

Davide Maggiore

FILOSOFIA E FEDE RELIGIOSA. Quale convivenza nella sfera pubblica?

Tra le numerose questioni che si impongono necessariamente all'attenzione di chi tenti di pensare all'epoca presente ed alle sue sfide, quella della possibilità di una sfera pubblica realmente democratica è tra le più pressanti; uno dei punti nodali del dibattito in proposito è costituito dalla questione degli argomenti che all'interno di una tale sfera possono essere considerati ammissibili, con particolare riferimento alla possibilità ed ai limiti dell'uso di quelli che traggono la loro legittimità da una visione religiosa del mondo. L'intento di questo saggio è illustrare parzialmente il problema esaminando il confronto (anche a distanza) avvenuto tra due personalità pubbliche che possono essere considerate, sia pur in senso differente, particolarmente rappresentative dei rispettivi ambiti: il Pontefice romano, Benedetto XVI, e Jürgen Habermas. Il filo conduttore di tale esame sarà costituito dai rispettivi interventi, già da tempo disponibili in traduzione italiana, nel contesto di un dibattito svoltosi alla *Katolische Akademie* di Monaco nel 2004¹, sul problema dei fondamenti pre-politici di uno stato di diritto liberal-democratico. Tali contributi saranno esaminati in particolare nella luce loro conferita da due dei più recenti interventi del filosofo tedesco e dell'ex-prefetto della Congregazione per la dottrina della Fede: il celebre discorso pronunciato all'Università di Regensburg dal Pontefice, ed un saggio contenuto nel recente volume di Habermas parzialmente tradotto in italiano con il titolo *Tra scienza e fede*², che approfondiscono o chiariscono in maniera essenziale i presupposti dei due testi precedentemente citati.

Piuttosto che sulla differenza dei punti d'arrivo delle rispettive riflessioni, da cui si evince, a mio parere, una distanza minore di quanto sarebbe stato prevedibile, intendo qui concentrarmi, per formulare alcuni rilievi critici, in primo luogo su quel comune punto di partenza che può essere sinteticamente descritto come *accettazione del postsecolarismo*. Entrambi gli interlocutori, in effetti, condividono (pur traendo da questo stesso fatto conclusioni a volte anche diametralmente opposte) l'idea che l'immagine classica della modernità, deve essere intesa come rimozione acritica dell'elemento religioso da *qualsiasi* contesto della vita che non sia quello interiore, necessita di essere superata. Il

¹ J. Habermas-J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Verlag Herder GmbH, Freiburg 2005, tr. it. di G. Bosetti, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

² Benedetto XVI (J. Ratzinger), *Fede, ragione ed università. Ricordi e riflessioni*. Discorso del 12 settembre 2006, Università di Regensburg (disponibile online sul sito http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university_regensburg_it.html. Da tale versione, dunque senza indicazione del numero di pagina, saranno tratte le citazioni successive). J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Surkhamp, Frankfurt a. M. 2005, tr. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

persistere di una tale convinzione è visto infatti come inadeguato dal punto di vista politico (Habermas) o, più radicalmente, come causa profonda di aberrazioni presenti nella società odierna (Ratzinger-Benedetto XVI), e come origine di quel reciproco irrigidirsi delle posizioni che sfocia in una contrapposizione radicale. Comune è anche la consapevolezza che la presa d'atto di questa situazione non può lasciare impregiudicata la discussione riguardante la sfera politica: ammissione che non resta priva di conseguenze, poiché entrambi gli autori comprendono, sia pur con gradazioni diverse, la necessità di superare alcuni pre-giudizi, e compiono, come si vedrà, concessioni a volte sorprendenti. Prenderò dapprima in esame le posizioni di Joseph Ratzinger ed il loro approfondimento dopo l'elezione al soglio pontificio; sposterò quindi l'attenzione sugli interventi di Habermas per poi evidenziare alcuni punti controversi dei due discorsi – o piuttosto della prospettiva generale all'interno della quale si inscrivono – impostandone un ampliamento critico che indichi anche una possibile soluzione.

1. Logos, natura e dialogo. La fede e il «dato di fatto del pluralismo»

Dalle battute iniziali dell'intervento del 2002 dell'allora cardinale Ratzinger emerge con chiarezza la convinzione che un discorso sul possibile dialogo di ragione e fede non possa fare a meno di prendere come suo punto di partenza la situazione attuale, o meglio la sua continua evoluzione. Essa sembra svilupparsi, a parere del futuro pontefice, essenzialmente lungo due direttrici di cui occorre tener conto *congiuntamente*: ad una trasformazione della società in senso globale, che porta con sé un compenetrarsi ed un relazionarsi, ma anche al condizionarsi a vicenda dei singoli poteri politici, economici e culturali, fa infatti riscontro una crescente efficacia dei poteri umani, soprattutto per quanto riguarda i campi del «creare e del distruggere»³. La ricerca di una soluzione al problema rappresentato dalla seconda direttrice dello sviluppo globale, dunque, non può non tenere conto delle implicazioni che la prima affermazione porta con sé: la ricerca di soluzioni alla questione del potere, che, come si vedrà, per il cardinale non possono non tener conto sia della dimensione giuridica, sia di quella etica, va affrontata nel contesto di un incontro tra una pluralità di culture. È a questo punto che, nel discorso di Ratzinger, è inserita la prima affermazione teoreticamente rilevante: questo stesso dialogo tra culture, pur volto alla ricerca di una regolazione degli eccessi del potere su base essenzialmente giuridica, non può evitare di porsi la questione etica, in quanto l'incontro stesso che del dialogo è in più sensi il presupposto porta alla distruzione (reciproca) delle precedenti certezze in materia di etica.

L'affermazione non appare certo rivoluzionaria, se si pone mente al fatto che lo stesso paradigma socratico di dialogo è fondato su una preliminare messa in

³J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in Id., *Was die Welt zusammenhält*, tr. it. cit., p. 66.

crisi delle certezze degli interlocutori: Socrate è tafano e torpedine al tempo stesso, risveglia e paralizza. Il presupposto implicito nell'affermazione ratzingeriana è tuttavia che *questo* dialogo, vista l'entità della posta in gioco, non può permettersi di restare aporetico, né può farsi guidare dalla sola scienza, che, sostiene il cardinale, lasciata a sé stessa non è in grado di far corrispondere al suo potenziale critico di ogni certezza, anche morale, acquisita, una simmetrica produzione di postulati etici. D'altro canto, la necessità di fornire una risposta alla questione appena impostata influisce anche sul tentativo di regolamentazione giuridica che il mondo odierno deve affrontare: «Il compito di porre il potere sotto il controllo del diritto rimanda (...) all'ulteriore questione di come nasce il diritto e di come deve essere (...) affinché sia strumento della giustizia e non del privilegio di coloro che detengono il potere di legiferare»⁴. La democrazia non può non essere considerata la risposta più efficace a questa sfida, e tuttavia mostra, attraverso la possibilità teorica di decisioni ingiuste legittimate a maggioranza, che anch'essa ha bisogno di un limite, rappresentato dalla presenza di principi non trascendibili fondati nella stessa umanità dell'uomo.

Quale possa essere il ruolo della religione nella definizione di tali limiti, quale la posizione che essa è legittimata ad assumere nei confronti del dibattito democratico, è dunque questione che rientra a pieno diritto nella tematica in oggetto. La natura della religione non è, in effetti, a prima vista evidente, poiché il suo messaggio benefico, salvifico, può essere utilizzato anche come forza di mobilitazione di movimenti terroristici. L'attualità pone dunque davanti agli occhi del futuro Benedetto XVI una domanda apparentemente scandalosa: «la religione è salvifica e risanatrice (...), o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso che crea falsi universalismi?»⁵. La stessa eventualità che la religione debba essere sottoposta alla tutela della ragione viene presa in considerazione, fino alla questione radicale: «l'annullamento generalizzato della religione, il suo superamento, deve essere considerato un generale progresso dell'umanità sulla via della libertà e della tolleranza universale, o no?». Per il cardinale, è tuttavia allo stesso modo sconsigliabile una fiducia esagerata nelle conquiste della ragione, dato che esse si sono a volte rivelate, nel corso della storia, più che solo potenzialmente pericolose: la bomba atomica e l'eugenetica sono gli esempi più chiari in questo senso. La radicale insufficienza di religione e ragione in merito alla possibilità di assumere una funzione di guida del dibattito e della prassi politica riguardo alla questione dell'eccesso di potere, non è tuttavia ragione sufficiente per l'affermarsi di uno scetticismo totale: la proposta è quella di accettare che «religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva»⁶.

⁴ Ivi, p. 67.

⁵ Ivi, p. 71.

⁶ Ivi, p. 73.

Posta questa premessa, il compito da affrontare si avvicina, nelle intenzioni, all'impostazione habermasiana: si presenta, infatti, la necessità di trovare un punto o quanto meno un metodo di convergenza tra le culture (anche religiosamente connotate) che permetta di rispondere alle sfide dell'oggi. In questo compito è la storia (occidentale) a fornire un prezioso filo conduttore a Joseph Ratzinger. Ad essere ripercorsa, dalla Grecia classica all'età delle scoperte geografiche e delle guerre di religione, è la storia della nascita dell'idea di un diritto naturale *come diritto razionale* «che oltre le barriere di fede pone in vigore la ragione come organo di comune costruzione del diritto»⁷. Tuttavia, il semplice ripetersi di un simile tentativo al giorno d'oggi è impossibile: «il concetto del diritto di natura presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura, con la vittoria della teoria evuzionista, si è persa»⁸. Non ogni possibilità di un diritto naturale come diritto razionale deve essere tuttavia abbandonata. I diritti umani, sostiene infatti il cardinale, mostrano come l'essere stesso dell'uomo porti con sé la possibilità di *diritti umani* il cui contenuto non deve essere *inventato*, ma semplicemente *individuato*: viene così delineata, in questa visione, la possibile figura di un diritto fondato su una ragione naturale. Quest'ultimo concetto è certamente un portato del pensiero (non solo religioso) occidentale, ma può essere, a parere del futuro Pontefice, declinato interculturalmente, attraverso, ad esempio il concetto indiano di *Dharma*, o quello cinese della legge degli ordinamenti celesti. Più che operare un approfondimento di tale discorso, impossibile in questa sede, è importante sottolineare la visione del mondo che ad esso è sottesa: la globalità dell'influsso esercitato dalla cultura occidentale non autorizza i suoi esponenti, sia rappresentanti della tradizione cristiana, sia della razionalità laica e secolare, a ritenerla il minimo comun denominatore di un'impossibile etica globale. Si apre, dunque, per i contemporanei un compito che deve svilupparsi in una duplice direzione: l'accettazione di una necessaria correlazione tra ragione e fede e dunque di un reciproco riconoscimento all'interno del discorso pubblico è soltanto la prima. In secondo luogo ciò deve essere fatto tenendo conto del contesto pluriculturale che è oggi un dato imprescindibile. La fede cristiana e la razionalità laica occidentale, tuttavia, in questo processo sono considerati i principali attori, che, pur senza cedere alla *hybris* dell'autosufficienza, dovrebbero assumere un ruolo di ascolto e di accoglienza nei confronti delle altre culture perché «esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede, cosicché possa crescere un processo essenziale di chiarificazione, in cui infine le norme e i valori essenziali in qualche modo intuiti da tutti gli esseri umani possano acquistare nuovo potere di illuminare»⁹.

⁷ Ivi, p. 74.

⁸ Ivi, p. 75.

⁹ Ivi, p. 81.

Perché le posizioni appena esposte siano chiarite in tutte le loro implicazioni, dunque, non si può non affrontare il nodo della relazione del pensiero filosofico occidentale, fin dalle sue radici greche, e del cristianesimo: è quanto Joseph Ratzinger tra l'altro fa, già eletto Pontefice, nel citato discorso all'Università di Regensburg. Nel corso di tale intervento, egli afferma: «Non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa». Ciò dipende essenzialmente dal rapporto con la greicità e la filosofia greca, in quanto esse, in rapporto al cristianesimo non si pongono come un'inculturazione tra le altre, o non solamente come un'inculturazione: esse, anche per il tramite della lingua, fanno parte dello stesso messaggio cristiano. Contro le varie ondate di de-ellenizzazione succedutesi a partire dalla modernità, Benedetto XVI indica piuttosto punti di vicinanza e di possibile tangenza tra filosofia greca e fede cristiana: in particolare la trattazione è imperniata (in polemica, anche esplicita, con certa tradizione volontaristica) sul concetto di *logos*. Citando l'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, egli afferma infatti «non agire secondo ragione [

] è contrario alla natura di Dio», per poi richiamare il prologo del Vangelo di Giovanni, per cui «in principio era il *Logos*» e «il *Logos* era Dio» (Gv 1;1-3). Filosofia (greca) e religione (cristiana) convergono dunque nell'idea per cui è innaturale non agire seguendo il *logos*, la ragione, che tuttavia necessita di un allargamento del suo *concetto* così come del suo *uso* possibile rispetto a quella «riduzione del raggio di scienza e ragione» avvenuta nella modernità. In seguito a tale riduzione, infatti, le domande riguardanti il senso della vita umana e del mondo in generale, non essendo passibili di una risposta imperniata sul nesso di matematica ed empiria, sono andate incontro ad una radicale soggettivizzazione: la coscienza personale è rimasta «l'unica istanza etica». Il Pontefice, peraltro, non cade nella tentazione di stigmatizzare gli sviluppi scientifici dell'età moderna, caratterizzati da una volontà di ricerca della verità che non può essere messa da parte, e che, soprattutto nella versione cartesiana, presuppongono un elemento *platonico* di razionalità della natura. Tuttavia la sua convinzione è che soltanto un «autentico illuminismo» che non neghi alla domanda sul senso un ancoraggio alla realtà sia la difesa adeguata contro le deviazioni aberranti *sia della religiosità sia della razionalità* a cui aveva accennato anche nello scritto citato in precedenza. Senza il preliminare passaggio dal concetto ristretto di ragione positivista a quello allargato di *Logos* non sembra inoltre neanche in questa sede essere possibile per Benedetto XVI un autentico e fecondo dialogo delle culture, che potranno trovare un punto d'incontro solo nella sua vastità. Tale vastità non deve essere rifiutata, è sostenuto nella conclusione del discorso, per lo stesso motivo che già Socrate aveva ricordato a Fedone: «Se uno, a motivo dell'irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull'essere e lo denigrasse (...) perderebbe la verità dell'essere e subirebbe un grande danno» (*Fedone* 90 c-d).

2. Habermas: società civile e simmetria degli oneri

Sebbene proveniente da una formazione culturale molto diversa da quella di Joseph Ratzinger, lo stesso Jürgen Habermas potrebbe, dal suo punto di vista, condividere un'affermazione come quella sui gravi rischi a cui una sottovalutazione dell'elemento della fede e della sua importanza lascerebbe esposto il mondo attuale. La società odierna, infatti, si trova per il filosofo tedesco nella necessità di ripensare il suo rapporto alla religione, che non può essere vista semplicemente come un residuo del passato: la presente «società post-secolare» è infatti «orientata anche epistemicamente sulla sopravvivenza delle comunità religiose»¹⁰, ed il suo pensiero non può essere fatto coincidere con quel naturalismo radicale che svaluta, in quanto non fondati sull'esperimento, sull'individuazione di nessi causali e leggi naturali, i risultati della riflessione sulla morale, sul diritto e sui valori esattamente come quelli relativi all'esperienza religiosa. Pur mantenendo un contenuto cognitivamente valido entro certi limiti, tuttavia, le riserve di senso contenute negli enunciati religiosi possono andare soggetti a rischiose manipolazioni: essendo queste causate dalla pretesa di un'«extraterritorialità discorsiva» di tali enunciati, sarà il presupposto appena citato a dover essere esaminato criticamente. Questo non può avvenire che affrontando la questione già incontrata nelle riflessioni del cardinale Ratzinger, ed integrandola con un elemento in essa rimasto latente: quale posto possano avere le ragioni religiose nel dibattito politico, e quale metodo permette di definire la liceità ed i limiti del loro impiego¹¹.

Nel fare ciò Habermas sceglie di definire la propria prospettiva confrontandola con quella esposta da John Rawls in opere quali *A Theory of Justice*, *Political Liberalism*, ed in particolare nel saggio *The Idea of Public Reason Revisited*: pur riconoscendo l'importanza del contributo fornito dal collega statunitense, il filosofo tedesco ne rileva anche, in alcuni punti, l'insufficienza rispetto agli sviluppi più recenti del tema. Habermas non intende mettere in alcuna maniera in questione il carattere laico e liberale dello stato, né tantomeno la sua capacità di legittimare la sua costituzione «in maniera autosufficiente, attingendo quindi alle risorse cognitive di un patrimonio indipendente da tradizioni religiose e metafisiche»¹², pena la contraddire le implicazioni stesse dell'ordinamento liberale-democratico da lui difeso. Questa diagnosi resta però valida solamente se ci si limita alla

¹⁰ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati.*, in Id., *Zwischen naturalismus und Religion*, tr. it. cit., p. 42

¹¹ In realtà, per quanto riguarda questo secondo punto, l'allora cardinale Ratzinger, nel dibattito citato aveva dichiarato: «Che fare dunque? Per quanto riguarda le conseguenze pratiche, mi trovo in ampio accordo con ciò che Habermas ha esposto sulla società post-secolare, riguardo la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione da entrambe le parti» (J. Ratzinger, *Ragione e fede*, cit., p. 79). L'intervento di Habermas aveva infatti in quella sede preceduto, e non seguito come si è scelto di fare per ragioni espositive nel presente scritto, l'intervento del futuro Pontefice.

¹² J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello stato di diritto?* In Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, tr. it. cit., p. 8 (si tratta di una riedizione dell'intervento pronunciato in occasione del dibattito con il cardinale Ratzinger).

considerazione dei fattori interni al sistema politico; nel momento in cui si passa alla considerazione della società nel suo complesso «una modernizzazione deviante» di essa «potrebbe (...) logorare quel tipo di solidarietà da cui lo stato democratico deve totalmente dipendere pur senza poterla imporre per legge»¹³. Nella sopravvivenza a lungo termine dello stato, dunque, intervengono fattori che lo stato stesso non è in grado di creare autonomamente, ma che devono essere rintracciati all'interno della società civile: Habermas individua tali fattori in un'idea di bene comune e nella pratica di determinate virtù in senso lato *politiche*. L'alternativa al recupero di queste «fonti prepolitiche» è la trasformazione dei cittadini dello stato liberal-democratico in altrettante «monadi isolate che (...) non fanno che puntare l'una contro l'altra le armi dei propri diritti soggettivi»¹⁴. Per un liberalismo politico *razionalista*, che rinuncia tuttavia sia a giustificazioni di tipo giusnaturalistico, sia ad una sterile ricaduta nel giuspositivismo, interrogarsi sulla portata e sui limiti della ragione (senza che questa operazione sfoci tuttavia in una critica nel senso deteriore del termine), è, più che un dovere, una necessità. In questo senso è presa in considerazione da Habermas una proposta come quella rawlsiana, che non limita alla uguale libertà *negativa* di culto le garanzie che lo stato deve fornire alle confessioni religiose, ma ritiene di doverla integrare con la possibilità *positiva* di avere un ruolo nella sfera pubblica; tale prospettiva, tuttavia, soffre secondo il filosofo tedesco di un grave limite, consistente negli *oneri asimmetrici* che gravano su laici e credenti. Rawls, infatti, riconosce il diritto all'uso di ragioni di provenienza religiosa nel pubblico dibattito solo a patto che esse passino anticipatamente attraverso un processo di *traduzione* che le renda sostenibili esclusivamente attraverso motivazioni non religiose; per i laici, ovviamente, un tale obbligo non sussiste, in quanto già spontaneamente si esprimono in un linguaggio correttamente formulato. Nel rivolgere tali critiche al pensatore americano, tuttavia, Habermas non intende garantire spazio a concezioni che intaccherebbero la stessa idea di un liberalismo politico: il superamento del vincolo rawlsiano non può «spalancare le porte a revisioni che aboliscono la distinzione tra Stato e Chiesa (...). L'inserimento di giustificazioni religiose nel processo legislativo lede il principio stesso»¹⁵.

La condizione posta dall'autore di *A Theory of Justice*, dunque, deve essere *imposta* all'interno delle istituzioni democratiche statali, ma non può essere estesa ai dibattiti che avvengono (*precedentemente* al procedimento legislativo) nella società civile ed ai cittadini presi singolarmente: ciò contrasterebbe con la loro stessa vita, dalla quale la fede non può essere espulsa come se si trattasse solo di una dottrina, mentre, sostiene Habermas, è vera e propria «fonte di energia»¹⁶. Qual è dunque il rapporto reciproco di un pensiero post-metafisico e di una religiosità correttamente intesa nella società? La risposta di Habermas è chiara: «Entrambe le parti, se intendono di comune accordo la laicizzazione

¹³ Ivi, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 28.

¹⁶ Ivi, p. 31.

della società come un processo *complementare di apprendimento*, possono prendere reciprocamente sul serio (...) i loro contributi su temi dibattuti nella coscienza pubblica»¹⁷. Ciò implica, come è ovvio, un adattamento reciproco delle parti in causa: la ragione e la filosofia debbono assumere un atteggiamento aperto nei confronti dei contenuti cognitivi della fede religiosa, essendo coscienti di quelli che il filosofo di Francoforte non esita a definire i «limiti dell'Illuminismo»¹⁸. Tuttavia possono pretendere il diritto a questa considerazione esclusivamente quelle religioni che, da parte loro, non oppongono al dialogo l'ostacolo del dogmatismo e dell'obbligo di coscienza, che cioè abbandonano l'originaria pretesa di strutturazione totale del mondo di vita. Concretamente, quindi, gli obblighi per laici e credenti che convivono in una società post-secolare appaiono, diversamente da quanto accade in Rawls, tendenzialmente simmetrici. Alla necessità per i credenti di accettare il requisito della totale traducibilità delle proprie ragioni quando sono impiegate all'interno della sfera istituzionale, corrisponde l'assunzione da parte dei non credenti di un atteggiamento di cooperazione che non escluda *a priori* la possibilità di apprendere qualcosa di rilevante dai contributi religiosi al dibattito (a patto, beninteso, che le ragioni messe in campo non attengano direttamente al nocciolo duro, razionalmente impenetrabile, della fede). Da parte laica vi deve essere, cioè, un'accettazione della possibile permanenza di un disaccordo *razionale* con chi è portatore di motivazioni religiose, e dunque un implicito riconoscimento che non tutto ciò che riguarda l'esperienza religiosa è derubricabile a mera sopravvivenza dell'irrazionale. Particolarmente interessante è in questa chiave un'affermazione che Habermas compie nel saggio *La religione e la sfera pubblica*. Per «illuminare criticamente» la multidimensionalità della ragione, infatti, il filosofo tedesco fa qui riferimento non solo all'«ellenizzazione del cristianesimo», ma anche a quelle «religioni mondiali le cui origini (...) risalgono (...) all'«era assiale» individuata da Jaspers». Esse, prosegue il testo, «hanno infatti compiuto il salto cognitivo delle interpretazioni dal mito al Logos (...) in maniera del tutto simile alla filosofia greca». Sebbene tali riferimenti possano anche essere considerati, a parere di chi scrive, come meri esempi, e non come tentativi di dimostrazione rigorosa delle tesi espresse nei due saggi habermasiani fin qui citati, l'insieme dei rimandi che essi portano con sé mostra il nodo problematico da affrontare nella parte conclusiva del presente scritto.

3. Un confronto possibile? Logos e «politeismo dei valori»

Ho scelto di dare evidenza alle esplicite citazioni che Habermas compie del processo di ellenizzazione del cristianesimo e del passaggio dal mito al *Logos* compiuto dalle grandi religioni mondiali perché riferimenti paralleli erano stati

¹⁷ J. Habermas, *Fondamenti pre-politici*, cit. p. 16.

¹⁸ Ivi, p. 17.

compiuti anche negli interventi di Joseph Ratzinger presi precedentemente in esame. Non si vuole, dicendo ciò, disconoscere l'ovvia differenza, non riconducibile ad una questione di mere sfumature, che distingue la prospettiva del teologo Ratzinger da quella del filosofo Habermas; nemmeno si ha la pretesa di operare in questo modo una semplificazione di due traiettorie di pensiero che si avvicinano fin quasi ad intersecarsi in alcuni punti, ma che divergono anche nettamente in altri. Tuttavia, mostrare tale significativo parallelismo in uno dei punti chiave dell'intero ragionamento, può rappresentare una chiave di lettura in grado di mettere in evidenza un elemento importante per la definizione dei punti di forza, ma anche dei limiti, delle tesi sopra delineate. Due assunti sembrano infatti restare indiscussi nei passi appena richiamati: in primo luogo, la possibilità di una feconda e non conflittuale interazione di pensiero filosofico e pensiero religioso, riposa sulla riconducibilità di entrambi al medesimo ambito (il *Logos* tematizzato dalla riflessione della Grecia antica e incorporato dalle dottrine cristiane), o comunque sulla configurazione di processi paralleli di *logicizzazione* progressiva di dottrine originariamente mitologiche. In secondo luogo proprio il riferimento privilegiato alla dimensione del *Logos* condanna quei fenomeni religiosi sviluppatasi fuori dai confini entro i quali tale concetto è stato tematizzato ad essere tanto più recuperabili quanto più avvicinabili ad un tale concetto di Ragione (indipendentemente dal suo essere «naturale» o meno). Se si accettano queste premesse, appare evidente che le due proposte sopra delineate rispondono con diversa efficacia alla questione della compatibilità del discorso filosofico-scientifico con quello religioso a seconda di come quest'ultima è declinata. Se, infatti, tale domanda riguarda la possibile convivenza del discorso razionale che affonda le sue radici, in ultima analisi, nella filosofia greca, con la religione cristiana, entrambe le argomentazioni esaminate (pur non riducibili semplicemente, si deve ribadirlo, l'una all'altra) costituiscono due tentativi fecondi di individuare un possibile punto d'incontro. Al contrario, più evidenti appaiono i limiti di entrambe le prospettive se la compatibilità riguarda anche tradizioni più o meno marcatamente esterne alla cultura occidentale ed ai suoi metodi argomentativi; prescindendo, dunque, da più puntuali rilievi specifici che pur potrebbero essere operati sia nei confronti delle conclusioni di Ratzinger che di quelle di Habermas, in queste ultime righe si vuole piuttosto porre in luce un differente approccio possibile alla questione sopra impostata. Dicendo ciò non si vuole in alcun modo negare né, da un lato, la possibilità di un risultato universalmente accettabile dalle diverse culture, né, dall'altro, l'innegabile importanza comunque assunta nel quadro complessivo dalla tradizione occidentale. L'incommensurabilità dei valori sancita da Max Weber deve dunque essere necessariamente superata, e si deve poter arrivare ad una comparabilità che vada al di là della «lotta inconciliabile» descritta in un celebre passo di *Wissenschaft als Beruf*¹⁹; tuttavia è impossibile non chiedersi

¹⁹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, (1919), tr. it. di P. Rossi in Id., *La scienza come professione, la politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 3-40. L'espressione citata è a p. 29.

se il dialogo razionale, (il *dia-loghein*) o altri strumenti radicati in quel *Logos* a cui entrambi gli autori citati fanno esplicito riferimento siano effettivamente i mezzi più adatti ad ottenere un tale risultato. Perché avvenga un reale confronto tra tutte le istanze in gioco, non è forse più auspicabile che, oltre ad essere «plurale», la sfera pubblica sia un effettivo «spazio simbolico», se necessario anche «dissonante e cacofonico»²⁰, senza che ciò significhi forzatamente porsi dal lato del relativismo e del nichilismo? Accettare un tale assunto significa ammettere la necessità, ma anche la possibilità, di includere il conflitto dei valori come tale nella sfera pubblica: per tale compito la strategia fondata sulla logica del dialogo e dell'argomentazione potrebbe rivelarsi meno adatta di una strategia «narrativa» che non si proponga di dimostrare *teoreticamente* i valori, ma semplicemente di *giustificarli* praticamente, ponendo questa necessità di giustificazione come *conditio sine qua non* (diversa da quella habermasiana, ma rispondente alla stessa esigenza) per l'ammissione alla sfera pubblica. All'interno di essa, la ricerca non sarà dunque orientata ad individuare «uno statico *comun denominatore* (...) ma (...) una pluralità dinamica di *punti di contatto* tra le diverse esperienze»²¹, in nome di una politica che possa cercare di conservare sia la necessaria portata universalista, sia il rispetto per le differenze di cui nell'età presente è impossibile sottovalutare l'importanza.

²⁰ G. Marramao, *Nostalgia del presente*, in Id., *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 75-76.

²¹ Ivi, p. 77.