculiare “allargamento del *logos*” da lui proposto, soprattutto nella parte finale di “Metafisica e ordine del senso”, abbia un suo peculiare radicamento nell’affettività o nel *pathos*, e quindi acquisti una curvatura etico-antropologica che lo distingue da quello fin qui analizzato. Piuttosto che incentrarsi in modo particolare sulla necessaria correlazione di *ethos* e *logos*, il discorso di Sequeri mi sembra in realtà orientarsi verso un inattuale intreccio di *logos* e *pathos*, esplorando in tal modo una falda più originaria e nascosta dell’umano, in cui l’ordine del discorso come luogo del senso e della sua idealità, precisamente in quanto attraversato dall’insopprimibile dimensione dell’affettività, si scopre irriducibile all’universale predeterminatezza del vero, mostrandosi invece radicato nella necessaria e faticosa opera della sua elaborazione sociale e culturale.

Sequeri, rivendicando inizialmente il “carattere edificante (esistenziale, etico, spirituale) della conoscenza” filosofica, deplora la tendenza contemporanea della “ragione procedurale” che ripropone, “insieme con una radicale regressione dell’intenzione realistica, l’evacuazione di ogni ispirazione umanistica della teoria” (p. 160). Sennonché, nell’ottica di Sequeri, la realtà verso la quale fa segno la riabilitazione dell’intenzione realistica che egli, contro il riduzionismo della ragione procedurale, persegue, non è più o non è immediatamente l’idealità del senso, la sua oggettività universalmente data e direttamente accessibile alla ragione, ma si rivela inestricabilmente contaminata dalla concretezza opaca dell’affettività. In questo senso egli parla del “*pathos* della realtà” (p. 168). Da questo essere invasi da una realtà ingombrante ma non razionalisticamente predeterminata, emerge la domanda propriamente filosofica, i cui due momenti (l’interrogazione cognitiva sul senso e l’interrogazione etica sul bene) sfociano nel tentativo di “decifrare la promessa e l’ingunzione di ciò che viene alla luce come affezione” (p. 168).

Se questo è il luogo di produzione della ricerca umana del senso, quest'ultima non può che precisarsi nei termini d'una elaborazione culturale, non già della semplice scoperta o del semplice disvelamento d'un dato pre-esistente. Più originario del *logos* si mostra qui il *pathos*: il *pathos* d'una realtà, il cui dato di fatto colpisce l'umano e a cui quest'ultimo reagisce attraverso l'interrogazione e l'elaborazione del senso.

L'umano emerge dunque in quanto evento dell'affezione: emerge cioè come la passività d'un sentire grazie al quale soltanto l'esistenza data può porsi il problema del senso, cioè del suo orientamento e perciò della sua valutazione. L'interrogazione filosofica, in quanto radicale istanza di senso che fa umana una vita biologica fino ad allora rinchiusa nella inesorabilità del dato, è il luogo di questa transizione dal *pathos* dell'affezione al *logos* della giustificazione. Il passaggio dal darsi bruto dell'essere all'insorgenza del senso – inteso come giustificazione dell'essere nel discorso e nell'azione – si situa dunque, prima che nella oggettiva e universale struttura razionale o logica del reale, nella vulnerabilità dell'umano, nella sua capacità di pensare, nella sua fame e sete di giustizia. “È l'affezione di questa giustizia che istituisce la ragione umana” (p. 169), scrive Sequeri, invitando a pensare questo radicamento del *logos* nella permeabilità del *pathos*, in quanto punto di transizione propriamente umana dal manifestarsi del dato al significarsi del senso.

L'ordine originale del senso, capace di rendere umana la vita biologica, non è dunque deducibile dall'oggettività data d'una struttura ontologica universale e necessaria. Per questa ragione, almeno così mi sembra, è assente nella prospettiva di Sequeri ogni tipo di riferimento alla centralità del diritto naturale, che viceversa nei discorsi del Pontefice risultava decisiva nella ricerca dei fondamenti dell'ordine sociale.

La radicalità dell'affettivo – *pathos* originario, sprovvisto però di quell'immediatezza in cui culmina l'intuizione speculativa protesa a far sua l'idealità universale del senso – apre alla responsabilità storico-sociali dell'*ethos*, alle sue vicissitudini culturali, cioè al mondo delle istituzioni. Scrive Sequeri: “L'*ethos* umano della ragione – la cultura, infine – è il luogo istituivo dell'ordine degli affetti: ossia il luogo della giustificazione dell'essere dell'affezione alla ricerca della sua verità” (p. 169). Sennonché questa verità manca d'una determinatezza ontologica oggettiva, e perciò non ha la forza coercitiva dell'evidenza accessibile nella contemplazione solitaria; al contrario, nella sua stessa struttura logico-discorsiva, attraverso cui si sottrae ad ogni coglimento immediato e diretto, denuncia il suo radicarsi nell'insopprimibile pluralità umana, cui sempre l'affettività del *pathos* riconduce. Ovviamente ciò non significa che alla struttura discorsiva del pensiero filosofico resti scetticamente o nichilisticamente preclusa la verità. Significa, invece, che la verità può darsi solo come tensione del discorso, implicante sempre anche la contrapposizione e il conflitto di opinioni discordanti; ne consegue che la riduzione della verità alla trasparenza di un'intuizione unitaria ed esauriente è sempre operazione ideologica, teoricamente illusoria e politicamente pericolosa.

Il che non vuol dire, come scrive Masullo nelle ultime battute del suo “Dialogo di Benedetto papa e del principe Amleto”, che “verità universalmente vera non c'è. La sua universalità sta piuttosto nel suo esser tendenzialmente relativa non a

un uomo o a un particolare gruppo umano ma a tutti gli uomini, tutti come uomini accomunati nella insopprimibile relazione del loro vivente pensiero con essa. La verità è l'oggetto del desiderio [...]. Il dubbio, che molti temono faccia morire la verità, è la sola forza che, annientando la separante irrelatività degli assolutismi, la fa vivere. Il resto è silenzio”².

2 A. Masullo, *Piccolo teatro filosofico*, Mursia, Milano 2012, p. 47