

Antonio Del Vecchio
Dottore di Ricerca in Studi Politici
presso l'Università di Torino
e-mail : antdelv1983@libero.it

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI
SCUOLA DI ROMA

Primo ciclo di seminari del programma 2016
20-22 gennaio 2016

“Religione tra identità ed emancipazione”

Relazione sugli interventi tenuti dal prof. Pierluigi Valenza (Università di Roma La Sapienza) e dal prof. Gian Enrico Rusconi (Università di Torino)

1. Religione ed emancipazione: un nesso problematico.

Gli incontri del primo ciclo di seminari tenutosi nell'ambito del programma 2016 della Scuola di Roma dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dedicato al tema dell'emancipazione, hanno trattato del rapporto che questo concetto intrattiene con la religione, considerata a partire dalle sue forme e dai suoi contenuti storici, così come in relazione al ruolo che essa svolge nelle società contemporanee.

Quello tra religione ed emancipazione è certamente un nesso problematico e complesso, come si proverà qui a sottolineare seguendo il filo delle argomentazioni proposte dai relatori dei due seminari. È indubbio, infatti, che il concetto di emancipazione sia stato definito dal pensiero filosofico e politico moderno in senso apertamente polemico nei confronti della tradizione religiosa: come risulta evidente dal fondamentale testo kantiano sull'*Aufklärung*, l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità implica la critica e il rifiuto di ogni autorità preposta a indicare paternalisticamente agli uomini cosa sia bene per loro, *in primis* quella esercitata dalle comunità religiose in accordo con i poteri pubblici¹. Si può tuttavia sostenere che le stesse strutture concettuali che innervano la politica moderna e le istanze di libertà, uguaglianza e autonomia che muovono i suoi soggetti, affondino le loro radici in un terreno che è originariamente segnato dal pensiero religioso. Ciò porta a riscontrare un rapporto molto più complesso e ambiguo tra i contenuti normativi secolari espressi dal concetto di emancipazione e le semantiche della tradizione metafisica e religiosa che fungono da loro presupposto e che – come ha sostenuto a più riprese negli ultimi anni un filosofo come Habermas – potrebbero costituire delle “riserve di senso” anche per il pensiero etico-politico laico.

Nel corso dei tre incontri svoltisi tra il 20 e il 22 gennaio 2016, queste problematiche sono state sviluppate a partire dalle diverse prospettive dei due relatori: Pierluigi Valenza, docente di Filosofia della Religione presso l'Università La Sapienza di Roma e Gian Enrico Rusconi, professore emerito di Scienze politiche presso l'Università di Torino. Ci si è perciò concentrati sulla figura del

¹ Kant, *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo* in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 50. È significativo il fatto che il filosofo ritenga che la minorità in fatto di religione sia la più dannosa e anche la più disonorante.

profeta, di cui ha parlato il professor Valenza, intrecciando un'approfondita ricostruzione storica con riferimenti alle prospettive filosofiche di Buber, Bloch e Ricoeur, mentre nei due seminari tenuti dal professor Rusconi il problema è stato declinato più direttamente sul terreno della contemporaneità, prendendo le mosse dalle posizioni habermasiane per affrontare poi la questione relativa al ruolo che la cultura laica è chiamata a svolgere di fronte al ritorno, ma anche alle trasformazioni, del discorso che le religioni avanzano oggi sul piano pubblico.

2. *L'esperienza profetica al confine della politica*

La tensione che si produce tra il discorso religioso e le domande moderne di emancipazione – che in quanto finalizzate all'autonomia e all'uguaglianza dei soggetti implicano un depotenziamento del ruolo pubblico e del peso che la religione ha nelle decisioni individuali e collettive – ha costituito il punto di partenza per il seminario dedicato al *Profeta come figura di confine*, in cui Pierluigi Valenza ha provato a fornire un possibile esempio di come le prospettive religiose potrebbero agire nella sfera pubblica, connettendosi ad istanze emancipative non identitarie e non totalizzanti e offrendo degli elementi di riflessione anche per le posizioni non religiose.

Per argomentare questa tesi di fondo, Valenza ha ricostruito il ruolo che la figura del profeta ha svolto nelle società antiche di area mediterranea, per poi concentrarsi in particolare sulle specificità della cultura ebraica. Sia in ambito greco, sia in quello ebraico, il profeta è un personaggio in grado di mediare tra immanenza e trascendenza e di incidere, grazie ad una parola che annoda la conoscenza del passato e del futuro, sul presente della propria comunità. Pur svolgendo in questo modo una funzione decisiva e in una certa misura anche contigua al potere politico – che lo teme e lo ascolta in quanto portavoce del messaggio divino – il profeta appare tuttavia una figura di confine, che parla dai margini della comunità, pur ponendosi al suo centro, e svolge una funzione di guida per il popolo, andando però in qualche misura al di là e contro di esso.

Questa posizione eccentrica è stata sottolineata da Valenza soprattutto in relazione al profetismo ebraico, che – sulla scorta delle tesi di André Neher e Martin Buber – può essere differenziato da quello greco per i differenti modi con cui nelle due culture esso pone in rapporto il passato e il futuro con il presente. Se nel contesto greco – come testimoniano le figure di Calcante nell'*Iliade*, di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo o di Tiresia nell'*Edipo re* – era centrale la capacità di anticipare un futuro che appariva come fato inesorabile, rispetto al quale il profeta era impotente, la profezia ebraica si poneva piuttosto in rapporto con il presente della collettività. Il profeta ebraico è infatti un personaggio che vede certamente più in là della situazione data, ma lascia in qualche modo il futuro aperto, chiamando la sua comunità alla decisione e alla responsabilità a partire dalla memoria del passato (la schiavitù in Egitto e l'alleanza con Dio) e prospettando la rovina o la liberazione del popolo a seconda di ciò che i suoi membri sceglieranno.

A questa posizione di confine tra presente, passato e futuro si accompagna il ruolo peculiare che la voce profetica svolge nei confronti del popolo e del potere politico. La profezia può certamente operare una saldatura tra il trono e l'altare, legittimando e rafforzando le gerarchie sociali, ma al tempo stesso ha una funzione diversa da quella del sovrano. Nel momento in cui – secondo la narrazione biblica di Samuele – Israele chiede a Dio di essere governato da un re come tutte le altre genti, il profeta perde infatti il proprio ruolo di governo per divenire portavoce dell'oppresso che chiede giustizia, del povero, dello straniero, dell'orfano e della vedova (*Geremia 7: 5-7*), e avanzare così delle istanze critiche rispetto alle cerchie di potere che esistono all'interno del popolo, ai falsi culti, all'ipocrisia o alle ingiustizie. Questa missione liberatrice va anche oltre i confini della comunità, impedendole di essere esclusiva ed escludente e imponendole di andare costantemente al di là di se stessa. In questo senso il profeta appare, secondo Valenza, come una figura costitutivamente di minoranza, che interviene in controtendenza rispetto al proprio popolo e parla in situazioni particolari, quando è necessario far risuonare una voce di biasimo, o fornire un incoraggiamento in situazioni che sembrano disperate.

A partire da queste caratteristiche specifiche, è possibile per Valenza fornire una chiave per ripensare il rapporto tra religione e politica e il ruolo che le comunità religiose possono giocare nello

spazio pubblico. Sul piano storico, il profetismo ebraico si è esaurito quando esso si è evoluto nel discorso messianico e nell'apocalittica. La questione che a questo punto ci si è posti, passando dalla ricognizione storiografica alle interpretazioni filosofiche, è dunque quella dell'eredità che questa esperienza può rappresentare anche al di fuori dell'ambito strettamente religioso.

Valenza ha cercato di mostrare, seguendo alcuni testi di Martin Buber, che religione e politica possono essere pensate come due ambiti distinti, senza che uno dei due divenga egemonico sull'altro, innescando una dinamica totalizzante. Il filosofo viennese pensava infatti al ruolo profetico della religione come qualcosa che attraversa la storia, ma va al di là di essa e, pur entrando necessariamente in relazione con la politica, ha finalità e criteri d'azione diversi da quest'ultima. Se il fine cui deve ispirarsi l'azione politica è il successo, la possibilità di imporsi sull'altro, il «mezzo religioso» opera in un altro senso, cercando di portare l'altro ad aprirsi. L'efficacia che la religione può avere in politica, come Buber afferma in un saggio dedicato a Gandhi², non sta tanto nella possibilità di esercitare potere, ma in una capacità di conversione, di trasformazione interiore e di testimonianza, che contempla anche il paradosso di un'azione impotente. Il ruolo profetico della religione sarebbe in questo senso necessario, anche sul piano pubblico, per evitare che la politica divenga pura strumentalità tecnica, ma deve agire con criteri altri rispetto a quelli con cui si muove l'azione politica e senza porre in essere le dinamiche totalizzanti che sono invece proprie del discorso apocalittico³. Quest'ultimo è da Buber nettamente distinto da quello profetico, proprio a partire dal diverso modo di concepire il rapporto con il presente, la storia e l'azione umana: se il discorso profetico si colloca entro una situazione aperta, che esso mira a rendere riconoscibile per chiamare gli uomini all'azione e alla decisione, il discorso apocalittico disegna invece uno scenario ultimo che opera come vettore di totalizzazione (non è un caso che Buber, diversamente da Bloch, abbia considerato le moderne filosofie della storia e il marxismo come una continuazione di questo approccio).

Nella parte finale della sua relazione, Valenza ha fatto riferimento anche al modo in cui questo problema è stato affrontato da Ricoeur. Per l'autore del *Conflitto delle interpretazioni*, infatti, tanto lo Stato quanto la Chiesa possono divenire strutture di totalizzazione fondate sull'autorità. Per scongiurare questo rischio, il filosofo ha ripreso la dialettica kantiana tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile⁴, vedendo nella prima una forma di organizzazione insostituibile per il credente ma al tempo stesso limitata e imperfetta, e nella seconda una comunità etica, che trascende le forme di organizzazione date e si pone in tensione con esse, mostrandone la finitezza. Rispetto a Buber, Ricoeur pone maggiore enfasi sul fatto che questa dialettica non riguarda soltanto le comunità religiose, ma può essere estesa, in senso lato anche ad altri ambiti di interazione tra gli uomini. Diviene così possibile trasportare al di fuori dell'orizzonte strettamente ecclesiologico la struttura testimoniale, antagonistica e anacronistica del modello profetico, che si rapporta alla politica e alle sue istanze di emancipazione, ma opera secondo criteri diversi da quelli del discorso politico finalizzato al potere o all'efficacia. Questo modello, dunque, potrebbe, a giudizio di Valenza, essere fatto proprio tanto dai laici quanto dalle comunità religiose nel momento in cui prendono parola o agiscono nello spazio pubblico.

L'analisi svolta in questo primo seminario lascia tuttavia emergere alcuni interrogativi. In primo luogo è possibile domandarsi fino a che punto la proposta di recuperare una sorta di modello etico dall'esperienza del profetismo possa prescindere dai contenuti teologici e metafisici che ne sono alla base; in secondo luogo è possibile chiedersi se questi contenuti possano coincidere con la risposta che alla questione dell'emancipazione si dà attraverso un punto di vista laico; infine ci si può interrogare su quanto le istanze etiche riproposte dalla variegata costellazione di autori che nel Novecento hanno fatto riferimento all'esperienza profetico-escatologica (penso, oltre ai già citati Buber, Bloch e Ricoeur, anche a Lévinas, Benjamin e Derrida) possano essere tradotte su un piano propriamente politico, posta la differenza che esiste tra i due discorsi e i modi di concepire i criteri e gli obiettivi e i criteri di efficacia dell'azione che da essi discendono.

2 M. Buber, *Gandhi, la politica e noi*, in id. *Profezia e politica. Sette saggi*, Roma, Città Nuova, 1996, pp. 47-62.

3 M. Buber, *Profezia e apocalittica*, in *op. cit.*

4 Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

3. Esiste una reciprocità cognitiva tra fede e ragione?

Mi sembra che i due seminari tenuti da Gian Enrico Rusconi abbiano fornito una possibile chiave per rispondere ad alcuni di questi problemi. Nel primo incontro, sono state ampiamente discusse le tesi più recenti di Habermas che, a partire dalla prolusione del 2001 su *Fede e sapere*, fino ad arrivare al più recente *Nachmetaphysisches Denken II* – raccolta tradotta in italiano con il titolo di *Verbalizzare il sacro*⁵ – passando per i saggi contenuti in *Tra scienza e fede*⁶ e il celebre dialogo del 2004 con l'allora cardinale Ratzinger⁷, ha dedicato grande attenzione alla religione e alle tematiche essa pone all'interno della sfera pubblica.

Consapevole dell'importanza e del ruolo che le comunità religiose mantengono anche nelle nostre società, Habermas ha cercato di integrare l'eredità del pensiero metafisico e religioso all'interno del proprio paradigma normativo centrato sulla nozione di razionalità comunicativa. La possibilità di questa apertura alle risorse simboliche di cui le religioni sono portatrici, poggia su una prospettiva storica che vede nell'età assiale – nozione originariamente introdotta da Karl Jaspers⁸ per indicare il periodo in cui sarebbero emerse tanto grandi tradizioni religiose come il Buddismo, il Confucianesimo, lo Zoroastrismo o la predicazione dei profeti ebraici, quanto la nascita del pensiero metafisico greco – il momento in cui si sarebbe prodotta una decisiva “spinta cognitiva” dal *mythos* al *logos*, che è dunque comune sia alla religione sia alla filosofia. Riconoscendo questa cooriginarietà tra i due discorsi, le culture religiose non possono essere considerate come un residuo arcaico e irrazionale o qualcosa di totalmente altro rispetto alla ragione filosofica. Quest'ultima può perciò valorizzare il ruolo che le fedi svolgono nell'interazione, nella coesione e nella solidarietà sociale, trovando in certi casi nelle posizioni affermate dalle comunità religiose anche dei validi antidoti alla strumentalità tecnica, al naturalismo scienziato e alle tendenze disgreganti che operano nelle società contemporanee.

Per essere rese spendibili in un orizzonte che il filosofo tedesco definisce post-metafisico, le risorse di senso offerte dalla metafisica e dalla religione devono tuttavia essere elaborate linguisticamente, ed è la filosofia ad avere il compito di favorire questa elaborazione, riscattandone i “potenziali semantici” e traducendoli in una sintassi discorsivamente accessibile e compatibile con il quadro di una società pluralista. Habermas non rinuncia in questo senso alla propria posizione laica e agnostica in ambito teologico: come ha sottolineato Rusconi, la sua apertura verso le religioni è volta a recuperare una sorta di trascendenza etica e il suo interesse riguarda soprattutto il ruolo che esse svolgono in ambito sociale, più che i loro specifici contenuti di fede.

È proprio il disinteresse per la sostanza teologico-dottrinale, che viene distinta dai contenuti etici della religione a costituire per Rusconi il punto più debole del discorso habermasiano. Se il contenuto sostantivo del pensiero religioso rimane opaco e incommensurabile rispetto alla ragione laica, si può parlare al limite di possibili convergenze, ma non di traduzione, come fa Habermas. Ci può essere, ad esempio, un punto di contatto tra l'idea laica della indisponibilità del patrimonio genetico naturale dell'uomo e quella religiosa di sacralità della vita, ma non si può pensare che la prima sia la traduzione della seconda, dal momento che questa contiene una serie di rimandi teologici e metafisici incomprensibili o non accettabili per il non credente. Anche il concetto di verità presente nel pensiero religioso è difficilmente traducibile sul piano laico, dal momento che in un caso la verità è un contenuto rivelato, nell'altro un prodotto fallibile dell'interazione discorsiva.

È dunque problematico parlare di reciprocità cognitiva tra fede e ragione, così come è problematica la relazione che Habermas sembra definire tra *logos* e *mythos* sulla scorta della visione storica incentrata sull'età assiale che sta a monte del suo discorso. Rusconi ha sottolineato, rifacendosi a Weber, Horkheimer e Adorno come la dialettica tra questi due termini non caratterizzi soltanto un'epoca della storia, ma costituisca una dinamica che riguarda l'evoluzione storica complessiva dell'Occidente e lo stesso razionalismo illuministico. L'elemento del *mythos*, della narrazione coinvolgente, e anche della bellezza estetica, riguarda infatti tanto la religione – come ha mostrato il filosofo te-

5 J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

6 Id. *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

7 J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Padova, 2005.

8 K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

desco di origine iraniana Navid Kermani, prendendo in considerazione sia la cultura islamica sia l'iconografia cristiana – quanto la scienza stessa, che, almeno nel momento in cui deve diffondere ed esporre i propri risultati al pubblico, deve ricorrere ad un linguaggio che mescola codici differenti da quello del mero dato scientifico.

Più in generale, come è stato sottolineato nel corso del dibattito successivo al seminario, le posizioni dell'ultimo Habermas sembrano configurare una ridefinizione del proprio approccio filosofico, che sembra riconoscere la non autosufficienza della ragione moderna, ma il tentativo di trovare nelle culture religiose delle risorse di legittimazione che sembrano mancare alla ragione discorsiva, risulta debole perché tende a rimuovere il piano del politico, del potere e del conflitto⁹. Ci si può chiedere, allora, se sia davvero necessario, di fronte alle forme opache di potere tecnico o economico che investono oggi le istituzioni e le società democratiche cercare un argine nella ripresa dei contenuti etici delle religioni e non sul piano di un discorso emancipativo capace di riattivare delle forme di critica e di azione pubblica laica.

4. *Il nuovo discorso pubblico della Chiesa e il ruolo della cultura laica*

Il problema di come si debba delineare oggi il compito della cultura laica è stato al centro dell'ultimo dei due seminari tenuti da Gian Enrico Rusconi, che ha preso in considerazione innanzitutto la figura dell'attuale papa, la cui figura sembra aver spiazzato i laici attraverso uno stile pontificale che fa leva su contenuti carichi di emotività (ad esempio la misericordia, l'amore, l'affettività o la tenerezza) e su aspetti di riforma della gerarchia e dell'azione pastorale, di dialogo con i non credenti e con le altre religioni, di interesse per i problemi sociali. Non stupisce, perciò, che molte voci laiche abbiano accolto con favore e interesse la sua predicazione, che sembra – come è stato sottolineato anche nel dibattito – aver ripreso istanze di critica e giustizia sociale lasciate negli ultimi anni in ombra dalla politica.

Occorre chiedersi, tuttavia, se a queste innovazioni semantiche ed ermeneutiche corrispondano anche delle innovazioni dottrinali. La risposta che Rusconi ha fornito a questa domanda tende ad essere negativa: i contenuti dogmatici e teologici del pensiero cattolico restano una base irrinunciabile per la Chiesa, per quanto il suo discorso si ponga in termini meno dogmatici e vicini all'esperienza comune del credente. Si pone allora anche in questo caso il problema della traduzione che era stato evidenziato nel seminario su Habermas. Per quanto infatti determinati temi possano convergere con il discorso laico, bisogna essere consapevoli del fatto che nel contesto pastorale cattolico sono inseriti all'interno di un preciso contesto teologico. Senza il quale, il non credente finisce per fraintendere le posizioni ecclesiastiche, o piegarle alle proprie esigenze. Il tema della misericordia, che è stato adottato da un intellettuale laico come Eugenio Scalfari come un valore che parla a credenti e non credenti¹⁰, è ad esempio comunque inserito, dalla Chiesa, all'interno di una cornice dottrinale in cui esso «rende visibile ai nostri occhi il mistero dell'Amore trinitario di Dio».

Ciò che si può comunque evidenziare è che la Chiesa cattolica continua sempre più a porre il proprio accento su temi etici e bioetici, sulla difesa della famiglia tradizionale o di una presunta "natura umana". Come Rusconi ha sottolineato citando un passaggio della relazione del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, il matrimonio, che nella vecchia pastorale era inteso come *remedium concupiscentiae*, viene ora definito come comunità originaria e posto al centro del processo in cui «l'ordine della creazione evolve in quello della redenzione». In questo modo, la Chiesa finisce da un lato per naturalizzare quella che è un'istituzione sociale – che ha assunto nella storia numerose e differenti forme e funzioni – dall'altro per togliere di fatto al grandioso racconto della creazione una serie di aspetti drammatici (la disobbedienza, l'irruzione del male, del peccato e della libertà ect.) o anche metafisici e cosmologici (il tentativo di rispondere alla domanda sul perché esiste il mondo), per caricarlo invece di significati morali: Adamo ed Eva divengono la prima unione composta per natura da uomo e donna in vista della procreazione. Questo discorso religioso, che viene però proposto come

⁹ Si veda su questo la lettura presente in G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

¹⁰ E. Scalfari, Misericordia: l'arma di Papa Francesco per la pace nel mondo, «La Repubblica» 24-12-2015.

verità naturale, è quindi ripreso anche da una folta schiera di intellettuali e politici laici “devoti”, e dunque finisce per farsi valere in ogni caso nel discorso pubblico.

Ciò rende necessario chiedersi che tipo di laicità sia necessario, di fronte a questi processi di trasformazione del discorso cattolico, ancora aperti e non pienamente decifrabili, ma comunque capaci di produrre oggi un effetto spiazzante anche su parte dei non credenti. Rusconi ha affrontato questo problema a partire dall'espressione, di origine groziana, *etsi Deus non daretur*. Quest'affermazione – figlia per Rusconi non tanto dello scetticismo moderno, quanto piuttosto degli esiti nominalistici della tarda Scolastica di Occam, secondo cui di Dio possiamo avere solo un concetto, ma non dimostrarne l'esistenza se non per fede – è laica in quanto non tocca il problema dell'esistenza o della non esistenza di Dio e non disconosce il ruolo morale e culturale che le religioni hanno svolto nella storia umana, ma permette di dare alla politica, al diritto e alla coesistenza sociale un fondamento autonomo, che ammette la coesistenza di diverse *persuasiones* circa la questione religiosa e di diversi punti di vista valoriali.

L'assunto principale della laicità consiste infatti nel distinguere i cittadini tra chi non crede, chi crede o chi è diversamente credente, ma tra chi riconosce la pluralità e la legittimità delle religioni, delle morali e degli stili di vita e chi dichiarando intrattabili i propri valori modifica questa pluralità. Il concetto di indisponibilità di certi valori rischia di creare delle discrepanze, delle disuguaglianze e dunque mettere in gioco i fondamenti costituzionali. La laicità è in questo senso un presupposto della convivenza democratica, che può lasciare spazio ai diversi credo religiosi, ma risulta prioritaria quando si prendono decisioni che riguardano tutti i cittadini.

È pur vero, tuttavia, che, nel vuoto lasciato dalle forze politiche laiche, i sostenitori del punto di vista ecclesiastico dispongono nel nostro paese di notevole influenza mediatica e politica e che le loro posizioni non si esprimono direttamente in termini religiosi, ma attraverso argomentazioni che si pongono su un piano apparentemente razionale e scientifico, facendo leva sull'idea di naturalità dell'uomo o della famiglia tradizionale. Per rispondere ai tentativi di trasformare le indicazioni dottrinali che ispirano i credenti in decisioni e norme che devono valere per tutti in materia di bioetica, politica familiare, sessualità o istruzione, potrebbe perciò non essere sufficiente la classica distinzione tra sfera pubblica, necessariamente aperta a tutti, e discorso pubblico, necessariamente laico; occorre piuttosto che la voce dei laici, in ambito culturale così come in ambito politico, sia in grado di fornire controargomentazioni adeguate, senza trascurare né i problemi filosofici e teologici propri della tradizione metafisica e religiosa, né il compito di storicizzare e decostruire le verità che credenti e “atei devoti” presentano come “naturali”.