



chiudi



ciclo di incontri - maggio 1992

Quaderno n.58

La politica e il suo limite: attualità di Claudio Napoleoni

## Tra Storia e Grazia

Emma Fattorini, storica, Fondazione Gramsci- Roma

Il mio ragionamento non ha i caratteri di organicità delle precedenti relazioni né si propone d'approfondire punti fondamentali del pensiero di Napoleoni. Farò invece alcune osservazioni che rispondono agli stimoli di Napoleoni, che del resto pone più domande che risposte.

Anche l'ultimo interrogativo su Dio, legittimo date le sconfitte storiche, forse disperato forse no, è appunto una domanda, non una risposta.

Napoleoni parte da una crisi storica di tipo inedito, che coinvolge il senso stesso della politica, come agire collettivo e fare comune.

La crisi non è di un tipo di politica o del comunismo o del marxismo, ma della natura stessa della politica, della possibilità di una trasformazione della realtà, della politica come agire e non solo amministrare la convivenza civile. La conclusione cui Napoleoni arriva è mirabilmente rappresentativa dell'esaurimento di due approcci, uno a livello di cultura teologica, l'altro a livello di economia politica.

Finisce una cultura teologica, che non può più prescindere dalla storia; finisce una certa economia politica che non può più prescindere dalla trascendenza e fa i conti con la teologia. Le precedenti relazioni hanno ampiamente illustrato questi concetti.

Vale la pena di scavare in scritti diversi da "Cercate ancora" per ricostruire alcuni momenti dell'itinerario di Napoleoni. E' interessante sul tema del lavoro il carteggio con Massimo Cacciari. Napoleoni si interroga problematicamente su come ridefinire il lavoro al di fuori della produttività. Il fine di ogni fare sta nel non fare (e questo è un rovesciamento rispetto non solo alla concezione della prassi marxiana, ma anche a tanto pensiero occidentale, di tipo finalistico o produttivistico). In rottura con la Legge è il sabato, con la sua libertà. "L'uomo è per il sabato, non il sabato per l'uomo". Dal telos del fare alla scholé (contemplazioni, otium) non c'è un passaggio se restiamo nell'umano. La trascendenza è condizione per affrancarsi dal dominio, se restiamo nell'immanenza la scholé non è possibile, non si può dare un rapporto con le cose non finalizzato.

Questo passaggio alla contemplazione, che non si dà nell'umano, secondo Napoleoni, è dato dalla bontà della Creazione, il sacro della "Genesi".

"Dio vide che le cose sono buone", quando il settimo giorno si mise a contemplare la sua opera. Con la Creazione la Grazia è incorporata nella natura.

A questo punto si aprono i problemi. E' possibile liberarsi dal lavoro senza liberare il lavoro? Lo stesso Cacciari, e Napoleoni lo riprende, osserva che non si può considerare il lavoro solo come caduta e condanna, è esso stesso immagine di Dio che consegna all'uomo il compito di continuare il suo lavoro, la sua opera. L'uomo, in armonia con Dio, può proseguire la sua opera.

Quindi in Cacciari non c'è l'affermazione che tutto sia contemplazione. Cacciari cerca di elaborare una prassi che dovrebbe fonarsi sul non fare. Parla di otium immanente al telos e cerca di tenere assieme questi due aspetti, che nel 900 si sono espressi nei due opposti estremi della tecnica e della mistica.

Napoleoni ritrova a livello storico la conciliazione avvenuta in due momenti, nel monachesimo e nella donna. Il monachesimo è armonia non pacificata fra mente e corpo, fra produttività e consumo, lavoro e tempo libero.

Nel monachesimo il senso del limite è molto forte grazie al rapporto con il trascendente, da cui l'umano non è schiacciato a motivo della fede.

La donna è considerata non come nuovo soggetto, o semplicemente come soggetto che per ragioni storiche è stato sottratto alla produttività, ma per ragioni più profonde.

Una continuazione naturale della discussione che stiamo facendo in questi giorni è nel volume di Mario Tronti "Con le spalle al futuro", in cui c'è un capitolo dedicato alla riflessione di Napoleoni. Come fare a mantenere l'impegno a cambiare la condizione del lavoro, a mantenere la motivazione dello stare a fianco degli oppressi nell'esaurimento del senso della politica? Rispetto al rapporto fra otium e telos, Tronti recupera un terzo concetto, quello dell'azione, e lo riprende da "Vita activa" di H. Arendt.

La scholé non è detto che sia in contrapposizione necessaria al telos, ma può essere la possibilità di ritrovare la motivazione che riproduca l'inquietudine che fa parteggiare per gli oppressi.

Un altro concetto fondamentale da discutere è quello di limite, della sua positività.

Napoleoni rompe con la posizione rodaniana, con la apertura fiduciosa all'esito positivo della teoria. La posizione negativa di Napoleoni, quando venne diffusa, fu banalizzata. La posizione cattolico-integralista vide, negli scritti estremi di Napoleoni, la fine della parabola del cattolicesimo di sinistra in Italia. Finalmente si ammetteva l'impossibilità di vivere il proprio impegno nella storia "laicamente". Secondo i ciellini finalmente Napoleoni prendeva atto di un irrimediabile errore di pelagianesimo (è la critica da sempre rivolta a Rodano e al cattolicesimo di sinistra da parte di Del Noce e di questa parte del mondo cattolico).

Non è possibile stare nella storia senza testimoniare innanzitutto la propria fede.

Altrettanto riduttive però furono certe interpretazioni di segno opposto, come quelle del "Manifesto". In Napoleoni si vide l'affermazione della "maturità del comunismo". Questa interpretazione è del tutto fuorviante.

Gli scritti di Napoleoni erano precedenti alla caduta del muro, ma non erano comunque riaffermazione di una attualità, piuttosto espressione di una crisi.

Mi sembra più corretto tener conto dei diversi approcci del movimento cattolico alla sinistra, delle diverse tendenze con cui ci si è avvicinati alla "laicità" discutendo il rapporto fede-politica. Schematicamente due sono stati, a mio parere, i filoni di questo processo a partire dagli anni sessanta:

a) il filone religioso che si è sintonizzato con l'anima utopica e messianica della cultura di sinistra. Ciò è avvenuto spesso senza mediazioni, con varianti più o meno utopiche, più o meno provvidenzialistiche, anche come declinazione possibile dello spirito conciliare. Ciò che caratterizza questa tendenza pur variegata è una convinzione comune: l'agire storico è il luogo dove si manifesta la Grazia. Gli esiti sono stati però diversi, in qualche caso con la perdita (o la messa fra parentesi) della fede (con il rischio dell'idolatria e del venir meno di ogni senso critico nei confronti della sinistra). Accanto a posizioni più dialettiche, non sono mancati "integralisti di sinistra" che facevano derivare la scelta politica da una decisione di fede.

b) L'altro filone ha invece declinato il proprio impegno a partire dal limite della politica. Il rischio è stato di una riduzione della politica a tecnica, gestione

amministrativa. Non sempre si è giunti ad una "deriva" di questo tipo (tipica del resto della politica DC), ma importante è stata la diffusa convinzione che ciò che dà senso alla propria vita viene prima e va oltre la politica. Questa posizione appare lungimirante oggi, soprattutto a confronto con il "surplus" di politica della sinistra, compreso il movimento femminista. Ne derivava una valorizzazione del pre-politico, della sfera comunitaria e relazionale, come dell'impegno concreto.

Nelle sue derive negative questo atteggiamento ha significato una certa ostilità nei confronti del pubblico e dello stato. La DC si è avvantaggiata di questa "cultura comunitaria" in termini di rendita di posizione stravolgendone il senso, ma bisogna riconoscerne gli aspetti positivi (cito l'equilibrio fra natura e tecnica nella cultura cattolica tedesca sottolineato con enfasi da Schmidt).

Questo discorso sulla "pratica" del limite della politica riporta il discorso sulla finitezza: problema legato certamente alla visione antropologica, ma che ha una rilevanza laica. Non è vero che per accettare il limite occorra la trascendenza. La finitezza ha un suo significato anche dal punto di vista laico. Altri approcci, non teologici, che si muovono sul piano del simbolico e dello psicologico sottolineano l'importanza del limite e del finito nell'esperienza della vita. La necessità del limite alla concupiscenza, alla cattiva infinità del desiderio di onnipotenza (propria della psicologia infantile) è stata sottolineata da Freud, Klein e soprattutto Winnicott. Winnicott sviluppa tutto un ragionamento fra bisogno e desiderio. Il bisogno è una forma di negazione del desiderio se non c'è questa capacità di distinzione fra sé e l'altro. Nel processo di crescita bisogna fare la fatica del distacco dalla fusione originaria con la madre che solo è la condizione, ritrovando il sé, di guadagnare la dimensione del desiderio.

Nella cultura religiosa non c'è questa consapevolezza psicologica, ma c'è una tradizione sapiente, che ha conseguenze psicologiche, che porta a sottolineare il limite della politica. La politica è vista semplicemente come strumento come qualsiasi etica. Tutto il resto è idolatria.

In Napoleoni implicitamente, ed esplicitamente in Rodano, c'è un rifiuto dell'etica e della dimensione della fede ridotta all'etica (atteggiamento, come si vede, molto distante dalle mode contemporanee che usano l'etica in tutte le salse).

Il pensiero di Rodano, molto più lineare di quello di Napoleoni, non ha molto influenzato, al di là delle leggende che si dicono, la cultura comunista, proprio per la sua attenzione al discorso del limite che nella cultura comunista non è passato. E' passato di più nel cattolicesimo democratico e nella sinistra democristiana. Rodano muove al marxismo la critica di non aver superato l'antropologia signorile, la tentazione del dominio.

Proprio il propugnare l'uguaglianza assoluta evidenzia questa incapacità ad accettare il limite. Obiezione altrettanto radicale, in senso opposto, muove al Cristianesimo, che nella sua accezione agostiniana (e nell'espressione dell'ufficialità ecclesiastica) tende a considerare negativamente la storia e ad esaltare una assoluta nonindividualità. L'assoluta esaltazione di Dio, della salvezza e della Chiesa porta ad una forma di signoria di Dio, di infinitezza di Dio che può essere altrettanto "malata" di quella dell'uomo ed è all'origine di tanto autoritarismo ecclesiastico. Viene dimenticato il discorso sul Deus absconditus, che ha bisogno dell'uomo. Il filone dell'onnipotenza attraverso la cultura occidentale ed anche le forme del Cristianesimo. Rodano fonda questo discorso [cfr. "Lettere dalla Valnerina" (Locusta editore) e "Lezioni di storia possibile" (Marietti)] su alcune lettere di S. Paolo, non quella ai Galati dove si può rintracciare questa aspirazione all'uguaglianza assoluta, ma in altre, soprattutto quella ai Tessalonicesi, dove è in primo piano il riconoscimento del limite, dato dalla accettazione della Paternità. Se siamo figli, siamo in una condizione ontologica del limite. Il credente riconosce la Paternità di Dio, il non credente di aver bisogno dei genitori e di dipendere da loro. Non c'è bisogno della trascendenza per accettare il limite e dialettizzare bisogno e desiderio.

Rodano critica la gestione della "cultura del limite" dell'ufficialità ecclesiastica che porta all'immobilità nella storia. Si tratta piuttosto di assumere la propria condizione limitata come molla per un'azione trasformatrice. Un uomo non-signorile si rapporta però con un Dio non-signorile che ha nascosto la sua essenza divina per renderla compatibile con l'umanità dell'uomo. E' il tema della

kénosis, della spoliazione di Dio. E' il tema del Dio impotente che ha avuto tante declinazioni nella letteratura religiosa contemporanea. E' il tema del fallimento del Cristo sulla Croce, ma è anche il tema della Creazione come spoliazione di Dio.

Su questo concordo con l'interpretazione che Raniero La Valle ci propone in "Cercate ancora": Rodano rinviene nella lettera ai Filippesi un Dio che non arriva come trascendenza, ma come condivisione, che viene a noi dal basso, non dall'alto; un Dio radicalmente non signorile, che non ha fatto oggetto di "rapina" nemmeno ciò che era suo, ma se ne è spogliato, ha nascosto e reso compatibile la sua essenza divina con la condizione dell'uomo, del servo, assumendo questa fino in fondo, fino alla morte e alla croce; e proprio perciò esaltato come Signore. E nel contempo ecco un uomo che non ha bisogno di "rapinare" l'assoluto, cioè di fare l'operazione tipica del signore, per realizzare se stesso; ecco un uomo che sa la bontà della terra, della natura, del finito, del limite; e che solo passando attraverso la legge del servizio reciproco, può tendere all'assoluto. E dunque antropologia radicalmente non signorile. La storia "possibile" ma fin qui irrealizzata sarebbe, per Franco Rodano, quella storia che appunto si facesse a partire da questa antropologia.

Questa interpretazione non è peraltro straniera, sta dentro a tutta la tradizione cristiana. Ed anzi, leggendo la lettera ai Filippesi insieme a quella ai Colossesi ("Il quale è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, poiché in lui fu creato tutto nei cieli e sulla terra... tutto per mezzo di lui e in vista di lui è stato creato", Col. 1, 15-16) e leggendo il Prologo di Giovanni ("in principio era il Verbo") insieme ai primi capitoli del Genesi, questa interpretazione può retroagire fino all'origine, fino alla creazione, così da mostrare di "quale Dio" e di "quale uomo" la Scrittura fin dall'inizio ci parli.

Appartiene in effetti al patrimonio cristiano una lettura cristologica del mistero delle origini, delle "cose nascoste fin dalla fondazione del mondo". Prendere sul serio tale lettura, significa scoprire che il mistero dell'unità umano-divina è presente fin dal principio, che la divinità e l'umanità sono fin dall'inizio unite nel Figlio, che fin dal principio l'umanità è presso il Padre, e che la creazione è il primo atto di "kénosis" di Dio, di esodo da una relazione tutta interna a se stesso, e di stabilimento dell'umanità nella sua alterità e nella sua autonomia; e la storia può essere compresa come il luogo in cui umanità e divinità sono messe di fronte, in cui è messo alla prova il loro essere "non confuse" e "non divise", il luogo perciò dell'unità o della separazione, dell'incontro o del conflitto.

Le conseguenze di questa lettura non sono di poco conto. Perché quello che viene in evidenza, se si resta fedeli a questa figura originaria, non è una legge di trascendenza, con la sua ricaduta di dominio e alienazione, ma un rapporto di alterità e di prossimità, con le sue implicazioni di reciprocità e di amore.

Ed in effetti la storia della percezione biblica di Dio, diversa dalla storia della sua costruzione filosofica, è la storia di un Dio sempre più percepito come termine di un rapporto, come l'"altro" che è figura e modello dell'altro in ogni rapporto umano positivo. E' proprio infatti della Bibbia che tutti i nomi dell'amore umano si addicano a Dio; in ogni rapporto di amore, nell'altro si può vedere la figura e il volto di Dio. Egli è padre, ma anche madre, sposo, ma anche sposa, figlio, fratello, amico; ma è anche l'affamato, l'assetato, lo straniero, l'ignudo, l'infermo, il carcerato, è l'agredito e il depredatao, ogni volta che lo sguardo di qualcuno si posi su uno di questi "piccoli" senza passare oltre (senza "trascenderlo"), e dunque lo riconosca, e ad essi si faccia "prossimo".

E allora è così che si comprende la parola di Bonhoeffer, che nella fede che parla di onnipotenza e trascendenza, invita a riconoscere ciò che "non è autentica esperienza di Dio ma un pezzo di mondo prolungato": "Il nostro rapporto con Dio non è un rapporto `religioso' con un essere il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare - questa non è autentica trascendenza - bensì è una nuova vita nell'"esserci per gli altri", nel partecipare all'essere di Gesù. Il trascendente non è doveri infiniti, irraggiungibili, ma il prossimo, dato volta per volta, raggiungibile. Dio in forma umana! Non il mostruoso, il caotico, il lontano, l'orribile in forma di animale, come nelle religioni orientali; ma neppure nelle forme concettuali dell'assoluto, del metafisico, dell'infinito, ecc.; e neppure la

figura greca divino- umana dell'"uomo in sé", bensì "l'uomo per gli altri"! E perciò il crocefisso. L'uomo che vive a partire dal trascendente".

La radice di una laicità forte sta allora in questa autonomia, in questo "fare senza Dio", che però è possibile solo se ammetti Dio e il suo essere.

A tutta questa impostazione la critica più forte è quella di Del Noce che obietta come in questo ragionamento vi sia una sorta di assoluta autosufficienza della natura che porta alla superfluità del riferimento alla trascendenza. Se l'uomo può fare a meno di Dio, si è al pelagianesimo, ad una natura che si salva senza la Grazia. E' un'obiezione seria, anche se sul piano pratico ha dato vita a un esito integralistico (da noi modesto, in Germania più dignitoso). Questa attenzione al rischio di pelagianesimo è utile e continua a stimolare i credenti perché non cadano nell'errore di credere che la fede si esaurisca nella storia, a trasformare Dio in una filosofia della storia (come forse è successo in passato). La contestazione di Del Noce può aiutare i laici a riconoscere l'identità religiosa non solo in modo rispettoso e tollerante, ma come elemento costitutivo dell'individualità e dell'impegno. E i credenti a non dimenticare l'esigenza della testimonianza di fede, evitando di delegare tutto alla laicità.



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 [info@laportabergamo.it](mailto:info@laportabergamo.it)